



М. М. Прохоров

**ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ
ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ
ЧЕЛОВЕК И ПРОЦЕССУАЛЬНОСТЬ МИРОЗДАНИЯ**

Нижний Новгород
2017

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего
образования «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет»

М. М. Прохоров

**ФИЛОСОФСКИЕ ОСНОВАНИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЯ
ПОСТНЕКЛАССИЧЕСКОЙ ЭПОХИ**

Человек и процессуальность мироздания

Монография

Нижний Новгород
ННГАСУ
2017

ББК 151.1 + 87.3
П64
УДК 140.8

Публикуется в авторской редакции

Рецензенты:

- И.И. Булычев* – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социально-гуманитарных дисциплин ФГБОУ ВО «Ивановский государственный политехнический университет»
- Е.Д. Шетулова* – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры методологии истории и философии науки ФГБОУ ВО «Нижегородский государственный технический университет им. Р. Е. Алексеева»

Прохоров М. М. Философские основания мировоззрения постнеклассической эпохи. Человек и процессуальность мироздания [Электронный ресурс]: монография / М.М. Прохоров; Нижегород. гос. архитектур. - строит. ун-т. – Н. Новгород: ННГАСУ, 2017. – 333с. 1 электрон. опт. диск (CD-R) ISBN 978-5-528-00209-5

Монография выполнена в жанре опыта критического анализа, совмещающего исследование и критическое отношение к исследуемому. Приводится обоснование введения понятия второго осевого времени. В центре оказывается соотношение образов человека и процессуальности мироздания. В первом разделе дан анализ бытия-как-процесса, выражаемого последовательностью понятий движения, развития, деятельности, творчества; во втором, при анализе игры, автор исследует можно ли говорить об онтологии игры, или только об игре в онтологию; в третьем бытие как процесс исследуется в области социальной философии и философии истории; в четвертом бытие-как-процесс разворачивается в форме исследования социальной динамики, мировой и в особенности российской, демонстрирующей черты позитивной и негативной диалектики.

Рекомендуется научным работникам, аспирантам и соискателям, студентам, всем интересующимся философскими, мировоззренческими проблемами.

ББК 151.1 + 87.3

ISBN 978-5-528-00209-5

© Прохоров М.М., 2017
© ННГАСУ, 2017

Содержание	3
<i>Предисловие: Процессуальность и человек</i>	4
<i>Раздел 1. Бытие-как-процесс, отношение к диалектике</i>	7
Глава 1. Бытие как процесс: движение, развитие, деятельность.	
Что дальше?	7
Глава 2. Ж. Батай о диалектике	38
Глава 3. Жак Деррида о «гегельянстве без утайки»: Обоснование негативной диалектики в философии постмодернизма	52
<i>Раздел 2. Онтология игры или игра в онтологию?</i>	72
Глава 4. Игра в отношении к бытию и его обновлению	72
Глава 5. Категория игры в западной философии	97
Глава 6. Категория игры в отечественной философии	109
Глава 7. Игра «по ту сторону» движения и развития	123
Глава 8. Игра «по ту сторону» бытия	131
Глава 9. Парадокс естественного/искусственного и чрезмерный активизм человека	149
<i>Раздел 3. Бытие-как-процесс: Социальная философия и философия истории</i>	165
Глава 10. Альтернативы исторического развития и игротворческая деятельность	165
Глава 11. История и раздвоение противоречия	201
Глава 12. Противоречия и конфликты в истории Западной Европы, США и России	223
<i>Раздел 4. Бытие-как-процесс: Социальная динамика</i>	248
Глава 13. Социальность и ее негация: на примере мировоззренческой метаморфозы Н.В. Гоголя	248
Глава 14. Инновация и старые проблемы новизны	263
Глава 15. Социальная динамика и ее фундаментальный принцип	289
<i>Заключение</i>	311

ПРЕДИСЛОВИЕ

ПРОЦЕССУАЛЬНОСТЬ И ЧЕЛОВЕК

Философский анализ проблем постнеклассической науки, в центре которого оказываются ценности и смыслы модели отношения человека с миром бытия, требует исследования категорий, обозначающих различные формы процессов, «вырастающих» из движения и/или развития материи как способа существования бытия. Любое изменение противоречиво, что онтологически обеспечивает не только сохранение тех или иных явлений, возникающих в ходе развития бытия, но и их исчезновение. Абсолютизация исчезновения порождает, как мы видели, идентификацию изменения с процессом уничтожения всего существующего. На такой основе возникает желание избавиться от такой «ничтоизации», возрождает к жизни метафизические подходы, вызывая появление различных форм противостояния метафизики и диалектики. Порывая с бытием в теории, метафизические ориентации в практике людей чреватны опасностью уничтожения или искажения способов процессуальности в тех или иных регионах бытия. Это – важный аспект рассматриваемой модели отношения человека с миром. Он требует исследования различных форм процессуальности, находящих отражение в соответствующих категориях, обозначающих те или иные способы существования бытия и сущего. Такое исследование обогащает наши представления о взаимоотношениях человека с миром, находит отражение в модели мироотношения.

Весьма распространенным предрассудком в философской литературе является противопоставление бытия и процесса, который был надежно преодолен с открытием *атрибутивного* уровня бытия, с выработкой *модели*

объекта как самосогласованной системы атрибутов из движения, пространства, времени, качества, количества, закономерности, причинности и других. Такая «модель», оставаясь в контексте основного вопроса философии и воспроизводя всеобщее онтологическое содержание всякого бытийного явления, включая любой объект и самого субъекта, представляет «свойство» быть объективной реальностью – с помощью «атрибутов», неотъемлемых свойств материи, важнейшим из которых является движение как способ существования материи¹. Если человек не есть существо, ютящееся где-либо вне мира бытия, то он не есть и существо, ютящееся вообще вне бытия-как-процесса. Идентифицировать процессуальность с «ничто», с чем приходится сталкиваться в современной философской литературе, значит уйти из сферы бытийных категорий и перейти на позиции метафизики, так или иначе извращая сущность процессуальных категорий бытия, первой из которых является движение как единство противоположностей устойчивости и изменчивости. Нельзя *растаскивать* движение и бытие, вставая на путь интерпретации бытия как неизменности. Отрывание процессуальных категорий способно вести к антропологической катастрофе, к «выбраковке» человека из бытия, к нигитологии в онтологии. Не диалектика, а метафизика, которая вступает в противоречие с бытием, является условием «ничтоизации» бытия и его явлений. Иначе говоря, отрывание процессуальных категорий от бытия и «поставление» их под власть сознания оборачивается антропологической катастрофой, ибо в результате возникает односторонне активистское отношение человека к миру.

Поэтому бытие-как-процесс должно быть подвергнуто специальному философско-мировоззренческому исследованию для того, чтобы определить ряд процессуальных категорий, установить их содержание и объем, понять причины отрывания их от категорий бытия как предпосылки чрезмерного активизма, бумерангом возвращающегося к человеку в виде характерных для философской литературы попыток «выбраковки» человека из мира бытия.

¹ Прохоров М.М. Материализм, диалектика и гуманизм как характеристики бытия//Вестник Российского философского общества. № 1(61). 2012. С. 89-90.

Мировоззренческое исследование проблемы процессуальности способно показать, что такая «выбраковка» есть результат определенной деятельности самого человека как субъекта, а понимание и противодействие такой деятельности есть условие противодействия возможной выбраковке человека из мира, причиной которой оказывается неразумная деятельность самих людей.

Раздел 1.

БЫТИЕ-КАК-ПРОЦЕСС, ОТНОШЕНИЕ К ДИАЛЕКТИКЕ

Глава 1.

БЫТИЕ КАК ПРОЦЕСС: ДВИЖЕНИЕ, РАЗВИТИЕ, ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ. ЧТО ДАЛЬШЕ?

1. Историчность бытия: прояснение смысла. Положение о бытии, о его процессуальности или историчности образует онтологический пункт правильного понимания большинства философских проблем, который исходно задает истинный ориентир всем мировоззренческим исследованиям. Правда, в начале XXI столетия этот «ориентир» нередко отрицается¹. Отрицается он по двум направлениям. Во-первых, в аспекте онтологической стороны основного вопроса философии распространяются концепции «ничто», которые, как показал Ст. Лем, есть уход не столько в мир субъективного, сколько в субъективизм². Во-вторых, аналогичная концепция «ничтоизации» возникла также в аспекте отрицания диалектики, раскрывающей способ, каким существует бытие. Так, В.А. Кутырев, настаивая на субстанциальности бытия, отрицает за диалектикой – и синергетикой, как общенаучной дисциплиной – онтологическое содержание. Аналогично А.Н. Солодухо он толкует «принцип изменения бытия, его движения» как процесс «у–ничто–жения, замены одной формы другой», односторонне добавляя, что «ничто – время – смерть – рождение как исчезновение и возникновение – это одно и то же»³.

Более прав Д. Лукач, согласно которому «да» и «нет» относятся «не ко всеобщему состоянию бытия в целом, не к его объективности во всеобщем смысле, а к тому, должно или не должно существовать (со всеми промежуточными ступенями) теперешнее конкретно данное бытие, созданное в процессе практики <...> которое как-то наличествует в качестве бытия»; ведь

¹ Напр.: Солодухо Н.М. Философия небытия. Казань: Изд-во Казанского гос. техн. ун-та, 2002.

² Лем С. Ничто, или Последовательность//Лем С. Библиотека XXI века. М.: Изд-во АСТ, 2002. С. 65-75.

³ Кутырев В. А. Бытие или ничто. СПб: Издательство «Алетейя», 2009. С. 6.

«человек должен как-то относиться к нему, всегда принимая во внимание его <реальную> сущность»; значит, речь идет «о практическом отношении», «следует ли ему быть»; «акт отрицания обладает общественной (социальной – М.П.) действительностью», и этот акт есть «момент целостного процесса»¹.

Здесь следует напомнить знаменитое высказывание Протагора: «Человек есть мера всех вещей, существующих, что они существуют и несуществующих, что они не существуют». Но его надо рассматривать в контексте с иными зарождающимися концепциями. Так, согласно Платону, мера задается объективными идеями, а Гераклит утверждает, что она задается природным Космосом, который не создал никакой бог и никакой человек, который всегда был, есть и будет вечно живым огнем, мерами загорающимся и закономерно же угасающим. Как видно, в этот период возникновения «осевого времени» (по Карлу Ясперсу) происходит революция в бытии и сознании человека. Мифологический человек с синкретическими представлениями уходит в прошлое, оттесняется (этот стиль мышления сохраняется в художественном мировоззрении). Вместо синкретических представлений возникают и на первый план выходят представления религии и философии (об этом и пишет Карл Ясперс, характеризуя возникновение осевого времени как появление религии и философии), а возникновение философских взглядов означает появление разных типов мышления: материалистического и идеалистического, которое в дальнейшем расчленяется на объективно-идеалистическое, содержательно похожее на религиозное, и субъективно-идеалистическое (у Дж. Беркли).

В связи с этим появляется возможность говорить об эклектике². На самом деле такая эклектика характеризует лишь поверхностные связи между разными типами человеческого мышления (приходящими на смену синкретичной мифологии), они схватываются и выражаются понятием эклектики; именно о них и говорит А.Л. Микешина, которая в своей статье не смогла обосновать того, что термин эклектика схватывает и выражает *сущностные* черты

¹ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены: Пер. с нем. М.: Прогресс, 1991. С. 164-165.

² Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVIII. № 4. С. 27-43.

философского мышления. К сожалению, она игнорировала философский принцип историзма.

Философский принцип историзма¹ позволяет вскрыть не только начальный период преодоления мифологического синкретизма человеческого мышления и уровень явления, отношений, лежащих «на поверхности», но и вместе с тем установить главную сущность мышления, обнаружить его основную форму в виде материалистической традиции в философии, которая развивается не «в пустоте», а в процессе «спора» ее с иными формами мышления, *позволяющими* уточнить сущность материализма, что «снимает» эклектику, проясняет ее «поверхностный характер». И разве не об этом свидетельствует уже приведенное высказывание о Космосе Гераклита, утверждающего, что он, во-первых, один и тот же для всего существующего, то есть все существующее существует не в небытии, а в Космосе, во-вторых, что его не создал никакой бог и никакой человек; налицо отрицание эклектики в виде явного «отрицания» идеализма субъективного (ala Протагор) и идеализма объективного, содержательно примыкающего к религиозному способу рассуждения.

Что касается приведенного высказывания Д. Лукача, то оно обнаруживает неправомерность отождествления философской категории бытия, указывающей на объективность и субстанциальность мира, с сущим². Никакое *сущее*, *нечто* или *чтойность* не тождественны универсальному *бытию*, подметили уже античные мыслители³, утверждая, что все они возникают из бытия и

¹ О принципе историзма, как позволяющем расчленивть и выявить уровни явления и сущности, см.: Алексеев П.В. и Панин А.В. Философия. 4-ое изд., перераб. И доп. М.: изд-во Проспект (МГУ), 2013. С. 382-385.

² Игнорирование этого разделения мы наблюдаем, например, в работе: Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 4, с. 27-46.

³ Фактически эту проблему обнаружили уже те философы древности, которые ввели обсуждение проблемы «бытие-небытие» «внутри» структуры «бытия в целом». Так, Парменид в поэме «О природе» обсуждая «путь истины» утверждает, что бытие «есть одно», акцентируя мысль «о целостности бытия. При этом Парменид *абстрагируется* от признаваемой им же во второй части этой поэмы внутренней структурированности сущего, а, следовательно, множественности отличающихся друг от друга его частей... не отрицая внутренней его структурированности», полагая, что постулат «все есть многое» влечет смешные последствия (Горан В. П. Мелисс: радикальный характер изменения учения Парменида о мироздании // Вестн. Новосиб. гос. ун-та. Серия: Философия. 2015. Т. 13, вып. 1. С. 108-109). Напротив, Зенон проигнорировал эту особенность, что открыло простор для еще более радикальных последствий (внесенных Мелиссом) о неприятии представлений о существовании пустоты (атомистов, у Левкиппа), которые часто рассматривают как признание атомистами не

«возвращаются» в него, заканчивая своё существование. Как верно заметил М. Хайдеггер, бытие и сущее должно рассматривать во взаимосвязи: «Когда мы говорим «бытие», то это означает «бытие сущего». Когда мы говорим «сущее», то это означает: сущее относительно бытия. Мы говорим всегда из двусложности. Последняя уже пред-дана... Двусложность раскрыла уже область, внутри которой отношение сущего к бытию становится представимым»¹. Такой онтогносеологический подход обеспечивает постижение действительности и предопределяет *коррелятивность* философии и науки, историю и логику взаимодействия философии, ориентированной на бытие, и частных наук, ориентированных на сущее.

Аналогичные заявления делают также отечественные философы. «Нельзя игнорировать, – пишет В.Н. Сагатовский, – значение различения физического понимания материи как вещества, поля и т.п. и ее философского понимания как объективной реальности и роли такого понимания в защите существования объективной истины»²; «объективность (обращенность к миру) и всеобщность (универсальность), – по мысли В.А. Штоффа, – вот те критерии, которые отличают онтологию (философское учение о бытии – М.П.), с одной стороны, от гносеологии, а с другой – не дают ей (философской онтологии – М.П.) раствориться в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих и локальных состояниях»³. В.И. Свидерский закрепил это разграничение и взаимосвязь бытия и сущего, философии и науки в *принципе относительности* конкретных форм движения материи⁴, демонстрируя, что этот принцип позволяет преодолевать механицизм, физикализм, иные подобные «измы», дающие искаженные образы бытия в

только бытия, но и небытия. Мелисс поступает так, чтобы исключить саму возможность допущения наряду с бытием небытия в виде пустого пространства; причем изменчивое он относил к тому, что лишь «мнится». Оно существует исключительно в нашем мнении, понимаемом как нечто всего лишь субъективное, лишенное объективной истинности; нам мнится, что все изменяется (*panta eteroio usqai*) и превращается; и то, «что мнится нам... неправильно». Парменид же постулировал пространственную бесконечность самого бытия, причем бытия никак не структурированного и внутренне совершенно сплошного или «полного», которое (в силу этой полноты) совершенно исключает наличие в нем пустоты.

¹ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: «Академический проект», 2007. С. 278.

² Сагатовский В.Н. Конец онтологии? // Вестник Российского философского общества. 2010. № 4(56) . С. 92.

³ Виктор Александрович Штофф и современная философия науки. СПб.: Изд-во С.-Петербур. ун-та, 2006. С. 21.

⁴ Свидерский В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М.: Мысль, 1965. С. 12-30.

целом. Нужно брать, писал В.И. Свидерский, окружающий мир как движущееся бытие, а все «нечто» – как исторические, бесконечно разнообразные его состояния, как результат *движения* бытия.

Благодаря такой методологической установке когда-то был преодолен механицизм – продукт незаконной экстраполяции механики Ньютона за границы ее применимости, превращавшей механицизм в *аналог* философии, точнее, в ее *имитацию* или *подделку* под философию, заменяя ее этим *симулякром*. Поэтому сегодня уже нельзя механицизм характеризовать как разновидность материалистической философии, как поступали в прошлом, ибо при этом искажается суть философской онтологии и со–отношение философии и науки (не признаем же мы фальсификаты лекарств *разновидностью последних*, а паранауку – разновидностью самой науки...).

Сегодня механицизм заменяется «концепциями» с фундаментом из понятий конкретных наук (постмодернисты возводят в ранг философских понятия гуманитарных наук) или аналогичных им вненаучных представлений, гипостазирующих те или иные сущие, подменяющие бытие в целом, материю (студенты до сих пор подменяют понятие материи физическим понятием вещества). Аналогичным образом элиминируются категории, обозначающие способ ее существования.

Уместно напомнить, что в новое время И. Кант в своей небулярной гипотезе ставит вопрос об *историческом* развитии природы, утверждает его *онтологический* характер; солнечную систему он понимает как возникшую из огромного облака частиц материи, продукт ее эволюции. Тем самым им был устранен вопрос о первом толчке, а земля и вся солнечная система предстали как нечто исторически ставшее. Принцип *историчности* бытия И. Кант демонстрировал также в других областях знаний о природе и человеке.

Нынешняя «ничто–изация» пришла на смену тому истинному пониманию способа бытия, который обрел «с помощью нашего совокупного знания о действительности, соответствующее научное обоснование» и «стал» методологической «основой всякого мыслительного овладения тем или иным

бытием», выросшей из признания «необратимости процессов» в различных сферах действительного мира, хотя «внешний мир предметностей дан человеку непосредственно и в этой непосредственности – в неизменно *вещных* формах», продуктах природы или результатах человеческого труда¹.

Противопоставление «вещи» «процессу», представление об «овещнении» издавна укоренилось в человеческом сознании. История философии свидетельствует о том, что его трудно преодолеть. Например, вместо представления о божественном Творце всех вещей в ней возникло представление о вечном и неизменном бытии мира; в древности это привело к противопоставлению «элеатского», якобы совершенного бытия всякому возможному изменению как «гераклитовскому» представлению о всеобщем способе существования, фальсифицированному Кратилом.

Высочайшим завоеванием человечества стала мысль, что все бытие обнаруживает себя как процесс. «Я считаю, – писал Ст. Лем, – что достойна внимания следующая констатация, касающаяся практически всех ветвей науки. Высшим понятием, преобладающим в нашем познании, от космологии и астрофизики, через геологию, биологию, вплоть до атомной физики, является эволюция, понимаемая как развитие, которое не только протекает от состояния изначально простых к все более сложным, но кроме того, является процессом, в принципе необратимым во времени»². Ст. Лем в своих представлениях повышает статус случайности в бытии-как-процессе, не упуская из виду и необходимость. Кроме того, он подчеркивает момент *монопотоковости* бытийного процесса и значение связей между разнородными потоками бытия (в особенности применительно к Земле и эволюции на ней, чтобы учесть воздействие событий, связанных с космическими процессами). «Появившись однажды из бесчисленного океана попыток, земная жизнь сформировалась таким образом, что протекает в миллионах видов, причем многие из них могут погибать, но какая-то часть всегда продолжает существовать в потомстве, хотя

¹ Лукач Д. Ук. соч. С. 127-130.

² Лем Ст. Спор о бессмертии // Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 592.

это потомство может отличаться от родителей так, как воробьи от динозавров»; действует максима XIX века «все живое рождается от живого», запутанно и разнородно. Будучи «конструктивистом», он указывает на техно- и биоэволюцию как на два потока в процессе земного бытия. Первую он характеризует как дискретную, вторую как непрерывную, хотя и в ней указывает на случайные, пришедшие из космоса катастрофы, приведшие к уничтожению прежних форм жизни на Земле. Он допускает и третью эволюцию, эволюцию для будущего, под контролем телеологических замыслов¹. Ст. Лем оговаривает, что эволюции с участием человеческого интеллекта «нельзя приписывать потенциал выживания, превосходящий потенциал присущий миру животных»². Эти характеристики процесса бытия отлились в важный атрибут мозга: «мозг возникал действительно как целое, но построенное из отдельных модулей, которые не обязательно сразу были согласованы друг с другом функционально, поскольку» его «никто не проектировал и не контролировал. В результате этого различные умения, размещенные в разных частях мозга, на его различных уровнях, в удивительным образом соединенных центрах и ядрах в различной мере сохраняли свою автономию <...> не может быть речи о том, что велся один вид игры за человека и что управлял и один вид раздачи. Ответвлений было очень много» и «это множество тогда сало экзамен на умение, когда по меньшей мере четверть миллиона лет назад человек, до этого времени живущий толпой, начал жить общественно и размножался, в результате чего расселился по всей Земле» Таким образом, мозг возник из «составных частей» под влиянием всех сложностей бытийного процесса. И так сформированный мозг обеспечивает деятельность человеческого сознания, что Ст. Лем демонстрирует на своем собственном сознании, говоря, что он писал беллетристические произведения «писались в этом понимании «сами» и «то, что я написал, было мне продиктовано такими функциональными сферами моего мозга, к которым я не

¹ Лем Ст. Иная эволюция // Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 658-663.

² Лем Ст. Интеллект – случайность или необходимость // Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 648.

имею никакого интроспективного входа», «я писал как будто диктант»¹. Весь этот процесс бытия есть синоним бессмертия. В силу доминирования такой идеи «бессмертия» «нам очень трудно представить себе бессмертие как поворот вспять течения нормальных метаболических процессов. Если бы такая идея могла реализоваться, это означало бы, по моему мнению, наибольший триумф человека – победу над всеобщим законом, не дающим повернуть вспять эволюцию. Только тогда, если бы удалось такое дерзкое начинание можно было бы подумать о значительном продлении индивидуальной жизни любого вида и прежде всего – человека»².

Процесс пронизывает в качестве единого и определяющего *различные* сферы бытия. Высшая степень *различия* выражена категорией противоречия, центральной категорией диалектики, лапидарно представляющей собой ее концепцию, продукт всей истории философской мысли. Всеобщее бытие обнаруживается как нечто конкретно развивающееся, в истолковании Эпикура «истинная первоначальная форма материи должна быть конкретной и конкретно развивающейся предметностью»³. Это вело к выработке целой системы категорий, выражающих онтологическую процессуальность, или историчность бытия: движение, развитие, деятельность, творчество, игру. Эти категории выражают историческое бытие человека и предшествующие формы существования бытия в природе, учитывая их *качественные* «различия», или, говоря языком Эпикура, «*отклонения*», обнаруживаемые им уже у атомов. В этом смысле можно согласиться с Д. Лукачем, что «*отклонение атома от прямой линии не есть особое, случайно встречающееся в эпикуровской физике определение. Напротив, закон, который оно выражает, проходит через всю эпикурейскую философию, но таким образом, что – как это само собой разумеется – определенность его проявления зависит от той сферы, в которой он применяется*»⁴. Процессуальность, или историчность, указывающая на *необратимость процесса*, является «формой движения и

¹ Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 642.

² Там же. С. 593.

³ Лукач Д. Ук. соч. С. 135-136.

⁴ Лукач Д. Ук. соч. С. 136.

сущностью всякого бытия», его «основной характеристикой»¹, что исключает возможность ограничить диалектику историей людей при исключении из нее природы, значит, требует разработки *универсальной* «диалектики необратимости» (так называется раздел 3 книги Д. Лукача).

Эта интуиция «диалектики необратимости» обнаруживается Д. Лукачем у К. Маркса, для которого «нет никакой такой (же – *М.П.*) важной характеристики бытия как процесса вплоть до самых высших категориальных проблем, которая не содержалась бы в его произведениях столь определенно ясным и глубоким образом». Именно она обеспечивала понимание действительности как самостоятельного способа бытия, соответственно воспроизводящего себя в рамках бесконечности. Причем сама «бесконечность пространства и времени с их историческими свойствами могут быть поняты и применены к познанию конечных явлений лишь в рамках такой общей концепции целого (мира)»². На такой основе могло добиться успеха научное познание, аналитическое в прошлом, предстающее вплоть до настоящего времени в виде многообразия отдельных наук; и может добиться успеха познание в будущем, стремящееся в настоящее время к целостному воспроизведению мира путем синтеза, «конвергенции» научных дисциплин.

2. Процесс и мировоззрение. Их соотношение обнаруживается в концепции Гегеля, внесшего огромный вклад в разработку проблемы. Гегелевские представления о процессе находятся в корреляции со взглядами о бытии и человеке, они «встроены» мыслителем в контекст *взаимоотношения* человека и мироздания, их соотношения. Историческое измерение в философской онтологии удовлетворяет мировоззренческим критериям. Таково важное *предусловие, принципиальный пункт в трактовке процессуальности*, или историчности у Гегеля. Он представляет процессуальность как восхождение от субстанции к субъекту, подчеркивает приоритет субстанции, задающей в конечном счете, *созерцательный* способ существования человека

¹ Лукач Д. Ук. соч. С. 137.

² Лукач Д. Ук. соч. С. 136-138.

как субъекта. Если, пишет Гегель, «человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен. Он должен принять условия, поставленные ему этим миром, и от их неподатливости отвоевать то, что он хочет иметь для себя самого»¹. Такое соотношение человека с мирозданием Гегель именуется «разумным». (Согласно Ст. Лему, «существа в таком мире преобразуют себя для того, чтобы иметь возможность жить в окружающей среде, в противоположность людям, которые преобразуют среду себе на пользу». Хотя так себя ведут обычно в процессе эволюции биологические виды, лишенные сознания, которые ведомы Эволюцией, тем не менее в случае людей речь идет об «осознанной деятельности», «запланированной управляемой автоэволюции», как бы «приспособительном отступлении», в котором он видит отсутствие антропоцентризма, доминирующего тогда, когда люди ведут «героическую атаку на окружающую его материю», преобразуя окружающий их мир. В связи с этим Ст. Лем говорит о двух различных Разумах, представляющих техноэволюционный «антропоцентризм» и «галактоцентризм»²).

Укажем и на слабость концепции Гегеля, который апеллировал к панлогической интуиции тождества мышления и бытия, устраняющей «различие (выделено мной – М.П.) между мыслью и вещью, понятием и его предметом». Это, к сожалению, допускало возвращение вспять, к религиозно-мистической картине мира. Даже от концепции И. Канта, у которого абстрактное мышление всегда было опосредовано эмпирическим материалом. У Гегеля же мышление не нуждается в опосредовании и порождает все необходимое содержание из самого себя. Этим историческое измерение бытия, его онтологичность подрывается до основания³. Не случайно, что К. Маркс отмечал, что восхождение от абстрактного к конкретному есть, по Гегелю, не (с)только воспроизведение конкретного в мышлении, сколько процесс создания самого конкретного абсолютизируемым, «первичным» мышлением; у Гегеля

¹ Гегель. Энциклопедия философских наук: В 3 тт. Т. 3. М.: Мысль, 1977. С. 89.

² Лем Ст. Лем. Сумма технологии. М.: АСТ, СПб.: Terra fantastica, 2002. С. 122, 130.

³ Киссель М.А. Учение о диалектике в буржуазной философии XX века. Л.: Изд-во ЛГУ, 1970. С. 9-10.

логика превращается в философию природы, абсолютная Идея (называемая Богом) теологически «отпускает себя» в свое «инобытие». Правда, при *пантеистическом* прочтении Гегеля бог есть не (с)только предпосылка, сколько *результат* мировой истории. Он развивается вместе с человечеством, он не существует иначе, чем в основных формах культуры, становясь самым собой лишь на ступени абсолютного, «первичного» духа – в искусстве, религии и, далее, в философии; в идеалистической философии, преодолевающей символическую форму религиозного представления бога (*Этот ракурс специально развернет в своих построениях Л. Фейербах, отказавшийся признавать «вторичность» природы, ее сотворенность богом и настаивавший на порожденности первичной природой самого человека, как ее «высшего цвета»*). В результате гегелевская концепция, основанием которой является принцип тождества бытия и мышления, потерпела поражение; интересно, что это было признано самим Гегелем – в «Философии религии». Вопреки тому, что в сфере гегелевской философии именно понятие, разрастаясь, становится самой реальностью, Гегель констатирует поражение своего принципа фактом признания смерти как человеческого удела: «Смерть – удел человеческой конечности», она «есть высшее доказательство человеческой природы, абсолютной конечности... *Говорить о смерти значило бы, следовательно, закончить диссонансом. Но что делать? Этот диссонанс налицо в действительности*»¹. Получается, что не только религиозное, но и философское мышление, постижение мира в его понятии, не обладает чудотворной силой полного и абсолютного изменения природных условий человеческого существования, которые продолжают существовать в своей эмпирической реальности.

Хотя «человек побеждает (*оттесняет* – М.П.) природное в себе, вырабатывая и развивая сознание свободы и воплощая это сознание в социальных институтах, преобразуя социокультурный мир», будучи в этом

¹ Гегель Философия религии в двух томах. Т.2. М.: Мысль, 1977. С. 288, 332.

смысле существом «супранатуралистичным»¹, все же человек остается конечным существованием, *смертным* существом, нуждающимся в удовлетворении органических потребностей, не побеждает природное в себе полностью и окончательно. Это приводит к признанию историчности природных начал бытия и созерцательного статуса человека.

Еще в большей степени *созерцательный* тип мироотношения детерминировал односторонний характер определения бытия и способа его существования в учениях материалистов². Односторонне созерцательное изображение процессуальности подверг критике К. Маркс, подчеркивая значимость человеческой практической деятельности в «Тезисах о Фейербахе»³. Без учета обоих типов отношения человека к миру невозможно понять и истолковать бытие в целом как в основе своей исторический (необратимый) процесс. Таков единственно теоретически возможный путь абстрактного изображения процесса очеловечивания человека и человеческого рода, без всякой трансцендентности, без всякого утопизма⁴.

3. Обобщение категорий процесса бытия. Категории, характеризующие бытие как процесс, репрезентируют *способы существования* различных проявлений материи. Так способ существования человека раскрывает категория деятельности, тогда как категории движения и развития специфики человеческого способа существования не выражают. Категория движения, как изменения вообще (или всякого изменения), выражает способ существования *всех* материальных явлений (гераклитовское «*все течет*», *все* существует в изменении, изменяется «в свою противоположность»⁵); носителем или «*под-*

¹ Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. С. 26-27.

² Алексеев П.В., Панин А.В. Хрестоматия по философии. Изд. 2-ое. М.: Гардарики, 1997. С. 25-28 (Философия активистская и философия созерцательная).

³ Маркс К. Тезисы о Фейербахе//Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Изд. 2-ое. М.: Госполитиздат, 1955. С. 1.

⁴ Прохоров М.М.1. Основные типы мировоззрения. Педагогическое обозрение. Н. Новгород: НИРО. № 3, 1996. С. 18-27; 2. О типах взаимоотношений человека с миром. Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 2. Тамбов, 1997. С. 32-38.

⁵ Следует отметить идеологическую предвзятость позиции В.И. Жилина при освещении отношения к Гераклиту в марксистской философии. К сожалению, автор не дал всестороннего анализа такого отношения, ссылаясь на имеющиеся в высказываниях Гераклита «нелестные замечания» в адрес «простых тружеников» (В.И. Жилин В.И. Гераклит в материалистической диалектике: Филологический поиск истины Или утилитаризм партийной философии? // Изв. Сарат. Ун-та. Нов. Сер. Сер. Философия. Психология. Педагогика. 2015. Т. 15, вып. 1. С. 13-20). Сомнительно и его утверждение о том, что Лао Цзы является одним из сторонников идеи борьбы

лежащим» любых изменений, преобразований выступает любое явление мироздания, включая и человека. Под определение движения подпадают, следовательно, и камни (неживая природа), и растения с животными (вся живая природа), и сами люди. На этом основании можно утверждать, что категория движения носит «уравнительный» характер, есть выражение «всеобщего равенства». По отношению к движению и его законам, которым *все* подчиняется. Что касается их различий, то они получают выражение в концепции развития, развертывающей картину, в которой находит себе место *специфическое* бытие качественно различных явлений мира, включая человека.

Коснемся предыстории этого вопроса. Опираясь на результаты выработки мировоззрения Фалесом и Анаксимандром, согласно которым «под–лежащее» есть то, что лежит в основании всех явлений космоса, Анаксимен говорит не столько об этом «*под–лежащем*», сколько о процессе, охватывающем это «*подлежащее*». В нем Анаксимен усматривает способ, посредством которого «из» *подлежащего* возникают всевозможные явления и в которое все они, по завершении своего существования, «возвращаются» в ходе изменений. Через процесс «высваивается» то бесконечное многообразие мировых явлений, которое «таится», «скрыто», «потенциально дано» в субстанциально «под–лежащем». *Процесс* выводит мировые явления из этой «потаенности», «сокрытости» к явному существованию, доступному чувственному восприятию. Не случайно, в своей интуиции процесса бытия Гераклит обращается именно к этому уровню чувственного восприятия движения, он «берет» процесс в чувственных образах, эмоционально, эстетически возвышенно утверждая знаменитое «панта рей», чтобы придать этому положению статус важнейшей онтологической категории. Гераклит не (с)только *открывает эту новую реальность*, но и выражает ее как онтологическую универсалию.

противоположностей: «Идея единства и борьбы противоположностей, даже если она исходит сразу от всех досократиков или только от Лао-цзы (предельно миролюбивого), будучи по-своему интерпретирована и принята на вооружение Гегелем, Марксом и их последователями, уже воплотилась не только в теоретических конструкциях, но и в реальных делах...» (Там же. С. 18).

Новый аспект проблемы обнаруживает Зенон: новая реальность, *бытие-как-процесс* должны быть выражены не только в чувственных образах, но и на уровне мышления. Этот переход важен, ибо он выражает переход от явления к сущности процессуальности. Мышление должно найти способ для ее выражения, в противном случае процесс оказывается под вопросом (*сомнением*). Под сомнением на уровне мышления, которое проникает в закономерные отношения, в сущность бытия и вещей (*если движение существует, то оно должно найти себе выражение в логике понятий, вырабатываемых человеком, отмечал в XX веке В.И. Ленин*); мало ли что может «показаться» на чувственном уровне; чувства не всегда дают достоверные сведения, порой обманывают человека. И Зенон формулирует свои «апории», в которых можно усмотреть стремление мыслителя «раззадорить философов» именно для того, чтобы выработать, изобрести логику понятий, способных выразить открытую универсалию бытия, процесс, если он «действительно» или «по истине» существует, а не только «кажется» человеку, ограничивающему себя уровнем чувственного восприятия мира. Проблема движения не может быть ограничена рамками сенсуализма. Не менее важна она для рационализма, который должен «сладить» с вновь открытой универсальной характеристикой мироздания, чтобы не впасть в противоречие между показаниями органов чувств и продуктами человеческого мышления. Изобретением «затруднений» («Ахиллес и черепаха», «Дихотомия», «Стрела», «Стадий» и др.) Зенон показывает насколько трудна эта задача.

Далее выявляется диалектическая противоречивость движения, представляющего единством противоположностей – устойчивости и изменчивости. Порой западная философская диалектика противопоставляется восточной, основанной не на принципе единства и борьбы противоположностей, а на принципе их равновесия или единства, мирного сосуществования противоположностей «инь» и «ян», поскольку оба начала, несмотря на их полярность, представляют собой разные ипостаси одной энергии «ци»; вследствие взаимодействия этих «начал» признается не сиюминутный

конфликт, а бесконечная гармония мира. Как пишет Б. Евсеев¹, философия Дао зиждется на представлении об общности человека, земли и неба. Человеческое тело устроено по такому же принципу, что и Вселенная. Согласно учению Дао, во Вселенной постоянно взаимодействуют две основные силы, порожденные циркуляцией первичной энергии «ци». Сила, характеризующая мужское начало, носит имя ян, а сила, соответствующая женскому началу, именуется инь. Эти силы не борются между собой, а дополняют друг друга. Мужчина и женщина, дополняя друг друга, создают гармоничное человечество, темнота и яркий свет составляют суточный цикл, замысел обретает форму благодаря поступку. Совершенная и целостная ткань бытия соткана из бесчисленных противоположностей. И Вселенная возникла благодаря взаимодействию двух извечных сил — инь и ян. Все, что наделено силой, пышет жаром, отличается твердой консистенцией и значительным весом, устремляется ввысь и блестит, относится к категории ян, то есть к активному мужскому началу. Ян представляет собой принцип неба, утверждающую мужскую силу, присущую всему деятельному, теплomu, твердому, яркому и стойкому, например, свету, огню, дню, солнцу, небу, мужскому началу, действию, форме и т. д., поэтому ян ассоциируется с яркостью, агрессивностью и оптимизмом. Инь представляет собой принцип земли, женскую энергию рассредоточения, выражением которой является бездеятельность, мягкость, холод, влажность, темнота, туман и неподвижность. К числу символов инь относятся вода, ночь, луна, земля. Инь лежит в основе женственности, осторожности, меланхолии и задумчивости. Эти два начала присутствуют повсеместно, определяют любое явление в мире. В организме ян управляет внешними оболочками, а также левой частью тела, между тем как инь управляет внутренними органами и правой частью тела. В случае переизбытка инь, наблюдается дефицит ян, и наоборот. Человек существует в условиях динамического равновесия двух видов энергии, основанного на постоянном преобразовании и переходе одной энергии в другую. Этот процесс включает в себя также затраты и получение энергии из внешней

¹ Евсеев Б. Дао любви; как стать идеальными любовниками. СПб.: «Продолжение Жизни», 2003. 192 с.

среды. Идеальным состоянием признается гармоничное сосуществование двух начал, хотя некоторые люди живут в условиях постоянного преобладания одного вида энергии. Те же полярные силы управляют и природой.

В социальной динамике, как обнаружили западные философы, доминируют так называемые антагонистические противоречия классов (и их производные: межгосударственные, межэтнические, национальные и т.п.), следовательно, их борьба, как ведущий момент при моделировании противоречия, тогда как переход к гармоническому сочетанию противоположностей, если он возможен, станет делом будущих усилий людей. «Борьба противоположностей», как свидетельствует, скажем, война на Украине между юго-востоком (ДНР и ЛНР) и «киевскими властями», воочию подтверждает это различие в подходах, хотя Гегель ориентировался на достижение состояния «примирения противоположностей». Согласно К. Марксу, доминирование «борьбы противоположностей» характеризует не историю, а *предысторию* людей.

Попытки игнорировать, неумение понять их «дополнительность» в составе движения приводят к сведению его к одной из этих сторон. Сведение движения к устойчивости оборачивается отрицанием всякого изменения; мир предстает как неизменный, находящийся в покое, тогда как «на самом деле» покой есть не более, чем сторона, момент движения. Движение абсолютно, а покой относителен. Первое никогда не может исчезнуть, ибо движение есть тот способ, каким существует субстанциально «подлежащий» субъект движения, который «потаенно или потенциально» содержит в себе все многообразие мировых явлений. В отличие от движения покой всегда временен, преходящ, устраняем движением, которому он *внутренне* принадлежит. Без этого момента устойчивости в составе движения было бы невозможно существование вещей. Отрыв устойчивости от изменчивости, «успокаивание» мира приводит к догматическим представлениям. Последним противостоит релятивизм, который сводит движение к аспекту изменчивости, утрачивая связь с дополняющей его устойчивостью. И тогда возникают не менее односторонние представления, в

которых «выпячивается» изменчивость. Такую концепцию представляет метафора Кратила, переделавшего тезис Гераклита «в одну и ту же реку нельзя войти дважды, ибо на входящего текут все новые воды» в утверждение, что этого нельзя сделать даже «однажды»: при этом исчезает всякое общее, существенное, повторяющееся, объединяющее мир в «единство многообразного», происходит «рас–падение» мира. При таких условиях невозможно и познание мира, который подобно птице феникс ускользает от познания его человеком. Проблема познания процесса приобретает вид согласования с движением мира изменение наших представлений (чувственных и понятийных) в соответствии с подчинением его принципу адекватного воспроизведения, отражения нашими представлениями «гибкости» процесса бытия, ибо последнее существует «само по себе», а наши представления – в зависимости от него, распространяясь на его движение. Должна быть «отсечена», элиминирована такая «гибкость» понятий, которая не обусловлена «гибкостью» процесса бытия. Ведь ясно, что если мы обнаружили «гибкость» в природе наших представлений, то она может быть использована человеком как объективно, с целью установления истины, соответствия понятий «самому» бытию-как-процессу, но может быть использована и в иных, внепознавательных целях, которые может преследовать человек и которые вносят «возмущения» в познавательный процесс, утрачивающий при этом свою сущность, стремление к адекватности процессу. Приходится учитывать, что не всегда и не всякий человек онтогносеологическую цель ставит выше житейских, повседневных и/или идеологических интересов, что последние могут подталкивать его к отходу от истинно философской ориентации. На этом пути возникают разного рода софистические уловки и ухищрения, когда «гибкость понятий» начинает применяться не «объективно», а «субъективно», вплоть до прямого сокрытия или искажения истины, дезинформации; как бы они ни маскировались под стремление к объективности у разного рода «симулянтов», творящих *симулякры*.

Формальная всеобщность определения движения долгое время создавала

видимость необходимости и достаточности категории движения для описания процесса. Такое положение не могло продолжаться вечно: нужно было объяснить процесс происхождения, *возникновения* человека в мире, значит, «принадлежность» самого человека мирозданию, его закономерному движению. Имплицитно такая проблема присутствует уже в подходе Анаксимена, пытающегося объяснить то, как из субстанциально «подлежащего» субъекта движения возникает многообразие мировых явлений, до того «таившихся», «скрывавшихся» в мировом «первоначале», оставаясь в чисто «потенциальном» состоянии; у Гегеля это привело к раскрытию процесса перехода от субстанции к субъекту. Продумывание этой стороны дела приводит к необходимости выработки концепции универсального развития, в ходе которого возникают все более *сложные* формы бытия и движения, качественно различные между собой, но в итоге приводящие к появлению человека, ибо человек не мог появиться «прямо» из субстанциально «подлежащего» субъекта, в результате «движения». Чтобы он мог появиться в мире, прежде должны были возникнуть более простые категориально различные формы бытия и движения, в частности, явления живой материи, растения и животные. Вместе с этим возникает проблема *соотношения категорий движения и развития*.

В движении заключается «единство» всего сущего, развитие демонстрирует их «различие», что приводит к их противопоставлению, различной интерпретации вопроса об их статусе. В.И. Свидерский отдавал приоритет категории движения как соразмерной категории материи, характеризующей ее способ существования; развитие он признавал частным случаем движения¹, проявлением «всякого изменения». Противоположную позицию отстаивал В.В. Орлов: развитие выражает универсальный способ существования, охватывая собой самые различные изменения как проявления универсального процесса развития материи, или «единого закономерного

¹ Свидерский В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М.: Мысль, 1965. Гл. IV/

мирового процесса»¹. Впрочем, *различие* и даже *противоположность* категорий движения и развития не исключают их *единства*². В *единстве* движения и развития ведущая роль принадлежит развитию, без которого движение не обрело бы направленности изменений, не было бы перехода к человеку, значит, к деятельности, к собственно историческому бытию как бытию человека. *Единство* достижимо двумя путями. Во-первых, при обращении внимания на движение (изменение) самого развития, во-вторых, на развитие самого движения (изменения). В философии стали говорить об «изменении изменения», об «эволюции (самой) эволюции»³, фиксируя внимание на проблеме изменяемости *законов органической эволюции*. Видимо, этот смысл впервые получил категориальное выражение в гегелевском «отрицании отрицания»⁴. Представляется, что объединение категорий движения и развития в единую концепцию обеспечивает восхождение от абстрактного изображения движения к исторически-конкретному наполнению процесса «цепи развития»⁵, где *человек-как-субъект* занимает высшую ступень. Концепция универсального развития есть выход за пределы учения о движении как философии «всеобщего равенства всего сущего». Она высваивает ту направленность изменений, которая объясняет возникновение категориально разнокачественных форм процесса бытия, где каждая из них занимает свою собственную нишу, в ряду которых человек есть высшая форма, будучи наверху универсального развития. В *движении* единством противоположностей выступают устойчивость и изменчивость при ведущей роли изменчивости, в *развитии* – прогресс и регресс, восхождение и нисхождение при ведущей роли восхождения, прогресса, в *категории деятельности* – единство продуктивной, творческой и репродуктивной деятельности при ведущей роли творчества. Это положение философии соответствует данным научного познания, которая

¹ Напр.: Орлов В.В. Человек, мир, мировоззрение. М.: Молодая гвардия, 1985.

² Подступы к такому, обобщающему анализу соотношения категорий бытия-как-процесса можно найти в книге: Белик А.П. Социальная форма движения. Явления и сущность. М.: Наука, 1982. С. 22.

³ См.: 1. Завадский К.М., Колчинский Э.И. Эволюция эволюции: историко-критические очерки проблемы. Л.: Изд-во ЛГУ, 1977; 2. Докторская диссертацию: Колчинский Э.И. Философско-методологический анализ проблемы «эволюции эволюции» – дисс. на соиск. уч. ст. доктора филос. наук. Л.: ЛГУ, 1986.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики. В трех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1970. С. 163, 188, 194, 196, 200—211 и др.

⁵ Белик А.П. Социальная форма движения. Явления и сущность. М.: Наука, 1982.

подтверждает его эмпирически, экспериментально, принимая его внутрь теоретических построений науки.

Развитие и деятельность четко различает, например, Ст. Лем, критически обсуждая суть «Эволюции» и противопоставляя ее человеческой «Технологии», то есть деятельности, в которой сразу важное место занимает Разум (Мозг), тогда как в эволюции он появляется лишь в конце, не принимая участия во всем предшествовавшем процессе «развития», складывающегося из восхождения и нисхождения, с доминированием «прогресса». «Под «прогрессом» мы понимаем, следуя Дж. Хаксли, такую форму, которая не только доминирует благодаря своей организации над существовавшими до нее, но представляет собой также потенциальный переход к дальнейшим этапам развития»¹. Критическое отношение к «эволюции», в которой Ст. Лем подмечает многочисленные просчеты, выражается термином «пасквиль». Например, говорится о слабостях эволюции по «строительному материалу», ограничению во времени². «Мы хотим быть конструкторами более совершенными, чем она (эволюция – *М.П.*), и должны поэтому остерегаться повторения ее ошибок»³. Например, предлагается «усовершенствование» или «реконструкция человека», перестраивание его организма, замена отдельных функций и параметров, встраивание в него новых, что не будет вести к какой-то его роботизации. Речь идет об «автоэволюционной» потенции, возможности для человека земного. Адаптация человека к космосу требует уже более коренной переделки его организма, например, удаления системы пищеварения и т.д., вплоть до переделки биохимизма, конструирования различных «человеческих типов» с отказом от универсальности человека «по образу и подобию специализации муравьев»⁴. Вопросы участия самой личности Ст. Лем, как правило, не затрагивает. Представления о данных проблемах, соответствующие не 1960-ым, а 2000-ым годам предлагает С. Переслегин⁵.

¹ Лем Ст. Пасквиль на эволюцию // Лем Ст. Сумма технологии М.: АСТ, СПб: TerraFantstica. 2002. С. 519.

² Там же. С. 520-521.

³ Там же. С. 523.

⁴ Там же. С. 527-529.

⁵ Там же. С. 662-668.

Деятельность есть изменение, в которую «вошла» человеческая цель, которую он преследует. Когда цель входит в изменение и/или развитие, они качественно преобразуются и становятся деятельностью. Поэтому деятельность определяют как целеполагающий процесс, преодолевающий «голое изменение» (подчиняющееся действию объективных законов), дополняющий его человеческими целями, активностью замыслов по их реализации, предполагающий отбор средств реализации, поиск путей целевоплощения, решимость действовать, волю. В деятельности развитие низводится до абстрактной стороны, без которой деятельность не существует, но к которой она не сводится – так же, как развитие не сводится к «простому» изменению. Не случайно говорят, что *человеческая история есть деятельность людей, преследующих свои цели; использование категории деятельности за границами характеристики специфически человеческого процесса бытия размывает ее строгое содержание.*

Положение «человек есть высшая форма процессуальности (реальности)» играет в онтологии и в теории познания принципиальное значение, не являясь случайным положением. Как показал Э.В. Ильенков, такое положение человека в мире является условием познания им явлений мироздания: существование какой-либо формы реальности, более высокой, чем познающий субъект, которая была бы к нему в таком же отношении, в каком находится, скажем, физический процесс к биологическому, означало бы, что подобная «высшая реальность» выходит за пределы доступности, познаваемости, за пределы меры объекта и субъекта, за пределы «миропонимания»¹. О непреодолимых трудностях такой «логики» свидетельствуют также работы К.Э. Циолковского, поскольку он допускает религиозный ход рассуждений, выходя за пределы мировоззренческого, человекомирного отношения в сферу трансцендентного; отрицательный опыт значим здесь не менее положительного².

¹ Ильенков Э.В. Космология духа // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991. С. 415-436.

² Циолковский К.Э. Очерки о Вселенной. Изд. 2-ое, доп. Калуга: Золотая аллея. 2001.

Далее, если мировоззренчески неверно односторонне созерцательное представление о процессе бытия, то столь же ошибочны и представления о полной зависимости его от активности субъекта. Идет ли речь о человеке, или о боге, как в философии русского космизма. Например, Н.Ф. Федоров ввел принцип космократии, противоположный космократизму Гераклита, у которого он означал доминирование космоса по отношению к человеку. Критикуя созерцательный тип мироотношения, Н.Ф. Федоров утверждал абсолютное господство человека над всем космосом, радикально переинтерпретировав смысл «космократии»¹. Такая философия, восходя к точке зрения И. Фихте², ныне приобрела мировой характер, например, в концепциях *конструктивизма*, отвергающих первичность бытия. Примером служит позиция Бенно Хюбнера (порой рассматриваемого как ученика М. Хайдеггера). В отличие от М. Хайдеггера Бенно Хюбнер категорично отрицает концепцию бытия, трактуя ее как проявление человеческого сумасшествия³. Такого рода подходы (модели) есть попытки самоутверждения человека как *субъекта-без-бытия* в качестве особого конструкта *субъекта-субстанции*. Присущий им *активизм* претендует выйти за границы постановки и *разумного* решения основного вопроса философии, прежде всего ее первой, онтологической стороны. Как известно, идеализм пытался и до сих пор пытается выдать сознание за аналогичное образование в виде субъекта-субстанции. Ныне на подобный статус нередко претендует человек, вооружающийся достижениями науки и техники, приспособляющийся их на службу радикальному конструктивизму. Он ни теоретически, ни практически не считается с процессом бытия, во всем признавая лишь *материал* для своей деятельности, значит, отвергая *субстанциальность* бытия и его диалектику с позиций метафизики в гегелевском смысле слова.

¹ См.: Федоров Н.Ф. Собрание сочинений в четырех томах. М.: «Прогресс-Традиция», 1995-1999; Муравьев В.Н. Овладение временем. Избр. философские и публицистические произведения. М.: РОССПЭН, 1998.

² См.: Хряпченкова И.Н. Человек в искусственной среде: достижения и утраты. Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2003. С. 27-45.

³ Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. СПб.: Академия исследования культуры, 2011.

Такой подход к процессу бытия, согласно М. Хайдеггеру¹, вырос из «технэ» Платона и Аристотеля. Отмечу, что их подход отличается от *народного* «технэ», *непосредственно вплетенного* в бытие и его изменение. М. Хайдеггер предлагает возродить его. «Технэ» Платона и Аристотеля не признает таких «ограничений», стремится освободиться от них, чтобы распространить технократические формы мышления и действия вообще на всю действительность, отдав ее «в руки» деятельности, творчества или игры (в отечественной литературе позиции радикального конструктивизма занимал, например, Г.П. Щедровицкий²). Платон, рассматривая соотношение бытия и процесса, приходит к утверждению, что «бытие в себе» «либо неизменно, либо его нет»³. У Платона «генезис Идеи непосредственно связывается с проблематикой изменения. Идея есть нечто вроде его обратной стороны. Она происходит из недостатка, из необходимости его восполнения. Будучи абсолютной, недоказуемой и недоказанной, Идея с самого начала обладает всеми признаками объекта веры», появляясь «в конце «Кратила»⁴. Платон приходит к выводу о невозможности дать «сущему самому по себе», «хоть какое-то имя, если бы оно постоянно ускользало, то есть было бы то тем, то другим», ведь «тогда, когда мы о нем говорим, оно уже становилось бы другим», «ускользало бы», «переставало бы быть тем, чем оно было». И разве «могло бы существовать это бытие, если оно никогда не задерживается в одном и том же состоянии»? «А если оно постоянно пребывает в одном и том же состоянии, если оно вечно тождественно самому себе, как оно могло бы меняться, или двигаться, ни в чем не отдаляясь от своей *формы*?». Точно также доказывается им, пишет Андре-Жан Фестюжьер, что «в основе познания лежит тождественность *эйдоса*. Она лежит в основе познания двояким образом, ибо познание требует двоякой устойчивости: в *эйдосе* познаваемого объекта и в *эйдосе* самого познания. Действительно, как уловить изменяющийся объект? В

¹ Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М.: Академический проект, 2007.

² Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Школа Культурной Политики, 1995; Проблемы методологии системного исследования. М., 1964; Организационно-деятельностная игра...//Нововведения в организациях. Труды семинаров ВНИИСИ. М., 1983.

³ Фестюжьер Андре-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб.: Наука, 2009. С. 81.

⁴ Фестюжьер Андре-Жан. Ук. соч. С. 77.

тот самый момент, когда его настигают, он становится иным, отличным от прежнего, так что узнать, каков он или в каком состоянии пребывает, невозможно. Нельзя постичь то, в чем нет постоянства. Те же трудности возникают со стороны познания: если то самое, чем является познание, никогда не выходит за пределы своего бытия как познания, оно вечно остается познанием, мы не перестаем познавать. Если же изменится сама форма познания, она изменится в форму чего-то другого, и знания больше не будет. И (если – М.П.) форма познания будет меняться постоянно, то познания не будет никогда, и согласно этому рассуждению больше не будет ни того, что должно познавать, ни предмета познания»¹. Как видно, Платон *рассуждает не как Гераклит, но как Кратил*², он «не ладит» с диалектикой единства устойчивости и изменчивости в содержании движения, впадая, вслед за Кратилом, в релятивизм, но предлагает «простое», чисто альтернативное релятивизму решение³.

Для Платона «реальность Идей – непреложная истина». «Можно ли говорить, что они обладают онтологическим статусом? И если да, то на каком основании им этот статус приписывать?». По словам А.-Ж. Фестюжьера, это «не нужно доказывать» и «доказать нельзя. В каком-то смысле» это «становится предметом веры», «реальность Идей принимают без единого возражения», «сделав допущение, что познание» «необходимым образом» предполагает такую реальность идей⁴, гарантированную, так сказать, их *неизменностью*. А.-Ж. Фестюжьер считает, что Платон заимствовал эти рассуждения у «Парменида, и можно с уверенностью сказать, что метафизическую природу Идеи он воспринял, скорее, от элеата, нежели от своего учителя (Сократа – М.П.). Каким бы образом он ни познакомился с поэмой «О природе» <...> в ней Платон столкнулся с формальными положениями, утверждающими, что познание необходимым образом приводит

¹ Фестюжьер Андре-Жан. Ук. соч. С. 77-82.

² Фестюжьер Андре-Жан. Ук. соч. С. 78.

³ Фестюжьер Андре-Жан. Ук. соч. С. 94-105.

⁴ Фестюжьер Андре-Жан. Ук. соч. С. 100.

к Сущему, и что Сущее должно быть неподвижным»¹. И «задача философа сводилась им к различению Сущего, поскольку в силу своей неизменности оно – объект познания в наивысшей степени. Как же тогда он мог отказать этому объекту в существовании?»². «Нужно отворотиться всей душой от всего становящегося», чтобы «выдержать созерцание бытия и того, что в нем всего ярче»³. Ныне активистская позиция перекечевала из теории в область практики, следствием чего становится деятельность, порождающая современный глобальный кризис.

«Новую путеводную нить онтологической экспликации»⁴ процессуальности предложил Х.-М. Гадамер. Речь об «игре», которую он стремился освободить «от субъективного значения». Играющий знает, что игра происходит «в мире, определяемом серьезностью цели». Игра – «это совершение движения как такового», оно «как будто лишено субстрата», а «Хейзинга нашел игровой момент во всей культуре в целом»⁵. В самом деле, без понятия игры вряд ли возможно представить себе способ существования детей, которые именно посредством игровой деятельности встраивают себя в мир будущей, взрослой деятельности. Понятие игры способно фиксировать и обратный процесс, выпадение, отчуждение людей – детей и взрослых – из такого мира. Известно, что «игротворческая зависимость» в форме наркозависимости, зависимости от картежных и тому подобных «азартных игр», приводит к выпадению человека из нормальной жизни, оборачивается для него настоящей катастрофой. Как видно, игра двойственна, она может быть «продолжением и дополнением» изменения и развития бытия, которое породило человека, через посредство которого оно способно развивать себя дальше еще более, либо, напротив, вести к «забвению бытия» и его

¹ Фестюжьер Андре-Жан. Ук. соч. С. 103.

² Фестюжьер Андре-Жан. Ук. соч. С. 104.

³ Фестюжьер Андре-Жан. Ук. соч. С. 107.

⁴ Гадамер Х.-М. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 147-174.

⁵ Гадамер Х.-М. Ук. соч. С. 148-150.

собственной историчности, приводя к элиминации, «выбраковке самого человека» из мира бытия¹.

4. Глобализация и «конец истории». Сегодня, в условиях глобализации ведущим противоречием-проблемой становится спор между сторонниками *конца истории*, которая якобы навсегда окажется историей капитализма, где будут иметь место исключительно «количественные изменения» к лучшему, но никогда не будет коренного, качественного преобразования, ведущего к за(с)мене капитализма (*к преодолению социальных антагонизмов*), и противниками такой позиции, сторонников ведущей роли качественных перемен. Это спор между защитниками «предыстории» и «истории», о чем уже говорилось в связи с различиями между западными и восточными интерпретациями диалектики. Первая концепция впервые фактически высказана К. Поппером², вторая – К. Марксом. Сегодня этот спор по-прежнему находится в центре философско-мировоззренческих и конкретно-научных исследований³.

В контексте проблемы глобализации и «конца истории» есть смысл вернуться к вопросу о возможности выражения собственно исторического, то есть социального бытия человека с помощью понятия жизни. Тем более, что в философии возникло целое направление с одноименным названием. Здесь нужно отметить следующее. В своем *рациональном виде* понятие жизни по объему охватывает не только жизнь человека как социального существа, но все «живое вещество», используя выражение В.И. Вернадского. Оно не заостряет внимание на специфике человеческого способа существования, *отличии* от мира животных. Преодолевая эту тенденцию, В.И. Вернадский, например, предложил идею концепции перехода от биосферы к ноосфере. Он ввел

¹ Шимельфениг О.В. Живая Вселенная. Сюжетно-игровая картина мира. XXI век: «Самозавет» или «Самоапокалипсис»: Научное издание. Саратов, 2005. С. 525.

² Поппер К. Открытое общество и его враги: в двух томах. М.: Феникс, 1992.

³ Бuzгалин А.В., Колганов А.И. Глобальный капитал: в двух томах. Изд. 3-е, испр. и суц. доп. М.: ЛЕНАНД, 2015; Овчарова Е.В. Творчество как модальность социального блага в социальных проектах/Мировоззренческая парадигма в философии: Модусы и модальности теоретические и практические. Монография/ Под ред. Проф. М.М. Прохорова. Нижний Новгород: Изд-во НФ МЭСИ, 2014; Неравенство доходов и экономический рост: стратегии выхода из кризиса / Под редакцией А. Бuzгалина, Р. Трауб-Мерца, М. Воейкова. М: Культурная революция, 2014. 406 с.

дополнительные представления, которые схватывали указанное качественное различие, чтобы выразить специфически человеческую историю как деятельность людей, преследующих свои собственные цели. В отличие от животных, чья жизнь детерминирована не преследуемой целью, но той или иной природной «нишей».

У Маркса, согласно В.С. Библеру, истинным субъектом истории является *деятельность* человека, а сам человек определен через *эту деятельность, которую он осуществляет*¹. Это, во-первых. Во-вторых, если говорить непосредственно о «философии жизни», нужно отметить *иррационалистический* характер этого направления. Философия жизни изменяет классическим онтологическим идеям историчности бытия, сложившимся в конце XIX столетия и существующим доныне. Согласно А. Шопенгауэру – одним из первых, вставших на путь «жизненного» пересмотра природы человеческой истории, – в мире нет места для разума и разумной цели, в нем есть лишь лишенная разума «воля», *широко* понимаемый «порыв»; в мире животных это есть стремление к сохранению жизни; в физическом мире это есть притяжение, тяготение, магнетизм; в обществе – аналогичная (=алогичная – М.П.) воля государств, рас, народов, отдельных людей. Будучи безосновной и беспричинной, она выступает в форме аффектов или страстей – властолюбия, мстительности, половой распущенности, называемой любовью, и т.п. *(Как видно, такая трактовка вступает в противоречие, например, с традицией «дао любви», о которой говорилось выше, в которой сознанию отводилась важная роль в обеспечении гармонии противоположных начал «инь» и «ян» на уровне человеческого поведения. Она словно оправдывает мнение Ю. Евсеева о различии западной и восточной трактовок диалектики, учения о бытии-как-процессе – М.П.)*. Воля как основа мира *неразумна*, как неразумен и весь мир; в результате история лишается смысла, в тупик заводится наука, ибо она пытается обосновать мир из законов разума. Ведь мир не стал, заявляет А. Шопенгауэр, лучше из-за развития науки и техники, которые представляются

¹ Библер В.С. Самостоянье человека. Кемерово: Алеф, 1993. С. 23-24.

злом. Смысл жизни состоит в понимании того, что мир есть скорбь. Жизнь людей в целом есть безнадежное длительное угасание и горе. Человек может прожить достойно, если он искоренит в себе «волю к жизни», устранит эффекты, порожденные волей, придаст своей жизни иной смысл, избавится от «воли к жизни». А. Шопенгауэр приходит к отрицанию морального прогресса, возможности построения разумно устроенного общества. Разработку иррационализма продолжил Ф. Ницше. (*По Ф. Ницше, мир есть жизнь, другого мира нет, и в нем действует слепая воля, а на человеческом уровне она является себя как «воля к власти». Человек выделяет себя из животного мира – в формах искусства, морали, религии, стремится к истине, хотя истины нет вовсе. Он продолжает разрабатывать негативную диалектику.*), отрицая собственно историческое бытие человека, способом существования которого выступает деятельность и соответствующая ей совокупность всех общественных отношений, что определяет социальный характер¹ собственно человеческой жизни, истории и ее направленность.

Более прав, как представляется, В.М. Межуев, который писал, что материя в этом аспекте «не только первична, но прежде всего практична... и потому человекна», что «она существует не вне человека, а и есть человек в его предметных выражениях и воплощениях»². Добавлю важное уточнение: не всякая человеческая, но только *человечная* практика выявляет истинно «человеческий характер материи, действительности», процесс становления, «изменения и развития ее человеком». В этом состоит *глубинное* значение открытия *связи истории с бытием*. Эту мысль можно обнаружить уже у Сократа, открывателя разума, который он связал с благом.

¹ Прохоров М.М. Социальность мышления и ее негация// NB: Филология: научные исследования — 2013. - № 4(12). - С.324-334. DOI: 10.7256/2305-6177.2013.4.10086 URL: http://e-notabene.ru/fr/article_113.html Его же: Необходимость системного изменения российского культурного пространства// NB: Философские исследования. — 2014. - № 6. - С.49-156. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.6. 12389. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_12389.html; Его же: Социальная динамика и современность// Человек и общество в противоречиях и согласии. Сборник научных трудов по материалам научно-практической конференции Н. Новгород: Гладкова О.В., 2014. С. 93-100.

² Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность//Философское сознание: драматизм обновления. М.: Политиздат, 1991. С. 286-287.

Философия жизни¹ предложила 1) изучение жизни отдельного человека в сравнении с задачами изучения больших человеческих общностей (классов, народов, наций, этносов и т.п.); 2) сдвига от свободного и разумного человека, способного кардинально переделать природу и общество и себя лично, к человеку, жестко детерминированному экономикой, политикой, религией и т.п. 3) обнаружила не только «сознание», но «подсознание» и «бессознательное», которые стали центром внимания; 4) сознание, разум отдельного человека и общественное сознание есть не независимые структуры, но объекты манипуляции со стороны различных сил, таких, как государство, партии, авторитеты, включая иррациональные силы (масоны, маги, тайные ордена и т.п.); 5) наличие двух непересекающихся направлений человеческого знания – философского и научного. Соответственно этому в эпоху постмодернизма, с одной стороны, продолжают существовать идеалы «классической философии» (например, в идеях «технотронного» и «постиндустриального» общества), с другой стороны, большой удельный вес приобретают идеи антигуманистической сущности науки. И это может привести, полагает В.П. Кохановский, к физической гибели мира в огне ядерного взрыва или его деградации путем промывания мозгов средствами современной электронной техники коммуникации и тотального контроля над огромными массами людей, что стало доступно благодаря достижениям современной науки. Фактически здесь во весь рост встают противоречия позитивной (классической) диалектики и диалектики негативной. По сути в эпоху глобализации следует говорить о возникновении новой исторической формы метафизики, возникшей уже в конце XX столетия; о появлении новой исторической формы противостояния диалектики (классической диалектики) и метафизики (диалектики негативной). Эти новые формы скрывают в себе противоречия «второго осевого времени»² человеческой истории. Мало констатировать пороки современной истории, что традиционно делали представители буржуазной мысли. Не менее важно

¹ Ватин И. В., Давидович В. Е., Жаров Л. В., Золотухина Е. В., Кохановский В. П., Матяш Т. П., Несмеянов Е. Е., Яковлев В. П., Философия. Ростов-на-Дону: Ихтик, 2003. С. 50-52.

² Прохоров М.М. Философские основания мировоззрения постнеклассической эпохи. В 3 частях, Ч. 2. Противоречия второго осевого времени. Н. Новгород: Изд-во НФ МЭСИ, 2015. 210 с.

отыскивать пути выхода «за» границы доминирования начал буржуазного общества, не оставаясь на позициях его частичного усовершенствования, «количественных изменений»¹. Нужен анализ возможностей коренного, «качественного изменения», взаимоотношения с «количественными переменами». Ради преодоления антагонизмов в общественной жизни.

Ст. Лем писал, что «борьба США с Советским Союзом закончилась (хотя и не на 100%). Однако не столь однозначно обстоит дело с предсказаниями Фрэнсиса Фукуямы, который уверял, что, поскольку рыночный капитализм и демократия победили, теперь будет всегда одно и то же, то есть скучно. Все не так просто: я убежден, что СКУЧНО не будет НИКОГДА»². Говоря о нынешнем моменте, он считает, что «благодаря Интернету глупости и бредни могут распространяться молниеносно», что «СВЯЗЬ есть все, а РАЗУМ – ничто», что «мы находимся в положении мага-чернокнижника, вызвавшего силы, которыми мы не в состоянии овладеть»³. Наверное, потому, что как писал английский драматург Джон Осборн, «компьютер является логическим продолжением развития человека: интеллект без морали». А Ст. Лем метко дополняет, что при этом действует принцип «Догнать и перегнать жизненные процессы» (из которых постоянно элиминируют ведущую «моральную сторону» – МП) в силу чего «действительность» становится не только «многообещающей», но и «угрожающей»⁴, своей «меркантильной и коммерческой «стороной», не только обычной «для рекламы», но проникающей даже в науку в виде разного рода «фальсификаций»⁵. И «то, что для нас лучшее, – с грустью констатирует Ст. Лем, – не всегда удастся постичь и использовать на нашем пути»⁶. «Очень много достижений, особенно научных, свидетельствует о том, что общая стоимость действий, способствующих жизни, будет расти с течением времени, очевидно, с ускорением, из-за чего может прийти до жесткого, но и рационального расслоения человеческих масс на

¹ Например: Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: «Ермак», 2004. С. 80-101.

² Лем Ст. Прогрессия зла // Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 526.

³ Лем Ст. Digitalitis // Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 527-529.

⁴ Лем Ст. Дилеммы // Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 583.

⁵ Там же. С. 596.

⁶ Лем Ст. Космические цивилизации // Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 602.

верхушку, которая усовершенствует и продлит свою жизнь, и на огромную часть остальных влачащих существование по-старому»¹. Разумеется, если принять «условие Ст. Лема»: Ст. Лем пишет об «их согласии на добровольное принуждение, и вместе с тем заговаривание масс (преимущественно скучающих) обещаниями светлого будущего, чары которого будут прямо пропорциональны количеству ретрансляторов, программ, кабелей», что указывает «на прибыль», на «всеобщее господство идеи потребления»², которые доминируют в общественной жизни, по(с)раженной экономизмом. Не случайно, Ст. Лем вводит понятия «интеллект», «разум» и «мудрость», которой «присуща намного большая доза надежной доброжелательности, означающей моральные ценности, гибкое постоянство мнений и суждений»³. С другой стороны, он признает, что «потерпевший» не вправе обжаловать действие, «совершенное с его согласия» – «Volenti non fit iniuria»⁴. А ведь такое «согласие» может оказаться согласием «под принуждением»! И оно может, *должно быть* дезавуировано, как «согласие под пыткой».

Попытки абстрагироваться от этой проблемы антагонистических противоречий приводят к абстрактному рассмотрению, например, проблемы конфликтов. Политологи давно рассматривали политические отношения в категориях «друг-враг». При этом нередко утверждается что «законченное выражение» это «нашло» марксизме и национал-социализме, которые возвели это «в статус универсального принципа, лежащего в основе всех без исключения общественно-исторических и социально-политических феноменов и процессов»⁵. А ведь марксизм не распространял это положение на первобытное общество, соотнося государство, «мир политического» с антагонистическими обществами, тогда как наши авторы «натягивают» его и на первобытное общество, не отличая «политическое» от «социального»,

¹ Лем Ст. Пришествие третьего тысячелетия // Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 674.

² Лем Ст. Интеллект – случайность или неизбежность // Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 651.

³ Лем Ст. Молох М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 639.

⁴ Лем Ст. Голем XIV // Лем Ст. Библиотека XXI века. М.: АСТ, 2002. С. 366.

⁵ Гаджиев К.С., Примова Э.Н. Политология. М.: Инфра, 2015. С. 24-25.

рассуждая с позиций некоей их «синкретичности»¹. Это приводит, во-первых, к искажению природы античного «полиса»² и, во-вторых, к абстракту современного «политического», ибо создает *видимость* того, что в условиях доминирования частичных улучшений «политика» способна якобы находить пути и средства разрешения, возникающих в человеческом сообществе конфликтов, примирения и совмещения различных (*но без решения антагонистических противоречий* – М.П.) интересов всех членов общества. Авторы игнорируют метод восхождения от абстрактного к конкретному, который предполагает учет как количественных, так и коренных, качественных преобразований общественной жизни. Они рассуждают позитивистски, абстрактно: «Главная функция политического состоит в том, чтобы обеспечить единство общества, разделенного на разнородные (*не проникая в характер противоречивости «разнородности»* – М.П.) группы, слои, классы. В сущности, общество едино в качестве политического сообщества. Политическое играет интегративную и интегрирующую роль»³. Это приводит к абсолютизации «политического», которое начинает подчинять себе «общественное». На деле «политическое» всегда является подчиненным аспектом *конкретно-исторического* «общества». Первобытное общество, например, существовало вне политической, государственной формы его организации. Не будет ли оно, общество, существовать подобным образом и в будущем, *преодолев* антагонистические противоречия?

Глава 2.

Ж. БАТАЙ О ДИАЛЕКТИКЕ

Как показано в первой главе диалектика раскрывает процессуальный характер бытия. В данной главе нас интересует интерпретация диалектики, которую можно обнаружить в постмодернистской философии Ж. Батая. Он

¹Гаджиев К.С., Примова Э.Н. Ук. соч. С. 18, 26.

²Гаджиев К.С., Примова Э.Н. Ук. соч. С. 16.

³Гаджиев К.С., Примова Э.Н. Ук. соч. С. 26.

формулирует свое понимание в процессе анализа гегелевской диалектики, в которой обнаруживается известная ограниченность. Эта ограниченность связана с идеалистической ограниченностью гегелевского способа мышления.

Согласно Гегелю «... если человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен. Он должен принять условия, поставленные ему этим миром, и от их неподатливости отвоевать то, что он хочет иметь для самого себя. Но человек обыкновенно считает, что только нужда заставляет его приспособляться к этому миру. В действительности же это единство с миром должно быть познано не как вынужденное, но как отношение разумное»¹. Соответствующее знание, превратившись в действие человечества, движет действительность вперед, путем восхождения, действует против нисхождения².

Представители философии постмодернизма так не считают. Они обнаруживают его уже в «Феноменологии духа Гегеля», которую прочитывают в духе не позитивной, а негативной диалектики. Это обстоятельство нуждается в специальном исследовании, которому и будет посвящена данная глава.

Логично утверждать, что ограниченность «всего способа мышления» у Гегеля состоит в отстаиваемом им идеализме. Не случайно, К. Маркс писал о мистике гегелевской диалектики, от которой он освобождает ее, воссоединяя диалектику с материализмом. В чем суть такого воссоединения? Она состоит в адекватном воспроизведении действительности, которая коррелирует данным научного познания. Естествознание доказало, что в рамках природного мира имеет место восходящее развитие, а в животном мире происходит цефализация. И этому процессу вполне соответствует, коррелирует с ним процесс гуманизации, очеловечивания, происходящий в человеческом обществе. Тем самым цефализация в природе и очеловечивание в истории людей есть звенья единой цепи восходящего развития бытия, складывающегося из развития природы, переходящее в развитие сообщества людей. Разумеется, не все

¹ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977, с. 89.

² Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977, с. 90.

философы были согласны с этим. Например, К. Ясперс фактически своей идеей осевого времени признавал «оразумление» человека, аналогичное процессу цефализации в эволюции животного мира. Однако обсуждая проблему второго осевого времени, К. Ясперс отказался соединить свое «оразумление», представленное в особенности появлением и развитием науки и техники, ведущим трендом очеловечивания, заняв здесь позицию пессимизма. Впрочем, он был не одинок. Его взгляды словно продолжали размышления Ж.-Ж. Руссо в ответ на вопрос Дижонской Академии наук о том, «способствовало ли возрождение наук и искусств очищению нравов». Как известно, его ответ оказался отрицательным. Поэтому Руссо и призвал не идти вперед, а выдвинул программу попятного движения к природе, а в природе мы и имеем дело лишь с цефализацией, которой соответствует только процесс «оразумления», но без гуманизации, очеловечивания, если переводить разговор в контекст этой терминологии. Такая позиция явно отличается, например, от концепции Сократа, который не только стал открывателем в психике людей слоя собственно человеческого разума, но и автором концепции соединения его с человечностью, нравственным измерением, что вылилось в разработку не просто рационализма, но этического рационализма, и не просто в разработку этики, но рационалистической этики.

Совершенно иной предстает картина эволюции людей с позиций идеалистического подхода, на что указывает, в частности, Ж. Батай, когда обращается к характеристике собственно гегелевской диалектики как диалектики идеалистической. В самом деле, в заметках «Из «Внутреннего опыта»¹ Ж. Батай (нас не интересует, что здесь принадлежит собственно Ж. Батаю, а что – А. Кожеву [под влиянием (идей о смерти у Гегеля) которого он находился]) в разделе III, посвященном Гегелю, пишет, что у Гегеля «был тон раздражительного зазнайки» (имеется ввиду претензия Гегеля на поистине божественное, абсолютное знание, в котором содержится ответ буквально «на все вопросы»; сам же Ж. Батай полагает, что такая позиция «оставляет нас, в

¹ Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994, с. 225-224.

конце концов, в незнании, что существование мира не может никоим образом перестать быть непостижимым, что никакое научное (ни вообще дискурсивное) знание ничего не может тут поделать, и «дух оспаривания» наконец формулирует свое последнее утверждение: «Я знаю лишь одно: что человек никогда ничего не узнает»¹; Ж. Батай называет позицию абсолютного знания или знания абсолюта Гегеля «вершиной позитивного сознания»^{2,3} – М.П.), но на портрете Гегеля «в старости» «мне видится изнеможение, ужас быть в средоточии мира – ужас быть Богом. Гегель в ту пору, когда система замкнулась, думал целых два года, что сходит с ума; возможно, ему стало страшно, что он принял зло – которое (идеалистическая – М.П.) система (в отличие от метода, диалектического метода, метода развития, а не деградации, тут и обнаруживается противоречие между системой и методом у Гегеля – М.П.) оправдывает и делает необходимым; или, возможно, связав свою уверенность в том, что достиг абсолютного знания, с завершением истории – с переходом существования к состоянию пустой монотонности, он узрел в самом глубинном смысле, что становится мертвым». Ж. Батай полагает, что Гегель «должен был искать убежища» в «тщетной попытке уравнищенности и

¹ Там же. С. 237.

² Там же. С. 241.

³ Сам Ж. Батай следующим образом обосновывает свое положение: «Есть в рассудке слепое пятно, которое напоминает о структуре глаза. Как в рассудке, так и в глазе различить его можно только с большим трудом. Однако если слепое пятно глаза не влияет на сам глаз, природа рассудка требует, чтобы слепое пятно в нем имело больший смысл, чем сам рассудок. Когда рассудок подчинен действию, слепое пятно влияет на него так же мало, как на глаз. Но когда мы видим в рассудке самого человека, то есть разведывание самого человека, пятно поглощает наше внимание: уже не пятно теряется в познании, а познание теряется в нем («пятно» Ж. Батай есть символ негативной диалектики, применительно к знанию и познанию – М.П.). Таким образом, существование замыкает круг, но оно не смогло бы сделать этого, не включив него и ночь (это – новый символ все той же негативной диалектики – М.П.), из которой оно выступает (в позитивный момент диалектики – М.П.) лишь затем, чтобы вернуться в нее» (как видно, согласно Ж. Батаю, позитивная диалектика есть лишь несuverенная часть, часть негативной диалектики – М.П.). Поскольку оно шло от неизвестного к известному, ему следует низвергнуться с вершины и вернуться к неизвестному... Под конец существование обнаруживает слепое пятно в рассудке и полностью поглощается им. Иначе и не могло бы быть, если только не представится в каком-то пункте возможности покоя. Но ничего подобного: пребывает только беспокойное круговое движение – которое не исчерпывает себя в экстазе, а возобновляется в нем.

Крайняя возможность. Возможность того, что незнание опять станет знанием. Я буду разведывать ночь! Да нет, это ночь (негативной диалектики – М.П.) исследует меня. Смерть умиротворяет жажду не знания... даже внутри завершенного (безостановочного) круга незнание есть цель, а знание – средство. Когда оно начинает читать себя целью, знание гибнет в слепом пятне». Ж. Батай связывает «непомерную усталость» Гегеля «с ужасом перед слепым пятном» (Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994, с. 242-243). Так закончилось, по Ж. Батаю, желание Гегеля «быть знанием».

согласия с существующим, активным, официальным миром» (такую позицию мы называем созерцательным мироотношением – М.П.).

Пересмотр взаимоотношения негативности и позитивности в диалектике Ж. Батай продолжает и в небольшой работе «Гегель, смерть и жертвоприношение», где он напоминает слова Гегеля, выражающие «ночь», «темный характер человечности»¹. Ж. Батай цитирует А. Кожева: «Эта ночь проглядывает, если смотреть человеку прямо в глаза: тогда взгляд погружается в ужасающую ночь; тогда ночь (негативная диалектика – М.П.) мира предстает перед нами». Так, «романтизм» Гегеля (в юности, когда он был «банальным революционером») сменяется господством мировоззрением негативного. Ж. Батай считает, что тогда, в юности, Гегель не видел «в романтизме метода, при помощи которого высокомерный дух думает подчинить реальный мир произволу своих грез». Окончательной «центральной и последней идеей гегелевской философии» Ж. Батай, вслед за А. Кожевным, считает идею того, что «основание и источник объективной реальности (Wirklichkeit) и эмпирического существования человека (Dasain) суть ничто, которое проявляет себя как негативное и творческое Действие, свободное и сознающее себя»². По сути дела, такой пессимизм характерен скорее К. Ясперсу, обсуждающему возможность прихода второго осевого времени; что касается Гегеля, то здесь еще время пессимизма не наступило, хотя Гегель и указывает на отчуждение, которое переродится в полное забвение бытия, заключения его в скобки и т.п.

Тем не менее признаки этой, негативной диалектики Ж. Батай подмечает у Гегеля и фиксирует их. Делает он это ссылаясь на А. Кожева, у которого «диалектическая, или антропологическая, философия Гегеля» обнаруживает себя «философией смерти (или, что то же самое, – полагает наш автор, – атеизма)»³.

В этом утверждении мы с вами, читатель, должны обратить внимание на отчуждение, которое производится внутри самой диалектики, поскольку она

¹ Танатография эроса. СПб., 1994, с. 247.

² Там же. С. 248.

³ Там же. С. 248.

ограничивается сферой антропологии, а диалектика идентифицируется с антропологической, то есть с диалектикой истории людей в форме их предметной деятельности.

Здесь нужно напомнить характеристику диалектики как распространяющейся не только на собственно историческое бытие человека, но и на развитие природы, продолжением которого должна была бы рассматриваться история человеческого восхождения. Поэтому ранее было сказано о цефализации в живой природе, об оразумлении и очеловечивании, гуманизации в истории людей как о едином корреляте, со=отношении, где имеет место несоответствие одного другому. На таком фоне отчуждение антропологии от остального мира и сведение диалектики к антропологической диалектике или философии особенно заметно. Понятно, что именно в основе такого отчуждения и будет заложено иное содержание самой процессуальности, обоснование не позитивной, а негативной диалектики, или диалектики смерти.

Ж. Батай исходит из принятия тезиса, что «человек есть смерть». Это – лишь переложение на язык философии библейского сюжета о смертности человека, продукте его греховности. Но «если человек есть¹ «смерть, которая проживает человеческую жизнь» (это есть цитата из А. Кожева – М.П.), то эта негативность человека, которая дана в смерти, ибо по существу смерть добровольна (что видно из того, что человек рискует жизнью без необходимости, без биологических оснований), – эта негативность человека не перестает быть принципом действия. В самом деле, для Гегеля Действие есть Негативность, а Негативность – Действие (вот Вам и переворот миров, читатель, полное переосмысление содержания человеческого бытия в форме предметной деятельности; остается проследить то, как именно будет определяться смысл действия – М.П.). С одной стороны, человек, отрицающий природу (мы с Вами, читатель, полагали, что такое отрицание должно

¹ Действие «есть смерть, которая проживает человеческую жизнь» (Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994, с. 255). Понимание смерти, которая проживает человеческую жизнь, идентична «бытию к смерти» (Там же).

помещаться и рассматриваться в контексте бытия, преемственности его развития как способа существования бытия; но так ли дело понимает Ж. Батай? – М.П.) – вводя в нее свою изнанку, эту аномалию (обратите внимание на эту изнанку-аномалию; разве в этом состоит природа человека, продолжающая природу и ее процесс развития? Изнанка-аномалия есть изнанка по отношению к развитию – М.П.) «чистого личностного Я» (эгоиста – М.П.), – присутствует в лоне этой Природы, как присутствует ночь в свете, как интимность – в экстерииорности этих вещей, которые суть в себе (они гипостазированы, отчуждены от бытия, есть субстанции-субъекты, но без бытия; настоящие субъекты-без-бытия, словно человек не есть существо-в-бытии, но есть некий «абсолютно посторонний»¹ – М.П.), как фантазмагория, где что-то составляется, чтобы разрушиться, что-то появляется, чтобы исчезнуть, где все, не ведая покоя, поглощено уничтожением времени² и красоты грезы».

Присмотримся к следующему высказыванию Ж. Батая, который сообщает нам «дополнительную деталь: это отрицание Природы дано не только в сознании (например, как в феноменологии у Гуссерля – М.П.) – где появляется (но лишь затем, чтобы исчезнуть) то, что есть в себе; это отрицание выражается вовне и, выражаясь вовне, реально (в себе) изменяет реальность Природы». Спросим: изменяя Природу, человек пролонгирует характерное уже для природы восходящее, поступательное движение бытия, или тут имеет место что-то другое? Вот как отвечает Ж. Батай: «Человек трудится и сражается: он

¹ «В запустении, где я потерян, мне безразлично эмпирическое познание моего подобию с другими, ибо сущность меня состоит в том, что ничто и никогда не сможет заменить: чувство моей фундаментальной недоверности располагает меня в мире, в котором я остаюсь посторонним, абсолютно посторонним» (Батай Ж. Из «Внутреннего опыта» // Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994, с.226). Если вдуматься в сказанное, то нужно отметить, что эта «концепция постороннего» есть не что иное как своеобразно и уже знакомое нами «заключение мира в скобки», отчуждение от бытия и диалектики его развития, в котором цефализация, фиксирующая поступательное движение в деле формирования нервной системы и мозга, этой материальной основы психики, коррелятивна оразумлению и гуманизации на уровне исторического определения бытия. Иначе говоря, цефализация животных и оразумление-очеловечивание у людей не должны братья изолированно друг от друга, и они образуют единое со-отношение, коррелят, в котором и происходит восходящее, поступательное движение материи от материи, не ощущающей к материи, все более ощущающей, все более разумной и все более человеческой. Но именно эта диалектика восходящего развития здесь и отрицается, ибо происходит заключение бытия в скобки, аналогичное тому, о котором писал Эдмунд Гуссерль, но не феноменологическое, как у него, а экзистенциальное, экзистенциалистское. Кстати, коррелятивность между цефализацией в природе и очеловечиванием в истории человека выражается известным антропным принципом, если брать его, разумеется, в его рациональном виде.

² Уничтожение времени, ибо время есть свойство, форма бытия. Это верно и точнее утверждения В.А. Кутырева о том, что время ничтожит бытие.

преобразует данное, или природу; он творит, разрушая ее, мир: мир, которого не было». Значит, человек участвует в каком-то ином процессе, не процессе восхождения, а нисхождению, деградации? Выбивается из коррелята, соотношения, «усоответствования» высшего и низшего?

«С одной стороны», пишет Ж. Батай, есть «чистое Ничто», в котором человек «отличается от Ничто только на некоторое время» (раньше вместо Ничто говорилось «Смерть» – М.П.). «С другой стороны, исторический мир, где Негативность человека, это Ничто, которое пожирает его изнутри, создает совокупность конкретной реальности (разом и объект, и субъект, измененный или неизменный мир, человека, который думает и изменяет мир)»¹.

В следующем разделе «Философия Гегеля как философия смерти – или атеизма», ссылаясь на А. Кожева, Ж. Батай характеризует вполне определенно «существенный – новый – характер гегелевской философии», видит ее в том, как она (Гегель с его диалектикой развития или его существенно новое, в духе негативной уже диалектики прочтение? Все-таки сам Гегель не считал себя атеистом! – М.П.) описывает **тотальность того, что есть**. Ну вот, мы и подошли к самой развилке того, как предстанет бытие на атрибутивном уровне концепции диалектики (или метафизики). Согласно Ж. Батаю, по мысли Гегеля «все зависит от того, что Истинное выражают не как (только) субстанцию, но и как субъект». Другими словами, комментирует Ж. Батай, знание Природы неполно, оно рассматривает и может рассматривать лишь абстрактные сущности, изолированные от всего бытия (*С моей точки зрения, которая соответствует позиции М. Хайдеггера, мы размышляем, познаем из двусложности категорий бытия и сущего, а не изолируя-отчуждая сущее, всякое нечто от бытия в целом, как и с учетом способа существования бытия, т.е. движения и развития. Ведь поступать иначе, значит, вставать на точку зрения метафизики, например, механицизма – М.П.*), от той неделимой тотальности, которая одна только конкретна. В то же время знание должно быть антропологично. Для убедительности Ж. Батай ссылается на А. Кожева,

¹ Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994, с. 248-249.

цитирует его: «Сверх онтологических оснований естественной реальности знание должно искать основания в человеческой реальности, которая одна может обнаружить себя посредством Дискурса». Разумеется, продолжает рассуждать Ж. Батай, эта антропология рассматривает Человека не так, как это делают нынешние науки, она рассматривает его как движение, которое невозможно изолировать от лона тотальности, где человек встает на место Бога (получается уже не столько онтология, сколько теология – М.П.).

Но для Гегеля человеческая реальность, которую он вписывает в средоточие тотальности (теологии – М.П.), весьма отличается от человеческой реальности греческой мысли. Антропология Гегеля принадлежит, замечает Ж. Батай, к иудейско-христианской традиции, подчеркивающей в Человеке свободу, историчность и индивидуальность. Так же как иудейско-христианский человек, человек Гегеля есть духовное бытие, то есть, поясняет Ж. Батай, диалектическое бытие. Но для иудейско-христианского мира «духовность» осуществляется и всецело проявляется только в потустороннем, и Дух – собственно говоря, Дух поистине «объективно реальный» – это Бог: «бесконечное и вечное бытие». Ж. Батай отмечает, что по Гегелю, «духовное», или (что одно и то же – М.П.) «диалектическое», бытие есть «по необходимости бытие временное и конечное». Иначе говоря, лишь одна смерть подтверждает существование духовного, или «диалектического», бытия в гегелевском смысле. Если бы животное, которое формирует природное бытие человека, не умирало, если бы смерть в нем не была в нем не была бы источником тоски, тем более сильной, что он сам ищет ее, вожделеет к ней, а порой добровольно отдается ей, тогда не было бы ни человека, ни свободы, ни истории, ни индивида.

Очевидно, что эти рассуждения не признают коррелят высшего и низшего, а отрицают его. Здесь тотальность будут идентифицировать и размещать на территории лишь высшего, однозначно антагонистичного ко всему низшему. Именно это далее утверждает Ж. Батай, отрицая восхождение

бытия от низшего к высшему, в котором существует и сам человек, что предполагает позитивная диалектика в отличие от диалектики негативной.

Иначе говоря, пишет Ж. Батай, если человек потворствует тому, что ему внушает страх, если он есть бытие, идентичное себе, то бытие, что ставит на карту само (идентичное) бытие, тогда только человек есть поистине Человек: он отделяется от животного (здесь развитие из природы уже не предполагается, что вполне соответствует религии, теологии – М.П.). Отныне он больше не камень, не недвижимая данность, он несет в себе (не позитивность развития, его преемственность – М.П.) Негативность; сила и неистовство негативности бросают его в непрерывное движение истории, которая меняет его, и которая одна способна осуществить во времени тотальность конкретной реальности. Одна история властна завершить то, что есть, завершить в развертывании времени. Таким образом, по мысли Ж. Батая, идея вечного и неподвижного Бога с этой точки зрения оказывается лишь временным завершением истории, вроде пережитка в ожидании лучших времен. И только завершенная уже история, дух Мудреца (Гегеля, в котором история обнаружила свое полное развертывание бытия, а затем и завершила это обнаружение – М.П.) и тотальность его становления занимают суверенное положение, которое Бог занимает лишь, временно, «как регент»¹.

Далее Ж. Батай описывает этот, по его словам, «трагико-комический аспект божественного человека», о котором «Гегель никогда не говорил прямо». Соответствующая точка зрения утвердилась «скрытым образом» и она имеет «амбивалентный характер», который скрыл ее «от всеобщего внимания». Даже А. Кожев сохраняет здесь «осторожность», избегая «тяжких моментов и уточнения их следствий». О чем идет речь? О том, что «переживание смерти настолько чуждо божественному лику, что традиционный миф соединил смерть и смертную тоску с вечным и единственным Богом иудейско-христианской сферы». Смерть Христа имеет отношение к «комедии в той мере, в какой нельзя – не прибегая к произволу – ввести забвение его вечной божественности в

¹ Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994, с. 250.

сознание всемогущего и бесконечного Бога. Христианский миф предвосхитил «абсолютное знание» Гегеля, он настоял на том, что ничто из божественного (в дохристианском смысле – священного) невозможно, если оно не будет конечным. Однако смутное сознание, в котором формировался христианский миф смерти Бога, отличалось от сознания Гегеля, а чтобы продвинуть по направлению к тотальности фигуру Бога, ограничивавшую бесконечное, стало возможным, вопреки основанию, ввести движение к конечному, подчеркивает Ж. Батай. И Гегель смог составить сумму (Тотальность) движений, происходящих в истории. Но... трудно перейти к человечности, унижавшейся самим божественным величием, к человечности обожествленного и суверенного Мудреца, переполненного величием, замешанным на тщеславии человека, прозрачно намекает Ж. Батай на Гегеля.

Дело в том, что не может быть, по Ж. Батаю, подлинной Мудрости (ни Абсолютного знания, ни вообще чего-то близкого ему – М.П.), если мудрец не возвысится до высот смерти; какая бы тоска его при этом ни охватывала. В подтверждение Ж. Батай цитирует Предисловие «Феноменологии духа» Гегеля. Прочитируем его и мы, читатель: «Смерть, если мы так назовем упомянутую недействительность, есть самое ужасное, и для того, чтобы удержать мертвое, требуется величайшая сила. Бессильная красота ненавидит рассудок, потому что он требует того, к чему она не способна. Но не та жизнь, которая страшится смерти и только бережет себя от разрушения, а та, которая претерпевает ее и в ней сохраняется, есть жизнь духа. Он достигает своей истины, только обретая себя самого в абсолютной разорванности. Дух есть эта сила не в качестве того положительного, которое отвращает взоры от негативного, подобно тому как мы, называя что-нибудь ничтожным или ложным, тут же кончаем с ним, отворачиваемся и переходим к чему-нибудь другому; но он является этой силой только тогда, когда он смотрит в лицо негативному, пребывает в нем. Это пребывание и есть та волшебная сила, которая обращает негативное в бытие»¹.

¹ Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа// Гегель Г.В.Ф. Система наук. Т. IV. М., 1959, с.17.

Нужно отметить, что мы привыкли прочитывать Гегеля, заранее помещая его в контекст развития бытия. Ж. Батай и другие постмодернисты делают это, помещая его тексты в контекст негативной диалектики, где нисхождение превалирует над восхождением, т.е. в духе современной эпохи, а «не исторически». К тому же текст Ж. Батая в русском переводе несколько отличается от приведенного русского перевода 1959 года, поэтому нам придется дать и текст из Ж. Батая: «Смерть, если мы хотим так назвать эту нереальность, есть самое ужасное, и поддержание творения смерти есть то, что требует наибольшей силы. Беспомощная красота ненавидит рассудок, потому что он требует от нее того, на что она не способна. Однако жизнь Духа не есть жизнь, которая теряется перед смертью и охраняет себя от разрушения, это есть жизнь, которая выносит смерть, сохраняет себя в ней. Дух достигает своей истины, лишь оказавшись в абсолютной разорванности». Далее переводы несколько расходятся. Вот текст из Ж. Батая: «Он (Дух – М.П.) не есть эта изумительная мощь, будучи Позитивным, которое отворачивается от Негативного, как мы говорим о чем-то: это ничего, или (это) ложно – и, таким образом упразднив его, переходим к чему-то иному; нет, Дух есть эта мощь только в той мере, в какой он смотрит Негативному прямо в лицо и пребывает подле него. Это натянутое пребывание есть чудесная сила, которая перемещает негативное в данное-Бытие»¹.

Разъяснив это отношение Позитивного и Негативного, Ж. Батай переходит к характеристике собственно человеческого отрицания природы и природного бытия человека. При этом он обращает внимание на подход А. Кожева, согласно которому для Гегеля фундаментальным является то, что рассудок человека, его язык, дискурс, обладал силой отделить от Тотальности ее «конститутивные элементы», хотя они (вот это дерево, птица, камень) неотделимы «от всего», ведь они «соединены между собой пространственными и временными, даже материальными связями, которые нельзя нарушать»; а их

¹ Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994, с. 252.

нарушение подразумевает человеческую Негативность по отношению к Природе.

Важно выделить решающие следствия из этого утверждения. Ведь «отрицающий природу человек не имеет возможности жить вне ее. Ведь он не только человек, отрицающий природу, прежде всего он животное, т.е. та самая вещь, которую он отрицает», а потому он «не может отрицать Природу, не отрицая самого себя». Так обнаруживается, что Природа и Человек как формы бытия не существуют порознь друг от друга, напротив, они образуют единый коррелят, нерасторжимое со-отношение (сегодня это выражается антропным принципом в его рациональной трактовке – М.П.), и иначе не могут пониматься, что противоречит установкам философии, или диалектике Негативности, или негативной диалектики с ее тенденцией полного уничтожения (или подчинения) Природы Человеком: «Человеческая Негативность, действительное вождение, которым обладает человек в своем отрицании Природы, в разрушении ее – в сведении ее к собственным целям (например, он преобразует ее в свое орудие, а орудие есть модель изолированного от Природы объекта) – не может остановиться и перед собственным отрицанием: будучи Природой, Человек подставляет себя под свою собственную Негативность. Отрицать Природу, значит отрицать животное, которое образует опору Негативности Человека». Вот такой казус!

Причем не рассудок хочет смерти человека, но «разлучающее Действие рассудка подразумевает чудовищную энергию мысли, «чистого абстрактного Я», которая противится (корреляту¹, следовательно, – М.П.) слиянию, цельному, неделимому характеру элементов, конституирующих совокупность (коррелята, со-отношения Природы и Человека как форм бытия – М.П.), и которая твердо поддерживает их разделение»². Именно такая, признает Ж. Батай, позиция человека, «позиция отделенного его бытия», именно

¹ «Дух достигает своей истины, лишь оказавшись в абсолютной разорванности. Он не есть эта мощь (изумительная), будучи Позитивным, отворачивающимся от Негативного... нет, Дух есть эта мощь только в той мере, в какой он смотрит Негативности (а излюбленное проявление Негативного есть смерть) прямо в лицо и пребывает подле него» (Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994, с. 257).

² Танатография эроса. СПб.: Мифрил, 1994, с. 253.

отъединенность его в Природе и, следовательно, отъединенность от ему подобных обрекает его на окончательное исчезновение, как раз в этой игре находит смерть человеческое животное, находит именно человеческую смерть, что приводит его в ужас, леденит, но, разумеется, только человека, «поглощенного сознанием своего грядущего исчезновения», «сознанием отделенного бытия».

Вольно или невольно Ж. Батай эксплицирует, объясняет своему читателю, что диалектика становится негативной, если она оказывается идеалистической, как у Гегеля. Не случайно, что К. Маркс указывал на ее мистику. Мы, в Советском союзе (скажу, обобщая собственный опыт прочтения философии Гегеля, его диалектики), привыкли прочитывать всего Гегеля, включая и его диалектику, вставляя их в контекст восходящего развития («Позитивности», «Позитивного», если употребить термин Ж. Батая), что в общем и целом соответствовало социальной практике страны; ведь мышление социально. А. Кожев и Ж. Батай прочитывают, интерпретируют ее, диалектику, в контексте вырождения, деградации, нисхождения, или, как пишет Ж. Батай, «Негативности», «Негативного»; тогда и появляется «негативная диалектика».

Завершить данную главу можно вопросом: «Не является ли негативная диалектика диалектикой идеалистической?». Следуя логике рассуждений Ж. Батая, на этот вопрос нужно ответить утвердительно: «Да, является». Мне же представляется, что не только идеалистическая диалектика оборачивается в негативную диалектику, но и такие образования как механицизм, хотя бы он выступал и под маской материализма: это не более чем маска, которая скрывает его подлинную сущность. Такая концепция, выдаваемая за философскую, собственно философской не является, будучи «подделкой» под нее, продуктом симуляции, симулирования философской деятельности.

Разумеется, диалектика не только связана с идеализмом, но она и обособлена от него. Ведь речь должна идти именно об отношении диалектики и материализма, диалектики и идеализма, а отношение есть и связь, и обособленность. Этот момент обособленности нуждается в специальном

исследовании. Он выражен, например, в схоластической философии средневековья, где схоластическое мышление вырабатывало определенные логические и диалектические нормы культурного мышления.

Глава 3

ЖАК ДЕРРИДА О «ГЕГЕЛЬЯНСТВЕ БЕЗ УТАЙКИ»: ОБОСНОВАНИЕ НЕГАТИВНОЙ ДИАЛЕКТИКИ В ФИЛОСОФИИ ПОСТМОДЕРНИЗМА

Анализируя ряд категорий, выражающих процессуальный характер бытия, мы обратили внимание на попытки философов отрицать за диалектикой онтологическое содержание. В данной главе будет исследовано стремление Ж. Деррида приписать диалектическому учению Гегеля прямо противоположный смысл негативной диалектики при сохранении онтологического содержания: Ж. Деррида полагает, что Гегель скрыл его подлинное содержание. Такое прочтение извращает всю предшествующую историю эволюции философской мысли, на вершине которой оказалась диалектика как величайшее открытие немецкой классической философии, выражавшей восходящий процесс развития как переход от установок феодального общества к обоснованию восхождения к буржуазному обществу, радикальной трансформации процессом развития из феодального к капиталистическому обществу нового онтологического содержания.

В истории человека было много абсурдного, бессмысленного, альтернативного *разумному* существу, как принято называть человеческий род. Современность угрожает ему опасностью перехода этих количественных характеристик в коренные, качественные изменения. Признание этой *фактичности* выражается сегодня в философской реакции, в *рефлексии*, переводу ее на язык философии¹, например, в философии постмодернизма,

¹ По словам Дж. Свифта, «развращенный разум, пожалуй, хуже какой угодно звериной тупости». Противник такого «развращения» «склонен думать, что мы одарены не разумом, а какой-то особенной способностью, содействующей росту наших природных пороков, подобно тому, как волнующийся поток, отражая уродливое

подвергающей критике всю «философию логоса». Так, в работе Ж. Делеза и Ф. Гваттари указывается на «шизоанализ», утверждается наличие интимной связи между шизофренией и современным западным обществом, производящим шизофреников так же, как шампунь Dorel или автомобили Renault; при этом сожалеют, что шизофреников «нельзя продать»¹, Ст. Гроф, Э. Ласло и П. Рассел выдвигают идею «революции сознания», такого измененного состояния сознания, которая была бы выражением окончания исторической эпохи нынешней западноевропейской цивилизации², а отечественный философ Д.И. Дубровский диагностирует в философии постмодернизма «не признак творческого стиля наступающей новой эпохи, не форму выражения причастности к высшему уровню культуры, а всего лишь одну из реакций части интеллектуальной элиты на мучительные трудности вставших перед нами проблем»³. Не случайно, современную эпоху нередко называют эпохой постмодернизма. По мнению западного историка философии Р. Тарнаса, «эпоха постмодернизма – это эпоха полной неясности и несогласия относительно природы реальности, однако на её долю выпало, как из рога изобилия, сказочное богатство взглядов и воззрений, и из этой (якобы – М.П.) неиссякаемой сокровищницы можно черпать какие угодно идеи, вооружаясь ими для решения великих задач»⁴. Согласно А.В. Бузгалину, постмодернизм есть ответ на социальный «заказ» неолиберализма – современной буржуазии и рынка⁵.

Рынок конца XX века стал мощной тоталитарной системой, оказывающей определяющее влияние на человека: «Для хозяев рынка постмодернистская философия и следующая из неё методология является очень выгодной. Они формируют человека полностью лояльного, послушного существующей

тело, не только увеличивает его, но еще более обезображивает» (Свифт Дж. Все путешествия Гулливера. М.: Эксмо, 2009. С. 450). Достаточно живописно Дж. Свифт обрисовал эту «особенную способность», например, при характеристике Великой Академии в Лагадо и в «Путешествии в страну Гуигнгнмов».

¹ Deleuze G., Guattari, F. 1972. *Anti-Oedipe: Capitalisme et Schizophrenie*. Paris: Ed. De Minuit (Coll. Critique), 32.

² Гроф Ст., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог. М.: Изд-во Института трансперсональной психологии и Института К. Кравчука, 2004.

³ Дубровский Д.И. Постмодернистская мода // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 42.

⁴ Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 347.

⁵ Бузгалин А.В. Постмодернизм устарел (Закат неолиберализма чреват угрозой «протоимперии» // Вопросы философии. 2004, № 2. С. 3.

экономике и политической системе»¹. Постмодернистская философия отказывается работать в системе категорий научного диалектического мышления, она восстанавливает приоритет в лучшем случае обыденного мышления, фиксирующего в современной социальной динамике деградиционные процессы, считает, что такое мышление «меньше ошибается», будучи «более надежным», чем понятийно-категориальное мышление, венчающее собой все достижения предшествующего человеческого развития. «Законодательная парадигма разума меняется на интерпретативную»².

Это изменение в философии по отношению к философии как философии разума, смысла, знания и т.п. в постмодернизме выражается термином *различие, различение, differance* (по оценке Делеза этот термин выражает «подлинное философское начало» в философии постмодернизма, которая характеризует себя как «игра *differance*», как отказ философии от пронизанности мироздания универсальным и единым логосом; речь не о признании приоритета бытия над мышлением, но как отказ от позитивной диалектики классической философии – М.П.), посредством которого характеризуется современный, постнеклассический тип философствования; этот термин имеет много значимых оттенков, которые будут указаны в данной части на примере анализа статьи Ж. Деррида «От экономии ограниченной к экономии всеобщей»³. Гегельянство без утайки», которая, как говорится в аннотации книги, вошла в сборник программных экспериментальных текстов «крупнейшего современного мыслителя» 1967 года «Письмо и различие» (Далее при отсылках на нее в скобках будут указываться лишь номера страниц данной работы)⁴.

Как ясно из названия статьи, прежде всего, Ж. Деррида говорит о различии в смысле различения классической или позитивной диалектики Гегеля и диалектики негативности или «негативной диалектики», творцом

¹ Губанов Н.И. Ницета философии постмодернизма // Философия и общество. 2007, № 1. С. 67.

² Волков В.Н. Западная философия 20 века. Иваново: ШПГУ, 2000. С. 270.

³ Во второй части монографии мы предложили иное истолкование феномена абсолютизации «экономизма», которое будет разрабатываться и в этой части книги.

⁴ Деррида Ж. От экономии ограниченной к экономии всеобщей. Гегельянство без утайки // Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2007. С. 402.

которой принято считать Т. Адорно. Один из крупнейших представителей философии постмодернизма, Ж. Деррида проливает свет на способы возникновения негативной диалектики на примере работ Ж. Батайя, которому диалектика Гегеля *кажется* «легковесной» «очевидностью», которую «трудно переносить» (с. 402).

Для него неприемлема связь классической диалектики Гегеля с трактовкой взаимоотношения «Раба и господина» в знаменитой работе «Феноменология духа» 1804 г., которая «послужила истоком для коммунистической теории классовой борьбы, которая ведет раба к триумфу...» (с. 441), хотя Гегель не был, как Маркс, «на стороне» угнетенных. Тем не менее, Гегель характеризуется как «разработавший философию труда, ибо в «Феноменологии» Богом становится Knecht, освободившийся раб, трудящийся». Гегель «ради выгоды рабства» упускает суверенность (*негативной диалектики «господина», оказавшегося, в трактовке Гегеля, в зависимости от «раба» – М.П.*), к которой он «подошел так близко, как только мог» (с. 417). Для философии постмодернизма «рабство» есть «лишь желание смысла» (с. 417), и наоборот, «смысл есть лишь желание рабства».

Отделаться же от гегелевской диалектики, иронически пишет Ж. Деррида, Батай может только «с помощью невнятного намека на некие фундаментальные понятия», «довольствуясь общепринятыми условностями, слепотой к самому тексту или отсылками на преступную близость к Марксу или Ницше» (с. 402). Ж. Деррида пишет о необходимости нахождения неких общих оснований двух диалектик, он признает сохранение *господства* диалектики Гегеля даже в попытках убежать от диалектики Гегеля. Оно и понятно: убегающий все еще *зависит* от того, от чего он убегает, что и доказывает самим фактом убегания. Так «гегельянство» «расширяет область своего исторического господства». Как пишет Ж. Деррида, «если взять понятия Ж. Батайя одно за другим и обездвижить эти понятия вне их синтаксиса, то они все окажутся гегельянскими». Не заметив же той новой обстановки, в которую Ж. Батай их вдвигает и вписывает», мы «заклучили бы, что он гегельянец, а

может – антигегельянец, или, в конце концов, он просто переписал всего Гегеля со множеством ошибок» (с. 405). Ж. Батай признавал, что очевидность гегельянства «впоследствии» станет еще «тяжелее», он боялся ее и стремился сблизиться с Ницше, которому «были известны лишь *расхожие* изложения Гегеля» (с. 402-403). Впрочем, и у «Ж. Батая был, конечно, лишь ограниченный и непрямой доступ к самим текстам» Гегеля (с. 405).

Ж. Деррида формулирует «формальный закон», который «обусловил отношение всех его понятий к понятиям Гегеля, а через Гегеля – к понятиям всей (оно и понятно: Гегель опирался на всю историко-философскую традицию, когда формулировал противоположность своей диалектики метафизике в новом, неаристотелевском смысле слова, наследником которой предстает философия постмодернизма, называя ее уже не метафизикой, а негативной диалектикой) истории метафизики» (с. 405).

Постмодернистский смех над диалектикой Гегеля «выходит за пределы диалектики и диалектика: его раскат слышен лишь после абсолютного отказа от смысла, после того *абсолютного риска* (выделено мной – М.П.) жизнью (*игрой с нею, или, как пишет Деррида, «выставление на кон»*; с. 410), который Гегель называл абстрактной негативностью. Этой негативности никогда не было, она никогда не *представляет себя...*» (с. 408). Ж. Батай вырывает «суверенность» негативной диалектики «из рук диалектики. Он выводит ее из горизонта смысла и знания», так что она «более не является одной из фигур феноменологической последовательности. Походя каждой своей черточкой на такую фигуру, она является ее абсолютным искажением. Различием, которого бы не было, если бы подобие ограничивалось той или иной отдельной чертой». Суверенность негативной диалектики «ни в коей мере не оказываясь просто абстрактной негативностью, должна открыть серьезность смысла как одну из абстракций, вписанных в игру. Смех, конституирующий суверенность (негативной диалектики – М.П.) в ее отношении к смерти (вспомним об игре с жизнью и смертью – М.П.) не может быть ... негативностью» (с. 409). Это есть «смех над *Aufhebung*» (важнейшим понятием гегелевской диалектики, а именно:

понятием снятия – М.П.) Гегеля (с. 440). Негативная диалектика «должна каким-то образом симулировать абсолютный риск и смеяться над таким симулякром». Так разыгрывается «комедия», которую негативная диалектика «разыгрывает сама с собой». Взрыв смеха – «ничтожный пустяк, в котором безвозвратно гибнет весь смысл», и «философия» ничего не может поделаться с этим смехом» (с. 409). Ж. Деррида признает, что «смех отсутствует в гегелевской системе», правда он считает, что Гегель «поспешно» избавился от него, как и от экстаза и поэзии, ибо он познает «только знание». «Смехотворно, – пишет Ж. Деррида, – само *подчинение* очевидности смысла, силе императива, требующего, чтобы смысл всегда оставался», господствовал (с. 409). Он имеет в виду, что в жизни есть много бессмысленного, что его нельзя игнорировать, что нужно учитывать то и другое, выходя на какое-то «общее для них основание». Так намечается их перевод на язык философии.

По мнению Ж. Деррида, «абсолютно комичен этот страх (Гегеля – М.П.) перед полной растратой всех запасов, перед абсолютным пожертвованием смыслом – без возврата и без утайки. Понятие *Aufhebung* (являющегося спекулятивным понятием *par excellence*, непереводаемая привилегия на которое принадлежит, по словам Гегеля, немецкому языку) смехотворно в том, что оно обозначает *деловитость* дискурса, тужащегося над присвоением любой негативности, над переработкой выставления на кон *в инвестирование*, над *смягчением* абсолютной траты, над приданием смысла смерти и над самоослеплением по отношению к той бездонности бессмыслицы, в которой смысл черпает и исчерпывает все свои запасы» (с. 410). Он упрекает Гегеля, что тот остается *бесстрастным* «перед комедией *Aufhebung*», ослепляя себя «по отношению к опыту сакрального, к обезумевшему жертвоприношению присутствия и смысла», и утверждает, что «опыт» «не сводим ни к какой феноменологии духа», что «в этом риске истины или смысла» невозможно прочесть «смех, который смешивается в симулякре с открытием сакрального». Ж. Батай же, признает Ж. Деррида, «описывая этот немислимый для философии симулякр», «должен притворяться, будто он говорит о нем *внутри*

(выделено мной – М.П.) гегелевского логоса» (с. 410), находясь в «слепом пятне» философии. Вокруг него может организоваться работа представления смысла; *слепое пятно* есть точка, в которой разрушение конституирует радикальную негативность, а для Гегеля самым главным было *осознать* Негативность как таковую, схватить ее ужас (*По моему мнению, настоящий ужас Гегель испытал и выразил его в более поздней работе, в «Философии религии», когда он формулировал, так сказать, свою «окончательную» позицию. Вот она: «Смерть – удел человеческой конечности». Она «есть высшее доказательство человеческой природы, абсолютной конечности... Говорить о смерти значило бы, следовательно, закончить диссонансом. Но что делать? Этот диссонанс налицо в действительности»¹, точнее было бы сказать, «в наличном бытии». Эта ошибка Гегеля, по словам М.К. Кисселя, весьма симптоматична, «ибо это один из тех пунктов, где противоречие между замыслом и его осуществлением выходит на поверхность и тем самым обнаруживает ограниченность всего (идеалистического – М.П.) способа мышления»². Здесь у Гегеля «выглядывает» созерцательное мироотношение человека и материализм: «... если человек не хочет погибнуть, то он должен признать, что мир существует самостоятельно и в основном закончен. Он должен принять условия, поставленные ему этим миром, и от их неподатливости отвоевать то, что он хочет иметь для самого себя. Но человек обыкновенно считает, что только нужда заставляет его приспособляться к этому миру. В действительности же это единство с миром должно быть познано не как вынужденное, но как отношение разумное»³. Соответствующее знание, превратившись в действие человечества, движет действительность вперед, путем восхождения, действует против нисхождения⁴). Ж. Деррида именно это называет это «негативностью без утайки» (с. 412), полагая, что тогда ее уже нельзя будет определять в качестве негативности, включенной в систему или процесс,*

¹ Гегель Г. Философия религии. Т. 2. М., 1977. С. 288 и 332.

² Киссель М.К. Гегель и современный мир. Л., 1982. С. 27.

³ Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 89.

⁴ Гегель Г. Ук соч. С. 90.

интерпретируя ее не как «изнанку и соучастницу позитивности», но как «точку, в которой нет ни системы, ни процесса» (с. 413).

*Соответствующее знание, превратившись в действие человечества, движет действительность вперед, путем восхождения, действует против нисхождения*¹.

Ссылаясь на М. Фуко, Ж. Деррида полагает, что таким образом он выходит в более широкую сферу, которая не является уже «ни позитивной, ни негативной», а выходящей за их пределы, что «в дискурсе» именно ее можно описать «перечеркивая все предикаты или идя на их противоречивое взаимоположение, выводящее из себя логику философии». Смысл философии Гегеля, как и философии И. Канта, он видит в том, что она стал стимулом открытия «устойчивого философского определения негативности». Но это требует, по его мнению, разрыва с философией Гегеля и всей философской традицией, «чтобы *принять* негативное *всерьез*» (с. 413). Он высказывает сожаление, что на это все-таки не способен Ж. Батай, фиксирующий «точку безвозвратности разрушения», которая больше не будет «снабжать нас источниками, позволявшими мыслить ее как негативность». По утверждению Ж. Деррида, негативность есть «источник». Гегель же, поспешно ослепил самого себя по отношению к тому, что сам же «разоблачил в виде негативности», назвав «абстрактной негативностью» *не-утайку* абсолютной траты; Гегель де «поспешил к серьезности смысла и к гарантии знания», и он «ошибся в том, что был прав», Гегель «так и не узнал, насколько он был прав», «он был прав в негативном, обладая его разумом» (по-французски «быть правым» = «обладать разумом»).

Как видно, суть *операции* Ж. Деррида состоит в том, чтобы высвободить негативное из-под власти, из-под «господства» позитивного процесса развития и представить его как вполне самостоятельное *начало*, вообще независимое от позитивного. Именно это он и называет «необъятной революцией» «принять

¹ Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 258, 301-302, 367.

негативное всерьез», что и ведет, по его мнению, к обоснованию негативной диалектики. Ж. Деррида озабочен тем, чтобы «выставить наружу на мгновение то, что более не может назваться негативным», «разорвать лицевую поверхность негативного, делающей из него еще одну, то есть успокоительную, поверхность позитивного» (с. 414). Тогда у негативного «уже не будет скрытой изнанки», «оно не будет более поддаваться обращению в позитивность, не будет *сотрудничать* в сцеплении смысла, понятия, времени и истины в дискурсе».

Ж. Деррида пишет, что Гегель «увидел это, не видя», «показал, сокрыв». В этом и состоит смысл слов Ж. Деррида о «гегельянстве без утайки». Он предлагает, говоря о Гегеле и его (позитивной) диалектике, «обернуть его доводы против него самого и вырвать его открытие» из его «сознательной» интерпретации негативного: «гегелевский текст, как и любой другой, не складывается из некоего монолитного куска», в нем можно выделить «различные слои», включая те, где он «истолковывает самого себя»; Гегель «поставил против игры, против удачи», он «ослепил себя» своим сознательным «подвешиванием (= заключением в скобки, отказом от естественной установки и т.д. и т.п. – М.П.) игры». По словам Ж. Деррида, «игра включает в себя работу смысла или смысл работы». Но «не в терминах знания, а в терминах *вписывания*». Это значит, что «смысл зависим от игры, он вписан в одном из мест конфигурации игры, которая сама по себе не имеет смысла» (с. 414). Никакая логика вообще не управляет смыслом истолкования, она сама является таким истолкованием. Поэтому Гегеля можно и нужно *переинтерпретировать*, вопреки его собственной интерпретации. Это и делает, например, Ж. Батай.

Переинтерпретация – это *притворное* повторение гегелевских дискурсов, т.е. их симулирование, их имитация, подделка под них, их фальсификация. При этом происходит «смещение», которое разлагает «все сочленения», нарушает «спайки» в симитированном тексте, где «лопается старая раковина». Так, по мнению Ж. Деррида, Гегель противопоставляет наивность жертвоприношения

ученому сознанию, бесконечной упорядоченности мысли. Но при этом сохраняется «темная точка», «слепое пятно», поскольку Гегель включил момент жертвоприношения во все движение «Феноменологии духа». Именно Негативность, принимаемая человеком на свою долю, создает из человеческого животного человека. А ведь жертвоприношение свидетельствует «о конечном», о «движении к смерти». Гегель же «так и не узнал», считает Ж. Деррида, что он описал как раз «движение Негативности» (с. 415).

По мнению Ж. Деррида, в суверенности негативной диалектики *все* не ускользает от диалектики, ибо, просто отрывая негативность от диалектики, «мы превратили бы ее в абстрактную негативность и только укрепили бы позиции онто–логики». Суверенность же негативной диалектики «дарует экономии разума свою стихию, среду», т.е. «безграничную кайму бессмыслицы», «вписывает диалектический синтез» в «жертвоприношение» и «заставляет в нем работать»; и это ведет к тому, что «смысл полностью разрушается и прожигается», а «жертвуя смыслом, суверенность (негативной диалектики – М.П.) рушит возможность дискурса», «открывая предел дискурса и то, что находится по ту сторону абсолютного знания» (с. 415).

Вот почему Ж. Батай противопоставляет «значащему дискурсу» поэтическое, экстатическое или сакральное слово, ссылаясь на то, что разум и дискурсивная мысль развивались в зависимости от рабского труда; и только сакральное и поэтическое слово хранили возможность «проявления полной суверенности» от господства диалектики Гегеля, основанной на учете отношения раба и господина, где именно раб задавал тон. По словам Ж. Деррида, поэтическое или экстатическое есть то, что *внутри всякого дискурса* может пойти на потерю своего смысла, открыться бездне и основанию сакрального, бессмысленного, незнания и игры, потере знания, из которой оно пробуждается в броске костей» (с. 416). Но поэзия может и «поддаться приручению», «подчинению», в чем Ж. Деррида видит «риск современности». Чтобы избежать этого поэзия должна «сопровождаться утверждением суверенности» негативной диалектики от позитивной, утверждением,

«представляющим» «комментарий отсутствия смысла в себе», чтобы не оказаться «подчиненной» или «включенной». Поэтический образ не подчинен тогда, повторяет Ж. Деррида слова Ж. Батая, когда он «ведет от известного к неизвестному», чтобы остаться в сфере последнего (с. 412).

Ж. Деррида вместе с Ж. Батаем сетует, что поэзия «почти целиком является падшей», ибо удерживает те метафоры, которые восходят к «области рабства», отказывается от них только в «том крушении, которым оказывается подступ к неизвестному», «удерживая одной рукой то, что отдает другой». В этом Ж. Деррида видит все ту же гегелевскую операцию *Aufhebung*. Будучи проявлением смысла, дискурс оказывается потерей суверенности, т.е. негативности, ведь рабство есть только желание смысла. Он уверен, что с таким именно положением могла бы смешать себя *вся* история философии. Рабство определяет работу как смысл смысла, а *technè* – как развертывание истины. Рабство, полагает Ж. Деррида, сконцентрировалось в собственно «гегелевском моменте». Ж. Батай дал этому «моменту» высказаться, оторвав от него раскрытие бездны немыслимой бессмыслицы, что и вводит Ж. Батая в «мажорную игру». Минорная игра состоит в том, чтобы «в дискурсе по-прежнему приписывать смысл отсутствию смысла» (с. 417).

Так выявляется новый момент в *различании* как философской концепции постмодернизма: «между человеком жертвоприношения, действующим, не зная (не сознавая) мотивов и целей того, что он делает, и Мудрецом (Гегелем), на собственных глазах отдающимся требованиям абсолютного знания». Подчеркивается, что здесь речь всегда идет о проявлении «Негативного (причем всегда в конкретной форме, то есть в недрах тотальности, конститутивные элементы которой неразделимы)», что «избранным проявлением Негативности является смерть», хотя она «ничего не являет», но «открывает Человеку его естественное, животное бытие» (с. 410), вырывающее человека из круга гегелевского, идеалистического «мирового Духа», ибо «со смертью поддерживающего его животного существа человек тоже погибает» (с. 411).

По мнению Ж. Деррида, «чтобы человек наконец открылся самому себе, ему следовало умереть, но при этом оставаясь в живых», «наблюдая то, как он сам перестает существовать», ибо «сама смерть должна была бы стать (само)сознанием в тот самый момент, когда она уничтожает сознающее существо» (с. 411) (*Этот замысел станет яснее, если сравнить его с логическим тезисом «все люди смертны» как следствием индукции: ведь, чтобы подтвердить ее, нужно было бы дождаться смерти самого последнего человека; не исключая и самого того, кто делает этот вывод=утверждение; но кто же в таком случае сможет сделать такое обобщающее утверждение?*). Указывается на *фокус* жертвоприношения: приносящий жертву отождествляет себя с жертвой, пораженной смертью, «видит себя умирающим, и даже умирающим по собственной воле», ибо он «всем сердцем вместе с жертвенным кинжалом», но это «только комедия», «спектакль», «представление», «удаленное от реальности изображение смерти», хотя без него мы остались бы невеждами «по отношению к смерти»: «выделение симулякра и продемонстрированного фокуса прерывает гегельянскую связность» (с. 411) текста о тотальности мирового Духа. Так Ж. Деррида демонстрирует новый смысл своей гетерологической концепции различания, показывая его и на веселом отношении к смерти, на примере валлийского обычая «wake» (*поминок как «смерти другого» и только «образе» собственной смерти – М.П.*) конца прошлого века.

Сохранить «суверенность» негативной диалектики — это значит «сберечь возможность не ее смысла, а ее бессмыслицы», «высказать на языке рабства то, что рабским не является», «наделять смыслом то, у чего его нет», ибо «само бытие дается нам как невозможность», «скользить» «к другим предметам, в которых скрывается суверенность» (с. 417-418). Такое «скольжение» рискованно: можно соскользнуть в (позитивную, или классическую) диалектику, «сотворить смысл, наделить разумом», даже сотворить «сам разум. И философию. И Гегеля, который уже прав, едва открываешь рот, чтобы высказать смысл» (с. 418).

Чтобы не попасть в эту ловушку диалектики Ж. Батай, которого цитирует Ж. Деррида, предлагает «удваивать сам язык, прибегать к хитростям, стратегемам, симулякрам», «маскам», не признаваться в том, что «не является рабским», «то, что лишено пользы, что должно скрываться под маской», исключая «артикулированный язык». Ж. Деррида говорит о «двусмысленной и неустойчивой точке, касающейся движения суверенности» негативной диалектики. Такой опыт именуется им «опытом *континуума*» и «абсолютного различания», отличного от концепции различия у Гегеля (с. 418-419).

Предлагается найти «слово, точку, *определенное место траектории*, в котором это слово, взятое из старого языка, но помещенное на это место... начинает *скользить* (термин выделен мной ввиду его важности для понимания специфики обоснования негативной диалектики со стороны Ж. Деррида – М.П.) весь дискурс», чтобы таким образом «закрепить в языке некий стратегический поворот» к негативной диалектике, «ввести в единый *синтаксис* подчиненные значения и операцию, являющуюся бессмыслицей, не имеющей никакого смысла», но «удерживающуюся вне синтаксиса», чтобы соотнести «знание с не-знанием» (с. 419-420). «Именно «с этого момента начинается упорядоченное размышление, основанное на отказе от знания», как говорит Ж. Батай в своей «Лекции о Незнании». В своей «суверенности» негативная диалектика «становится независимой путем выставления жизни на кон; она ни к чему не привязывается, ничего не сохраняет», «не может быть даже определена как благо», над которым можно только «посмеяться», ибо «мы уже не в стихии феноменологии». Специфика негативной диалектики в том, что она «*ничем не управляет*», «она вообще не управляет» в отличие от обычной диалектики с ее претензиями «управлять с целью производства смысла»: «суверенная операция не только ничему не подчиняется, но она ничего и не подчиняет, она безразлична к любому результату; и если я постфактум желаю исследовать редукцию подчиненной мысли (диалектики – М.П.) к суверенной (= в негативной диалектике – М.П.), я вполне могу это сделать, но подлинно суверенному (= негативной диалектике – М.П.) до этого нет никакого дела, оно

в каждый момент располагает мною по-иному» (с. 421). Ведь как только «суверенная» негативная диалектика «пожелала бы подчинить себе кого-то или что-то, она поддалась бы натиску диалектики, то есть подчинилась бы рабу, вещи и работе», «потерпела бы провал, возжелав победы и сохранения выгод» (с. 421).

Она «не обладает тождественностью», «не есть некая *самость, бытие для себя, в себе и возле себя*. Чтобы не-управлять, то есть не подчиняться, она *не должна себе ничего подчинять*», «она должна безрассудно растрачиться, утратить знание, память о себе и свое внутреннее пространство», «практиковать *забвение...* о котором говорил Ницше», и «не искать признания» (с. 421). Такова «жертва разумом», а если помнить, что в разуме, разумности человека принято видеть специфику человека и его бытия, *присутствия* и «идти до самого конца», то есть «исчезнуть, испытать одиночество, жестоко страдать от него... быть поверх всего в качестве отсутствующего, безумного, терпеть без воли и надежды, быть всегда в другом месте. А мысль (из-за того, что скрывается в ее глубинах) нужно похоронить заживо... Мысль разрушает, но ее разрушение не передашь толпе, ведь она обращена к самым слабым» (с. 422-423). Негативная диалектика должна «прервать рабский заговор слова и смысла», чтобы оказаться в «пространстве письма» (с. 423). Такова «не-логика суверенности» негативной диалектики, которая «*выходит за пределы логоса* (смысла, господства, присутствия и т.д.)» (с. 424).

Ж. Деррида называет это «жертвоприношением философских понятий». Ведь в «письме», поисками которого занят Ж. Батай, философские понятия претерпят смысловое «преобразование» и «потеряют свой прежний смысл. Такое «письмо» «не терпит различия на форму и содержание» (с. 424-425). По факту, речь идет об исключении теории соответствия, корреспондентской истины: это «письмо» «вынуждено сцеплять классические понятия», ибо, пишет Батай, «Я не смог избежать необходимости выразить мои мысли философским образом. Но обращаюсь я не к философам». Значит, они «только внешним образом» как будто «покоряются в каком-то своем развороте своей

обычной закономерности», но не забудем и об «абсолютной потере смысла», «что можно по-прежнему называть негативностью», о «бессмыслице», что «располагается по ту сторону абсолютного смысла, по ту сторону закрытия и горизонта абсолютного знания», в чем и состоит суть постмодернистской операции «скольжения понятия», скользкого, но бойкого использования слов, по характеристике Соллерса; «понятия становятся не-понятиями», Ж. Батай именует их «неудержимыми понятиями» (с. 425).

Постмодернисты говорят «об эпохе эпохи смыслов, о заключении в скобки, подвешивании эпохи смысла как противоположности феноменологического эпохе, действующего *всегда во имя и с целью смысла*; о выходе за пределы гегелевской «Феноменологии духа», о пересечении пределов смысла или о пересечении границ феноменологии вообще – как о *новом* письме. Такова суть суверенности негативной диалектики и нового письма, *если бы они имели сущность*. Здесь мы сталкиваемся с парадоксом: поскольку они ничему не подчиняются и ничего не подчиняют, то в таком контексте и слово «наука» претерпевает коренное изменение, «начинает дрожать от одного соотнесения с абсолютным незнанием, не теряя ни одной из своих собственных норм... незнание, выходящее за пределы *самой* науки, незнание, которое будет *знать*, где и как это сделать, окажется чем-то неопределимым». «Кто же когда-нибудь узнает, что значит не знать» (с. 426). Речь идет уже не об *определенном незнании*, но об абсолютном выходе за пределы *любой эпистемы*, любой философии и любой науки, о том, что *не относится* ни к «сциентизму», ни к «мистицизму».

Суверенность негативной диалектики и письма утверждает редукцию смысла, «не-принцип» и «не-фундамент», уклоняясь от *начала*. В них не остается «никаких предварительных ходов», они ведут к той точке, где уже «нет метода», как не пытаются они и найти «практического приложения, распространения», а потому она якобы «не ищет признания» (с. 426-427). Этим она отличается от диалектики и текстов Гегеля, который писал, что чтобы браться за изготовление обуви, надо уже быть сапожником; так и в философии.

Ж. Деррида предлагает вспомнить, что Гегель был первым, кто доказал онтологическое единство метода и истории, постмодернист делает из этого свое заключение, что суверенность негативной диалектики и письма «оставляет позади себя не только «субъекта», но и «саму историю», что это не есть возврат к догегелевскому представлению неисторичности смысла.

Негативная диалектика и письмо в своей суверенности «пересекают границы всей истории смысла и всего смысла истории», в таком случае «незнание является внеисторическим»: «сначала оно приняло акт завершения истории и закрытие абсолютного знания», затем «преодолевая и симулируя их в игре, их же предало» (с. 427). Ж. Деррида говорит о ее «притворстве», в котором «я сохраняю или предвосхищаю все знание целиком», «не ограничиваюсь ни определенным и абстрактным знанием, ни определенным незнанием», «отстраняюсь от самого абсолютного знания, возвращая его на свое место, помещая его и вписывая в то пространство, над которым у него нет власти», в силу чего Ж. Батай, например, соотносит все философы с операцией безвозвратного прожигания смысла», чтобы «исчерпать смысл», чтобы «деконструировать» его. Это называется и «всеобщей экономией», когда «наука, соотносящая объекты мысли с суверенными моментами» (*негативной диалектики и письма – М.П.*) рассматривает «смысл одних объектов в соотношении с другими и, в конечном счете, в соотношении с *потерей* смысла», «разлагает ценности смысла, истины, *схватывания-самой-вещи*» (с. 428). Негативная диалектика и письмо – это невозможность, она *не существует*, она *есть* не столько потеря смысла, сколько соответствующее «отношение к потере смысла». Поэтому она описывает не само незнание, что невозможно, но только «его эффекты», в нем «подвешено» (*или заключено в скобки и т.д. – М.П.*) «отношение к абсолютной возможности познания» (с. 429).

Диалектика Гегеля, согласно постмодернисту, не была «отделена от рабства», ее метод «соотносил неизвестное с известным», «достоверным». Негативная диалектика, претендуя на «освобождение от рабства», ссылается на

перевертывание этого соотношения, следовательно, на «соотнесение» достоверного, «известного с неизвестным», чтобы отказаться от достоверности, от эпистемы. «Не то, чтобы *ставилась* таким образом *с ног на голову* феноменология, действующая в горизонте абсолютного знания в соответствии с кругооборотом Логоса. Вместо того чтобы просто перевернуться, она оказывается включенной и понятой: не понятой познающим пониманием, а вписанной вместе со своими горизонтами знания и своими фигурами смысла в открытие всеобщей экономии», которая «склоняет все ее горизонты и фигуры к отношениям не с основанием, а с безосновностью траты, не с *телосом* смысла, а с *неопределенно* долгим разрушением ценности» (с. 429).

Такая негативная диалектика должна относиться даже к теологии. Правда, констатирует Ж. Деррида, Ж. Батай «соблазнялся» теологией, «сохранял» «по ту сторону отвергнутых определений и даже «по ту сторону бытия» некую «сверхсущность»; по ту сторону всех категорий сущего – высшее сущее и уже неразложимый смысл» (в примечании 31 Ж. Деррида отмечает: «Негативное движение дискурса о Боге (у М. Экхарта – М.П.) – это лишь фаза позитивной онтологии. «У бога нет имени... Если я говорю, что он – это бытие, то это неверно; он – Бытие сверх бытия и сверхсущностное отрицание». Для онто–теологии это был лишь поворот или обходной путь языка: «Когда я сказал, что Бог – это не бытие, будучи превыше бытия, я вовсе не усомнился в его бытии, но, напротив, приписал ему высшее бытие». То же самое движение у Дионисия Псевдо-Ареопагита»). Ж. Деррида видит в этом «пределы» классической диалектики в духе Гегеля и «отвагу» западной мысли вообще, которая ограничена экономией, но не всеобщей, а «ограниченной торговыми ценностями», «*кругом производящего потребления*». «Абсолютное производство и разрушение ценности и стоимости» «ускользает» от ограниченной экономии, поскольку последняя может «определить различие и негативность только в качестве сторон, моментов или условий смысла: определить их как работу», не выходя к «бессмыслице». «Бессмыслица – это не запас смысла», она «удерживается по ту сторону оппозиции негативного и

позитивного», ибо «акт прожигания» не ведет «к потере смысла, не является *негативностью* присутствия, сохраняемого и созерцаемого в *истине* его смысла». Выйти к понятиям «всеобщего письма» можно лишь «при вынесении или отодвигании за пределы симметрично выстроенных альтернатив» позитивного и негативного, которыми они, «кажется, захвачены».

Ж. Деррида формулирует задачу выйти «по ту сторону ценности и неценности», «по ту сторону самого понятия ценности, также как и понятия смысла» (с. 431). Предикаты всеобщего письма «служат не для того, чтобы что-то *обозначать*, выражать или высказывать, а для того, чтобы заставляя смысл *скользить*, разоблачать его или уводить в сторону», не производя «новых понятийных единств», но «смотря в Лицо Негативному» (с 431-444). Каждое понятие нужно вписывать «в закон его скольжения», чтобы «не стирать» избыток бессмыслицы и «не скатываться» в круг знания, чтобы не вступить «в движение диалектического опосредования» Гегеля. Нужно помнить о необходимости его «подвешивания», или «взятия в скобки», чтобы «выйти за пределы «подчинения» смыслу», «выйти из философского логоса и продумать немислимое» (с. 432), хотя постмодернизм и признает «авантюристичность» такого «письма».

Обсуждая *Aufhebung* как гегелевскую процедуру, Ж. Деррида отмечает, что она целиком и полностью действует внутри «работы означивания» что «одно частное определение отрицается и сохраняется в другом, которое открывает истину первого», «идя от абсолютной неопределенности к абсолютному определению», и этот переход «связывает смысл». Так понятие *Aufhebung* у Гегеля заключено «в круг абсолютного знания», «никогда не подвешивает всей целостности дискурса, работы, смысла, закона и т.д.», «не снимает... формы абсолютного знания», будучи характерным для труда «запретом». Следовательно, оно принадлежит «ограниченной экономии», и «не выходит за (*эти – М.П.*) пределы», не связывая «мир смысла с миром бессмыслицы», тогда как «спекулятивное» понятие как раз должно указывать на движение «за» «пределы любой возможной философии».

В подходе Гегеля постмодернизм видит «форму наивного или естественного сознания», которое, для Гегеля, включает и «культурное сознание». *Aufhebung* все еще остается «под пятой», «пленником» установки естественного сознания, в котором «истина» продолжает мыслиться как «кругооборот смысла или ценности». Такое сознание «не видит бездны игры, из которой происходит история (смысла)». В этом смысле философия, гегелевская спекуляция не очень-то спекулятивна, она, как и «абсолютное знание» остаются «определениями естественного, рабского, простонародного сознания. Самосознание остается рабским» (с. 436). Согласно Батаю, в этом пункте «абсолютное знание» укрепляет простонародное понятие», «основывается на нем», «оказывается одной из его форм».

Постмодернист полагает, что «простонародное понятие в нас – это что-то вроде иной *ткани*», и, чтобы «прозреть», нужно «вырваться» из этой «ткани», что равно «необходимости смерти». И «если вся история смысла собрана и представлена в одной-единственной точке картины фигурой раба» (в сцене «Господина и раба» «Феноменологии духа» Гегеля – М.П.), если дискурс Гегеля является языком раба или рабским языком, то есть трудящимся языком или языком трудящихся, тогда их можно читать «слева направо и справа налево», как революционное движение или как движение реакционное, возможно, и «как оба разом». Ведь *Aufhebung* остается «слишком осмысленным» для «пересечения границ смысла», а потому *упускающим* «самое важное» – «бездну», которая отменяется гегелевской «системой» (с. 437-439).

Таким образом, основное зло постмодернист видит в том, что существует «прочная и рабская» *простонародная* ткань абсолютного знания, в плену которой была и остается философия (и это при том, что вплоть до марксизма философы, согласно обычному мнению историков философии, выражали позицию господствующих слоев населения; получается, что они делали это недостаточно последовательно и упорно; постмодернист призывает к полному, абсолютному разрыву с простонародным). Ею был и остается определен «несравнимый размах поступи» Гегеля, его «отказ от

субъективности», не говоря уже о марксизме, прямо вставшем на сторону «простонародья». Постмодернизм верно заметил эту связь, усмотрев ее в трактовке Гегелем взаимоотношения «Раба и господина» из «Феноменологии духа». Гегель разработал философию труда, где Богом становится Knecht, то есть освободившийся раб, шире – трудящийся. И «ради выгоды рабства» он упускает «суверенность» (*негативной диалектики – М.П.*), к которой он «подошел так близко, как только мог» (с. 441). Если философ-постмодернист пишет, что «рабство» есть «лишь желание смысла», то мы можем утверждать о нем и обратное, что «смысл» здесь трактуется как «лишь желание рабства».

Сегодня мы хорошо знаем то, куда ведет «суверенность» гетерологической концепции *различания*, глухой к позиции *трудящихся*. Рассматривая увеличение в истории человечества степени сознательности действий, а также масштабов таких действий, сегодня все чаще говорят о качественном переломе истории в этом отношении. Эволюционный процесс стал происходить в значительной мере не по своему капризу, не стихийно, он все более превращается в сознательный и управляемый. Пребывая в зоне возможностей выбора одного из двух «измерений» (диалектики и метафизики), человечество, может «выбрать» путем и в процессе социальной борьбы либо путь восхождения, позитивную диалектику, либо путь нисхождения, метафизику под названием «негативная диалектика». А *после* выбора пути оно *детерминируется* уже *выбранным* процессом, в результате чего имеет место *сужение* сферы непредвиденности и неожиданности исторических событий при расширении сферы *вынужденности* социальных действий людей, при нарастании степени *предопределенности* выбранного пути.

Раздел 2.

ОНТОЛОГИЯ ИГРЫ ИЛИ ИГРА В ОНТОЛОГИЮ?

Как было показано, категориальный ряд «движение – развитие – деятельность» не исчерпывает форм процессуальности. Все большее место среди них отвоевывает понятие игры. Причем представление об игре как особой форме процессуальности является не только достоянием культурологии, оно глубоко проникает в философскую онтологию либо является ее отрицанием, что приводит к необходимости ответить на вопрос о том, имеем ли мы здесь дело с игрой в онтологию, либо же игра становится все более важным понятием онтологии? Требуемое исследование игры и ее статуса не выводит нас за пределы модели отношения человека с миром, напротив, оно позволяет выявить новые аспекты в их взаимоотношении. Как отмечалось, игра в значительной мере является способом существования детей, обеспечивающим их «вживание», включение, вхождение в мир. Без игры невозможно представить «социализацию» людей. С другой стороны, игра, или так называемая «игровая зависимость» раскрывает картину *выхождения, выпадения* человека из мира бытия, когда речь идет о попадании человека в «зависимость» от наркотиков, интернета, виртуальной реальности и т.п.

Глава 4.

ИГРА В ОТНОШЕНИИ К БЫТИЮ И ЕГО ОБНОВЛЕНИЮ

Слово «игра» весьма многозначно. Оно характеризует различные ситуации, в которых трудно уловить какую-либо инвариантность, устойчивость. Играть – значит, резвась, забавляться, развлекаться. Так говорят об играх детей, которые проводят время в каком-либо занятии, служащем для отдыха, развлечения или спортивного состязания. Об игре говорят как об исполнении музыкального произведения, актерской роли и т.п. Деятельность такого рода имеет весьма серьезный характер.

Помимо буквального значения это слово имеет целый спектр различных переносных, метафорических значений. Играть означает обращаться с кем-либо (чем-либо) как с игрушкой, забавой и т.д. Оказывается, что играть можно и со своей жизнью, тогда использование данного слова указывает на риск, может быть – напрасный риск. Переносный смысл имеет выражение «играть с огнем» в значении «легкомысленно обращаться с чем-либо опасным» или же просто «шутить». «Играть» нередко означает «проявляться, обнаруживать себя каким-либо образом». В таком смысле об игре говорят не только по отношению к человеку, но по адресу живых и неживых явлений. Занятия на бирже сделками, биржевые спекуляции тоже называются игрой. Широко используется данный термин в философии постмодернизма.

Эти сравнительно немногочисленные примеры употребления слова «играть», «игра» свидетельствуют о его важности для экзистенциальных представлений, характеризующих бытие человека. Экзистенциализм, например, утверждает, что человек нередко «подыгрывает» обществу, не будучи в силах противостоять его стандартам, стереотипам и т.п., во многом «проигрывая» им. Явно метафорическим значением обладает образ «игры природы», указывающий на необычность природного явления. Шутку, основанную на одинаковом звучании разных слов, называют «игрой слов», или каламбуром, а фантазию – «игрой воображения».

Вдумываясь в эти словоупотребления, невозможно не отметить важность представлений об игре – буквальных и метафорических, образных – для культурологии, психологии и т. д. Необходимо отметить расширение употребления представлений об игре в философии¹. В связи с этим отметим появление в отечественной литературе «системно-мыследеятельной методологии», имеющей явно сходный с указанной тенденцией характер. «Будучи маргинальным направлением советской философии, СМД-М. приобрела заметный успех и популярность в перестроечные и

¹ Коршунова Л.С, Пружинин Б.И. Воображение и игровая деятельность // Воображение и рациональность. М.: URSS, 1989; Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Шк. Культ. Полит., 1995; Бабайцев А.Ю. СМД-Методология//Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 756-760; Бабайцев А.Ю., Мацкевич В.В. Мыследеятельность//Новейший философский словарь. Минск, 1998. С. 447-448.

постперестроечные годы в России»¹. На «игровой подход» данного интеллектуального движения указывается последователями Г.П. Щедровицкого². Сам Г.П. Щедровицкий приравнивал его, например, к «языковому мышлению», отличая его от «мышления предметного». По его мнению, они «должны стоять друг к другу в отношении «абстрактного» и «конкретного», хотя «процесс реального мышления всякий человек начинает с фиксации определенного «положения дел» в действительности (в определенных ситуациях такой действительностью могут быть сам язык, поступки, мысли и чувства других людей и т.п.), то «передачу своих мыслей» – с описания этой действительности в языке»³.

Тем не менее, смысл «игрового подхода» в философии остается, как и статус, весьма неопределенным, а разброс мнений по поводу игры является очень значительным. Ясно, однако, что в игре речь идет о фантазии, воображении, об «отлете» мысли от действительности, без чего не существует и никакая даже самая строгая наука; но он может превращаться в ее «вылет» за границы действительности, как это мы видим, например, в случае религиозных представлений или в постмодернистских претензиях на «трансгрессию», пересекающую грань между «бытием» и «небытием», между «возможным» и «невозможным». Например, М. Бланшо полагает, что «универсальный человек, вечный, все время совершающий себя и все время совершенный»⁴, не может остановиться и принимает «решение», которое «выражает невозможность человека остановиться», он «пронзает мир, завершая себя в потустороннем, где человек вверяет себя какому-нибудь абсолюту (Богу, Бытию, Благу, Вечности), – во всяком случае, изменяя себе», иначе говоря, *привычным реалиям обыденного существования*. Примером признается здесь исследуемый мистическим богословием феномен «откровения» как перехода в принципе непроходимой границы между горним и дольным, он выступает «очевидной

¹ Бабайцев А.Ю. СМД-Методология//Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 756.

² Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Шк. Культ. Полит., 1995; С. XXXIV.

³ Щедровицкий Г.П. Программы. Подходы. Концепции// Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М.: Шк. Культ. Полит., 1995; С. 1-2.

⁴ Интересно, что здесь «совершенство» есть производное от глагола «совершать», указывая на глагол совершенного вида.

экспликацией» феномена трансгрессии, «которую постмодернизм мог бы получить из культурной традиции»¹. Эта *перекличка* постмодернистской философии с религиозным подходом весьма примечательна и не может быть оставлена без внимания потому, что в отечественной литературе соответствующие стилевые черты мышления не склонны терминировать себя как «постмодернистские», что не мешает им нести в себе соответствующий заряд².

Мною была выявлена важная роль метафор для формирования и существования философских, шире – мировоззренческих представлений, выходящих за пределы знания достоверного к границе между вероятным, пробабилистским и недостоверным, ошибочным, ложным знанием, не говоря уже о симулировании. Особое внимание должно быть обращено и на метафорическое содержание важнейших категорий, являющихся формами человеческого мышления, на метафоры, образы игры, которые обретают категориальное значение³. Благодаря этому представления об игре схватывают и выражают очень важные изменения на самом фундаментальном уровне мировоззренческих представлений об отношении человека и мира. Приобретают ли представления об игре онтологический характер или это всего лишь игра воображения и игра в онтологию?

Мы анализируем игру, опираясь на опыт развития философии и выработанных ею категорий, в чем автор видит мощное средство мировоззренческого исследования образа игры и его использования для прояснения ситуации с многообразием форм процессуальности, в ряду которых она следует после категорий движения, развития, деятельности и творчества, добавляя к ним новые характеристики, что требует добавления категории игры в состав указанных категорий.

Обращение к игре характерно для современной философско-мировоззренческой литературы, где она становится, по выражению Х.-Г.

¹ Можейко М.А. Трансгрессия//Постмодернизм: Энциклопедия. Минск, 2001. С. 842.

² Например: Пивоваров Д.В. Философия религии. М.: Академический проект, 2006.

³ Прохоров М.М. Философская метафора экологической эпохи. Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 1995.

Гадамера¹, «путеводной нитью онтологической экспликации», свидетельствуя о стремлении выйти за пределы *бытия* и его обновления, значит, и *взаимосвязи* основных типов взаимоотношения человека с миром, за пределы принципа мировоззренческой рациональности.

Обратим внимание на то, что категория игры является производной от категорий деятельности и творчества. Категория деятельности, подобно категориям движения и развития, является внутренне противоречивой. Если движение есть единство устойчивости и изменчивости с приматом изменчивости, если развитие есть единство прогресса и регресса при приоритете прогресса над регрессом, то деятельность есть единство и борьба противоположностей продуктивной, творческой и репродуктивной деятельности. Категория творчества указывает на деятельность, в ходе которой возникает, создается принципиально новое. Репродуктивная деятельность воспроизводит то, что уже имело место, как с точки зрения результатов, так и способов деятельности. Категория деятельности обозначает способ существования, выражает способ существования, который характеризует человека в отличие от всех других явлений мироздания, по отношению к которым она может употребляться только в метафорическом, иносказательном смысле. Игра все чаще рассматривается как разновидность физической и интеллектуальной деятельности, лишенная прямой практической целесообразности и представляющая индивиду возможность самореализации, выходящей за пределы его актуальных социальных ролей.

Исследователи отмечают, что в любой разновидности игры предполагается специфическое *пространство* игры, которое *моделирует* реальность, *дополняет* ее и/или противостоит ей. В связи с этим на память приходит характеристика виртуальной реальности, которую исследователи аналогичным образом соотносят с порождающей ее константной (порой отождествляемой с объективной) реальностью как основной. Оказывается, что в процессе игры возникают «иные миры», что они лишают ореола сакральности

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод: Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 147.

наличное положение дел, парадоксально сочетая воспроизведение актуальных стереотипов человеческой культуры и их усвоение в процессе игры с их *ироническим*, «игровым» переосмыслением. Как видно, слово *сакральность* здесь означает *приоритетность*, в значении первоначальности, а вовсе не *божественности*. Ведь «игровое действие конституирует наличие у субъекта двух реальностей: обыденной, «объективной», в рамках которой осуществляется действие А (актер изображает Наполеона; сооружается игрушечная модель дворца; мальчик с завязанными глазами, играя, ищет других детей), и интерпретационной, «субъективной», в которой это действие А синхронно воспроизводит совершенно иное, конвенциональное действие А (актер становится Наполеоном; сооружается настоящий дворец; мертвец ищет живых), имеющее вполне самостоятельный, не зависящий от А статус»¹.

Атмосферу виртуальной реальности конвенционального мира игры и его самозамкнутость, отчужденность от обыденного и объективного мира иллюстрирует Й. Хейзинга: «Отец входит и видит сына четырех лет, играющего в поезд: мальчик сидит на первом из вереницы поставленных стульев. Отец ласкает ребенка, но мальчик говорит: «Папа, нельзя целовать локомотив, иначе вагоны подумают, что он ненастоящий»².

Точно такую же *самозамкнутость, отчужденность демонстрирует игра в отношении человеческой деятельности как процесса*. Игра как процесс осуществляется не в реальном, объективном и общезначимом, а в конвенциональном, условном, виртуальном пространстве. В приведенном из работы Й. Хейзинга репрезентативном примере мальчик создает вокруг себя условное, языковое, виртуальное пространство как мир «иного бытия» по сравнению с обычным миром наличного бытия; и он *произвольно* переопределяет функции окружающих предметов. Репрезентативна в данном плане игра в «жмурки» или «прятки», которая восходит к обрядовым играм «с покойником»³. Игра состоит в том, что «водящий» ходит по комнате с

¹ Кошелев А.Д. К общему определению игры//Вопросы философии. № 11. 2006. С. 63.

² Хейзинга Й. Homo ludens (Человек играющий). СПб.: Издательство Ивана Лимбаха, 2011. С. 21.

³ Славянские древности: Этнолингвистика слов/Под общей ред. Н.И. Толстого. Т. 2. М., 1999. С. 381-383.

завязанными глазами, изображая мертвеца или «жмурика» и стремясь схватить кого-нибудь; остальные же играющие стремятся увернуться от него, не двигаясь со своих мест: «мертвец» ловит «живых». Таким образом, происходящее в комнате реальное действие (мальчик с завязанными глазами старается кого-нибудь найти и схватить) *воспроизводит* в конвенциональном пространстве локализованных в той же комнате играющих *иное* действие: «мертвец ловит живых».

При характеристике *игровой* деятельности общепринято подчеркивать отличие ее от обычной целеполагающей деятельности, творчества: она не направлена на производство изменений в *реальном* мире. В игровой деятельности играющий осуществляет реальное действие с той целью, чтобы *переместиться в возникающее в его представлении* пространство, где он и производит соответствующее его сути действие, недоступное для него в *реальном* пространстве¹. Эта особенность может и должна быть *обобщена*, так как она относится к сути определения как бытия, так и всех его атрибутов (движение, пространство, время и все другие бытийные атрибуты, выражаемые категориями диалектики). Репрезентативным примером здесь может служить актерская игра.

Представим актера, играющего Наполеона: реальные действия (разрабатывает план военной кампании, отдает приказы генералам и т.п.) в реальной жизни актера ничего не меняют; цель этих действий актера в ином, а именно в том, чтобы *переместиться* в условное пространство, *произвольно* определенное им, другими актерами, режиссером и/или зрителями в пределах театральной сцены, чтобы в этом конвенциональном пространстве быть Наполеоном, что в реальной жизни, понятно, невозможно. Но стоит элиминировать условное пространство, предположить, что актер на сцене объясняет студентам способы исполнительского мастерства изображения Наполеона, как тут же его деятельность утрачивает игровой характер, обретая конкретную цель, а именно: *обучение* студентов.

¹ Кошелев А.Д. К общему определению игры // Вопросы философии. № 11. 2006. С. 62.

К таким *перемещениям* прибегают и философы. Так, А.Ф. Лосев задавался, например, вопросом: как мыслить объект, движущийся с бесконечной скоростью? Конечно, такое движение вроде запрещается выводами специальной теории относительности. Но не может ли случиться так, что через какое-то количество времени сами выводы СТО А. Эйнштейна окажутся пересмотренными? В подтверждение подобной возможности могут привести пример пересмотра ньютоновского принципа дальнего действия в пользу принципа ближнего действия. Допуская подобную *недолговечность* научных истин, философ позволяет себе *игротворчески* промышлять, имитируя возможные логические сценарии развития событий и гипотетические формы существования, могущие быть во Вселенной. В соответствии с такой *спекулятивной* максимой А.Ф. Лосев постулировал следующее: объект или существо, если они движутся в Космосе с бесконечной скоростью, будут *покоиться* сразу во всех точках пространства. Иначе говоря, движение, доведенное до своего абсолюта, переходит в свою собственную противоположность – в абсолютный покой. Это приводит к парадоксу движения и покоя, который (покой) обыкновенно признается относительным моментом самого движения. «Это отчасти объясняет тот факт, что шарообразный Бог Парменида неделим и покоится, точно так же как прост и неизменен христианский Абсолют, по учению ряда теологических систем»¹.

Стоит упомянуть и другой парадокс движения, связанный с всеобщим характером движения и его отношением к покою. Всеобщие законы движения должны быть неизменными, т.е. пребывать в состоянии покоя. В противном случае их нельзя признавать всеобщими, ибо источником их движения в таком случае должен быть признан какой-то более общий закон. В буддийской философии такой всеобщий закон движения уподобляют неподвижному центру бушующего урагана или неподвижной оси волчка, вращающегося с огромной скоростью. Интересно, что в таком признании неизменности всеобщих порождающих законов движения нет никакой метафизичности и абсолютности

¹ Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М.: Современные тетради, 2004. С. 268.

в дурном смысле, ибо само познание таких законов есть бесконечный и все углубляющийся процесс, который не может прекратиться вплоть до смерти творческого и мыслящего человека. Никаких логических запретов на такой вид бытия и движения в космосе нет. Однако мы здесь остаемся в пределах *гипотетического*. Чтобы перейти от гипотетического к *достоверному*, мы должны рассматривать его в контексте общего мировоззрения как основанного на определенном понимании отношения материи и духа, что позволяет нам установить существует ли такое бытие или нет. Только в таком случае мы избежим необоснованного *гипостазирования* полученных представлений. Отметим, что сказанное относится и к движению, которое должно браться в контексте постановки и решения основного вопроса философии об определенном понимании отношения материи и духа. Вне контекста общего мировоззрения, основанного на определенном отношении материи и духа, говорить о движении не имеет смысла. Напротив, в таком контексте движение есть движение материи. Оторвать движение от материи равносильно тому, чтобы перейти на сторону идеализма, связать движение с сознанием как первоначалом.

Иначе говоря, мы получаем их гипостазирование. Ведь хотя, скажем, *логических* запретов на существование объектов с бесконечной скоростью движения в Космосе нет, это еще не значит, что они *существуют*: это должно быть *научно* установлено. Другое дело, что если такое движение было бы физически обнаружено и зафиксировано, то, скорее всего, оно имело бы самое непосредственное отношение к человеческой мысли, к ее природе, как это и предсказал Фалес, заявив, что «Быстрее всего ум, ибо он все обегает». Отсюда следует, что в такой контекст мы обязаны *помещать* и само сознание, чтобы *адекватно* его рассматривать. Иначе гипостазирования не избежать. Образцы такого гипостазирования дают религия и идеализм.

Начнем с явно игрового персонажа субъективного идеалиста, который утверждает, что объекты существуют потому, что их воспринимает субъект: «существовать, значит, быть воспринимаемым». Получается, что если бы не

было воспринимающего субъекта, то не было бы и воспринимаемого объекта: для субъекта существовать означает быть воспринимающим, а для объекта – быть воспринимаемым. Данный тезис весьма похож на утверждения философов, согласно которым низшее не имеет самостоятельного существования, что оно получает право на существование благодаря высшему и в зависимости от высшего. Здесь уместно вспомнить Протагора с его тезисом «Человек есть мера всех вещей». Или такой «мерой» является Бог – например, для Дж Беркли. «Ясное усмотрение феномена бытия, – писал Ж.-П. Сартр, – часто затемнялось тем весьма распространенным предрассудком XIX-XX вв. который называется *креационизмом*. Так как считали, что бытие миру дал Бог, то бытие всегда казалось зараженным какой-то пассивностью. Но творение *ex nihilo* не может объяснить возникновение бытия, ибо, если бытие понято как субъективность, пусть и божественная, оно остается модусом внутрисубъективного бытия. Оно не могло бы там, в этой субъективности, составить даже *представления* о какой-либо объективности и, следовательно, не могло бы даже проникнуться желанием создать объективное»¹.

Хотя зародыш субъективного идеализма возник в древности, утвердился он лишь пройдя «школу» религиозного *перемещения* из посястороннего в игровое потустороннее пространство в период Средневековья, когда человек обрел «бинокулярное» зрение, смотрел на мир не только созерцательно, «глазами человека», но и активистски, «глазами Творца». Тысячелетняя «игра в Бога» не прошла даром, человек оказался хорошим учеником, усвоившим «урок» религиозного сознания, чтобы отбросить *игру* с Богом и самому претендовать на *статус* «постбожества», на место отправляемого в отставку Бога. У И. Фихте Бог уже вытесняется человеком, вооружающимся «наукоучением» в контексте активистского отношения к миру. В этом состоит радикальное отличие субъективного идеализма активистского толка И. Фихте от созерцательного субъективного идеализма Дж. Беркли. Сверхъестественное с божественным ликом замещается сверхъестественным в человеческом облике

¹ Сартр Ж.-П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2000. С. 37.

Я¹. Пространство созерцательного отношения человека к миру с точки зрения И. Фихте есть несвободное, «не игровое» состояние Я. Поэтому он заменяет причинное отношение Р. Декарта на целевое, что позволяет брать природу не как предмет познания, но относиться к нему как к материалу или как средству достижения целей «играющим» с ним Я, способным как на самоограничение, так и на снятие любых границ самоограничения. В результате И. Фихте далеко выходит за границы пространства утилитарной полезности обыденного человеческого опыта создания искусственного. Его игровое Я противоположно естественному и искусственному, оно стоит вровень с Богом как сверхъестественным, потусторонним началом, но имеет уже человеческий облик. Перед таким Я Природа лишается субстанциональности и подчиняется Я-как-субъекту, в восхождении к которому видится отныне смысл человеческой жизни.

Так И. Фихте развивает мысль И. Канта о человеке как «цели в себе», которая освобождает себя от зависимости от естественного и от искусственного, чтобы подчинить их себе, овладеть ими в качестве omnipotentного, всемогущего Я с человеческим лицом. Так религиозный «дух» нашел себе «иную форму бытия», на что фактически указывает сам философ, отвечая на вопрос о том, «кто же воспитал первую пару людей?». По его словам, «человек не мог их воспитать», «Дух принял на себя заботу о них»². Фактически же этот «дух» есть атмосфера индустриального общества, в котором возобладало игровое, активистское отношение человека не только к природе, но и к общественным условиям его общественной жизни и к проистекающим из них духовным представлениям в непосредственном процессе производства человеческой жизни, в котором эти представления стали внутренним детерминантом этого процесса. *Игровая* «технология» нашла в лице религии свою *предпосылку*. В этой форме «инобытия» религиозная идея нашла свое воплощение в новоевропейской культуре, о чем фактически писал,

¹ В том и в другом случае сохраняется одно и то же понимание сверхъестественного, определяемого посредством противопоставления творящей и физической (сотворенной) природы, как то, что имеет не физическое, а первородное (первоприродное) бытие.

² См.: Хёсле В. Гении философии Нового времени. М.: Наука, 1992. С. 130-131.

например, М. Вебер («Протестантская этика и дух капитализма», 1905), согласно которому европейский капитализм обязан своим происхождением детерминации его протестантским религиозно-этическим комплексом. И «это – чудовищный космос, в который каждый отдельный человек ввергнут с момента своего рождения и границы которого остаются для отдельного индивида как такового раз навсегда данными и неизменными»¹. Как видно, основным содержанием идеи М. Вебера *перемещают* человека из объективного пространства общественно-экономической формации в условное, *игровое* пространство так называемого «идеального типа». Факторы этого пространства он считал столь же важными, как и факты, проистекающие из отношений собственности. Однако само это пространство формируется, так сказать, в *просвете* капиталистического бытия.

Важно понимать, что *игровое* пространство, в которое перемещаются *играющие*, есть пространство «самого» сознания или *самосознания*. Это свидетельствует о крайней противоречивости как сознания, так и игры, поскольку соответствующее им игровое пространство может быть для играющего как «гратуальным», так и «ингратуальным». Последние термины заимствованы из виртуалистики, где они обозначают благоприятные или, напротив, неблагоприятные для перемещающегося в виртуальное пространство условия. Оно может создавать условия для раскрытия, реализации человеческих потребностей, удовлетворяя его возрастающие способности (= гратуальность), или, напротив, препятствовать такому раскрытию человеческих способностей (= ингратуальность). Такую противоречивость вполне уместно сопоставить с противоречием развития как единства и борьбы противоположностей прогресса и регресса. Можно сказать, что гратуальность и ингратуальность служат своего рода аналогом и продолжением противоречивости развития при перемещении в игровое, конвенциональное пространство.

Играющие при таком перемещении оказываются в зоне

¹ Weber M. Die Protestantische Ethik. Munch.-Hamb., 1965. S. 45.

гипостазирования, деформации сознания, которая может выступать в форме «порчи сознания»¹. Противоположной «порче сознания» будет «утопия», если она *перемещает* в идеальное пространство типа коммунистического общества К. Маркса с гратуальными, благоприятными для людей условиями их существования. Сейчас признается, что его достижение в реальности невозможно, но стремиться к нему, как идеалу, следует. Например, хорошо известно, что современный капитализм в ходе XX века был вынужден сосуществовать с социалистической системой, соревноваться с нею. Он овладел маркетинговыми-рекламными формами существования и в 1980-ые годы победил социализм, который внедрил в жизнь множество социальных улучшений, создав реально социальное государство с бесплатной медициной, средним и высшим образованием и т.д., хотя и не внедрил игрового или «маркетинго-рекламного подхода». Капитализм, напротив, использовал игровые, маркетинго-рекламные подходы, но в своем соревновании с социализмом был вынужден также усваивать и внедрять черты социального государства, что привело к трансформациям в его реальном укладе доминирования частной собственности. Постсоветская Россия, отказавшись от социализма, пошла назад, уступая в этом отношении так называемым «цивилизованным странам» в степени социальности государственного устройства и реализуя рыночные отношения с частной собственностью в большей мере, чем это имеет место в западных странах. Можно утверждать, что в ней капитализма ныне больше, чем в странах традиционного капитала. Причем, соответствующий менталитет утвердился сегодня в России не только среди олигархов, как доминирующих представителей бизнеса, и чиновников, представляющих «вертикаль власти», на выстраивание которой изначально ориентировал свои усилия В.В. Путин, но и в широких слоях населения, вследствие чего надежды на скорое возрождение СССР, социализма представляются утопическими, ибо нет субъекта², готового вести борьбу за это

¹ Кара-Мурза С. Потерянный разум. М.: Эксмо, 2005. С. 35.

² Проблема сборки субъектов в постнеклассической науке. М.: Ифран, 2010.

возрождение. По мнению многих людей, «мы это уже проходили», хотя история свидетельствует о том, что феодализм также был побежден не сразу, но в ходе сложного и длительного процесса, сопровождавшегося поражениями капитализма, его неоднократными отступлениями и наступлениями на феодализм. При этом нужно учесть, что тогда речь шла о трансформации в пределах частнособственнического общества, тогда как сегодня речь идет о выходе за пределы частнособственнических интересов, о более трудных и сложных трансформациях всей общественной жизни.

Повторю, что в философско-мировоззренческой литературе принято двойное употребление термина гипостазирования. В одном смысле под гипостазированием (греч. *hypostasis* – сущность, субстанция) понимают возведение в ранг самостоятельно существующего (сущности, субстанции) того, что в действительности является только свойством, отношением чего-либо. Примером такого гипостазирования, субстанциализации является возведение И. Ньютоном пространства в самостоятельно существующую субстанцию, тогда как «на самом деле», согласно более поздним научным и философским представлениям, пространство есть структура или система отношений, имеющая место между объектами, поскольку они сосуществуют как устойчивые образования мироздания. Под гипостазированием имеют ввиду также присущее идеализму *приписывание* абстракциям и идеализациям самостоятельного существования, их субстанциализацию.

В действительности не существуют материальные точки, идеальные газы и т.п. абстракции, хотя все они имеют в действительности свой «прообраз». Абстракция «идеальных типов» М. Вебера имеет прообраз в самой действительности, но это не дает оснований для ее субстанциализации или гипостазирования. Чтобы преодолеть гипостазирование, необходимо рассмотреть соответствующие идеализации в контексте общего мировоззрения, основанного на определенном понимании соотношения материи и духа, известном как постановка и решение основного вопроса философии. Как видно, преодоление гипостазирования, субстанциализации абстракций, идеализаций,

других не субстанциально существующих явлений мироздания, осуществляется на первом уровне определения бытия.

Наиболее настойчивым в отрицании этого первого уровня определения бытия был позитивизм, к которому на рубеже XX-XXI вв. присоединился постмодернизм, который делает это не в сфере и не на базе естествознания, а на основе гуманитарных наук. Начиная с О. Конта, позитивисты считали вредным для развития науки союз с умозрительной «метафизикой», занятой решением не научных, а своих собственных философско-мировоззренческих проблем, первым среди которых является так называемый основной вопрос философии. Согласно предложенному О. Контом закону трех стадий развития общества философия связывается со второй стадий, следующей за первой, теологической, где явления объясняются в связи с религиозными представлениями. Она предшествует третьей, позитивной или научной стадии, выходящей к средней линии между эмпиризмом и мистицизмом. Только на третьей стадии, утверждает О. Конт, происходит отказ от объяснения природы «абстрактными» причинами – метафизическими сущностями и иными *гипостазированными абстракциями*, заменяющими сверхъестественные «факторы» религии¹.

Завершая свою книгу «История западной философии» философией логического анализа, Б. Рассел явно обращает внимание на данное обстоятельство. Он указывает, что уже со времен Пифагора в философии существовала противоположность между людьми, чьи мысли в основном стимулировались математикой, и теми, на которых больше влияли эмпирические науки. Платон, Фома Аквинский, Б. Спиноза и И. Кант называются в числе «партии, которую можно назвать математической; Демокрит, Аристотель и эмпирики нового времени, начиная с Дж. Локка и до наших дней, относятся к противоположной партии»². «Современный аналитический эмпиризм... включает в себя математику и развивает мощную логическую технику. Поэтому он способен достигнуть определенных ответов на некоторые вопросы, имеющие

¹ Отзвуки такого подхода можно видеть и в приводившихся рассуждениях В.И. Вернадского.

² Рассел Б. История западной философии. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. С. 918.

характер науки, а не философии»¹.

На *позитивной* стадии человек довольствуется выделением, благодаря эмпирическому уровню, постоянных связей явлений и на их основе формулирует законы. Многие позитивисты верили в возможность доразвития самой философии до *частной* науки. Б. Рассел интерпретирует философию как нечто «промежуточное» между «теологией и наукой», что подвергается «атакам с обеих сторон» и «эти две стороны были источником большой путаницы в мыслях»². Такое толкование философии Б. Расселом можно интерпретировать как указание на причастность философии к обеим формам гипостазирования, между которыми находится ее «земля». Причем если гипостазирование абстракций наследуется ею от религии, то со стороны науки приходит гипостазирование как возведение в ранг самостоятельно существующего объекта или субстанции того, что в действительности является только свойством либо отношением чего-либо, чтобы сделать его *предметом* специального исследования.

Б. Рассел считает свой «логический эмпиризм» соответствующим «методам науки». Философское познание «надо будет искать именно такими методами». С их помощью «многие очень старые проблемы могут быть полностью разрешены»³, ибо «все, что может быть познано, может быть познано с помощью науки», а «вещи, которые законно являются делом чувства, лежат вне ее сферы»⁴. Тем самым задается вектор эволюции *от* философии *к* науке и задаваемым ею образцам гипостазирования. Например, «Г. Лейбниц верил в реальность бесконечно-малых величин, но, хотя эта вера соответствовала его метафизике, в математике она не имела твердой основы»⁵.

Б. Рассел поддерживает не философское гипостазирование, связанное с основным вопросом философии, а гипостазирование, идущее вслед за науками, которые для исследования того, что является лишь свойством или отношением

¹ Там же. С. 924.

² Там же. С. 6, 925.

³ Там же. С.924.

⁴ Там же. С. 925.

⁵ Там же. С. 919.

чего-либо, возводят их в ранг самостоятельно существующего «абстрактного объекта». Философское же гипостазирование «пришло из религии». Рассматривая историю «отношения человека к нечеловеческой среде», Б. Рассел пишет о греках с их страхом перед *hybris* и верой в необходимость, или судьбу, о средних веках, когда покорность зашла еще дальше в виде смирения перед Богом, о Возрождении, которое восстановило и довело человеческую субъективность до степени анархии, тогда как современная техника оживила сознание коллективной силы человеческого общества настолько, что человек начал считать себя почти богом. Здесь Б. Рассел ставит вопрос «что первично и что вторично: объективное и субъективное, нечеловеческое и человеческое». Более того, он указывает на опасность «космической непочтительности» со стороны человека по отношению к объективности.

Позитивизм понимает стадильность в истории в общем как ее преходящность, абсолютизируя последнюю. На самом деле наступление новой стадии не означает полного исчезновения особенностей предшествующей стадии, которые, употребляя гегелевское выражение, «уходят в основание»: *над ним нарастает новый слой*. К тому же исторически первой стадией «воззрений о мире» была не религия, а мифология, которая не только не противопоставляла друг другу объективное и субъективное, но даже не расчленила их вообще. В связи с этим принято фиксировать синкретичность мифологических представлений. Религия сделала первый шаг к преодолению синкретичности. Она расчленила и даже противопоставила объективное и субъективное, материальное и идеальное, представила их в виде двух противоположных пространств или миров: земного, посюстороннего и небесного, потустороннего. Естественный мир попал в полную зависимость от сверхъестественного. В то же время религия не преодолела синкретичности мифа, но она сохранила его в области сверхъестественного мира, наделенного одновременно чертами объективности, независимости от всего человеческого, и человекообразными

чертами¹. По этому поводу уже в древности появились ироничные замечания, что если бы быки и львы имели руки, то они начертали бы богов, наделив их своими чертами, как это делает каждый народ, наделяя своими национальными признаками своих богов.

Этим была обусловлена необходимость появления философии, ибо мировые религии поднялись к более абстрактным представлениям, освобождая бога от национально-этнических черт, но не от черт человека вообще. Сообразно этой философии после средних веков был поставлен вопрос о том, действительно ли окружающий человека мир создан антропоморфным Богом, Творцом, Субъектом или же он существует как объективная реальность, не зависящая ни от какого субъекта, ни от человека, ни от человечества. Здесь и совершается выход к первому уровню определения бытия как самого фундаментального. Поэтому Ф. Энгельс имел право констатировать, что высший вопрос всей философии, вопрос об отношении мышления к бытию, духа к природе, имеет свои корни – не в меньшей степени, чем всякая религия – еще в ограниченных представлениях людей периода «дикости и невежества», т.е. в мифологии, но со всей резкостью он мог быть поставлен и «приобрести все свое значение» только после эпохи Средневековья.

Эти представления характеризуют природу самой философии, следовательно, относятся к «теории» философии, имеют характер «метафилософского исследования самой философии» – как *нового* «слоя» или раздела в структуре философии. Первым в поле исследования попадает ее «основной вопрос». В современной литературе он, нередко, или отрицается, или предстает как неизвестно откуда взявшийся, в чем проявляется *тенденциозность*, которой нужно избежать, эксплицируя *генезис появления этого первого уровня определения бытия*.

Для этого мы предлагаем выйти за пределы философии, чтобы рассмотреть ее в процессуальном ряду «исторических форм мировоззрения»,

¹ Прохоров М.М. Мировоззренческая самоидентификация человека. Монография. Н. Новгород: Изд-во ВГИПУ, 1998. Гл. 1.

следовательно, наряду с «мифологией» и «религией», которые ей исторически и логически предшествовали. При этом следует исходить из идеи «*бытия и его обновления*» (мы критически относимся к онтологическим учениям, отрицающим «бытие» в пользу «небытия», признавая последнее не в смысле «абсолюта», но в относительном, восходящем к Гегелю, значении) и возникшего в таком «контексте» «разума людей», способного «постигать любую реальность». Процесс развития бесконечен, и в ходе его развертывания возникают все новые и новые формы бытия и его познания. Разум постепенно создает конструкции и языки, которые позволяют интерпретировать наблюдаемые феномены, описывать их, делать «понятными», даже предсказывать явления, само существование которых раньше не укладывалось в какие-либо «схемы», доступные пониманию. Соответственно этому менялся и меняется сам смысл того, что вкладывается в слово «понятно». То есть изменяются «способы понимания». Этот процесс *реально* представлен *историей основных* «форм мировоззрения».

Заметим, что «мифологическое мировоззрение» дано не только в «мифе», как нередко утверждается в литературе, но во всех формах длительного периода «устного народного творчества», в которых персонаж божественных существ «не существует». Значимым он станет в «религии», причем в эпоху появления «мировых, авраамических религий». Для мифологического мировоззрения он «случаен». От него правомерно абстрагироваться, чтобы произвести *демаркацию* мифологии от религиозной формы мировоззрения «как таковой», поскольку существуют «промежуточные» формы (например, «древнегреческая мифология»). Без «абстрагирования» невозможно эксплицировать сущность этих исторических «способов понимания», основных форм мировоззрения «как таковых», чего требует научный подход, а с помощью полученных абстракций удастся уже описать и «понять» также и «промежуточные» или «комплексные» формы.

Мифология – исторически первый «способ понимания» человеком мира и самого себя. Характеризует его «синкретичность», смысл которой раскрывается

при сопоставлении последней с *анализом и синтезом*. Синкретичность им предшествует – исторически и логически. Мифологическое мировоззрение не противопоставляет и даже еще не «различает» (это выводило бы мировоззрение на уровень «анализа» и «синтеза») материальное и идеальное, объективное и субъективное, человеческое и внечеловеческое; мысль и эмоцию, чувство и т.д., но «берет» их синкретически «нерасчлененно». Поэтому на этой стадии духовного развития «основной вопрос философии» не мог ни возникнуть, ни существовать. «Синкретичность» *определяла* особенности мифологического «способа понимания» мира и самого человека. Она определяла *нормальное* состояние человеческого существования – как то, что соответствует его сознанию и должно быть создано самим человеком, она определяла отличие человека от животных, нормальное существование которых дано в тех одновременных с ними условиях, в которых они живут и к которым они приспособляются. Как известно, условия человеческого существования, лишь только он обособился от животных в узком смысле слова, должны быть выработаны, поскольку они не даны заранее в готовом виде. Черты человеческой духовности и деятельности усматриваются не только в самом человеке, но приписываются всем явлениям окружающего мира, происходит их «олицетворение», «антропоморфизация»; человек же «натурализуется». Человек не прозревает природы такой, как она существовала до, «вне и независимо» от него, а потому на все природное накладывается печать человеческой деятельности и мышления; например, сказочные персонажи говорят, как люди, действуют как люди, даже не будучи внешне похожи на людей, а образы русалок, кентавров не расчленяют в себе человеческое и звериное. Во все мировые события входит человеческое. Чаяние и желание человека управляет таким миром, правда, в игре воображения и с помощью такой игры. Поэтому для мифологического мировоззрения *нет ничего невозможного*; возможно и само невозможное; это хорошо известно из сказочных сюжетов. Способности человека *преувеличиваются*, не вырабатывается чисто объективной картины мироздания.

Основанием мифологического мировоззрения выступает способ бытия человека, который начинает преобразовывать, «идеализировать» окружающий мир, хотя изначально слой «окультуренного им мира» исчезающе мал, ибо реальные возможности преобразования окружающего на этой стадии чрезвычайно незначительны – в отличие от «универсализации» их в самой мифологии. Человек идентифицируется мифологией, возникающей на базе и в «просвете» реального преобразования им окружающего мира, будучи его духовным «дериватом» и представляя в человеке собственно «человеческое» духовное начало; там, где оно заканчивается, в первобытном человеке имеет место его дополнение чисто «животным началом», из которого «вы–ступает» человек и его духовность. Сказанное подлежит распространению на объективное и субъективное, материальное и идеальное; на мысль и чувство, воображение и т.д.

Новый «способ понимания» приносит «религия». Она «удваивает мир», вступает на путь преодоления синкретичности – путем *аналитического* «раздвоения противоположностей». Однако этот «анализ» она доводит до отчуждения, «разрывания противоположностей» на «посюстороннее» и «потустороннее», в образе которого «проглядывает» «объективность», отличенная и противопоставленная всему «человеческому», «субъективному» как «вторичному» по отношению к такой «объективности». «Анализ» оказывается чрезмерным, он исключает «синтез». Это с одной стороны. С другой стороны, религия сохраняет синкретичность в самом ядре религиозных представлений, где «объективное» (Божество) оказывается «человекоподобным». На это неустранимое из религии противоречие указал в античности Ксенофан, требуя последовательности в аналитическом раздвоении «объективного» и «субъективного», чтобы не допускать их смешивания между собой. Получается, что в религии «чрезмерное» аналитическое раздвоение соединилось с «недостаточным» различением–расчленением и это внутреннее противоречие религии сделало *неизбежным* рождение философии.

Последняя ставит вопрос о том, действительно ли мир сотворен

антропоморфным богом или бытие существует вполне объективно, вне и независимо и от человека, и от человекоподобного божественного начала (досократики, сомнения Платона по поводу утверждаемого им «царства чистых идей», проблематичность их соотношения с окружающим человека миром, точка зрения Аристотеля и т.д.). Так, Гераклит утверждает, что Космос, единый для всего существующего, не создал никакой бог и никакой человек...

Философия ищет объективной истины, которой все-таки не дала религия, предложив свой образ условий существования человека и его *нормального* состояния. Представления религии гносеологически характеризуют как заблуждение или, в лучшем случае, как знание проблематическое, но никак не достоверное. Религиозные представления о Боге получены путем доведения человека, его сущностных черт, до выпаривания из них абсолюта, где они превращаются в свою противоположность. Никаких логических запретов для этого нет¹, но нет и доказательств таких форм существования. В то же время религия *противоположна* мифологии, «умалая» способности человека в мире, принижая его на фоне «всемогущего» высшего разума, этого продукта игрового абсолютизирования своего, человеческого, как показал Л. Фейербах, разума.

Итак, внутренняя противоречивость религии неизбежно ведет к появлению философии как новому «способу понимания», основанному на постановке и рассмотрении основного вопроса философии, т.е. более последовательном аналитико-синтетическом различении и противопоставлении, «единстве» материального и идеального, объективного и субъективного, природного и человеческого; мысли и эмоций и т.д. Они берутся как «единство противоположностей»². Таким отношением связаны «объективность» и «познаваемость»: то, что существует объективно, познаваемо, а познаваемое – объективно; такую связь ищут философы, даже субъективный идеалист Дж. Беркли, отвергающий «материю».

Ведь *формально* Дж. Беркли исходит из того, что знание суть отражение

¹ Как нет логических запретов на постулирование А.Ф. Лосевым того, что движущееся с бесконечной скоростью тело... покоится, то есть дано сразу во всех точках пространства.

² Вспомните положение даосов о «единстве», как «гармонии противоположностей» из первой главы.

действительности и считает/выдает за таковое свое собственное учение. Философия исторически и логически разрабатывает все возможные варианты философских концепций, «допускаемые» структурой «основного вопроса». Развивается она в ходе их «спора». «Вы–ступает» «за» пределы «веры» в область «веры и сомнения». Ее мировоззрение оказывается более «объемным». Очевидно, что вся эта проблематика выводит нас к взаимоотношению двух реальностей: обыденной, «объективной», в рамках которой осуществляется также действие играющего, и интерпретационной, конвенциональной, идеальной, условной, «субъективной», виртуальной, в рамках которой действие играющего синхронно воспроизводит, как отмечалось, совершенно иное – конвенциональное действие, принимающее/имеющее вполне самостоятельный для играющего статус. И это вполне сопоставимо с тем различием в способе существования, которое было раньше упомянуто в связи с различием между животным и человеком. Как отмечалось, человек есть единственное животное, нормальным состоянием которого является то, которое соответствует его сознанию и должно быть создано им самим. Здесь нужно добавить, что речь идет о самосознании, которое и выводит человека в *игровое* пространство. Не случайно, что игру определяют как явление человеческой свободы и творчества, форму проявления свободы и творчества человека, которая надстраивается над налично данными условиями существования.

При этом важно понимать, что свобода человека не отменяет и не может отменить, например, процесса производства: «свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек» может перейти к рациональному регулированию своего обмена веществ с природой, «поставив его под общий контроль, вместо того, чтобы он господствовал над людьми в виде слепой силы». Тем не менее это остается царством необходимости. «По ту сторону его начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе»¹. Как видно, К. Маркс

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: в 9 тт. Т. 9. Ч. 2. М., 1988. С. 349.

признает, что экономика есть необходимое условие человеческой жизни, что без экономического базиса невозможна жизнедеятельность человека, но утверждает, что подлинная цель и смысл человеческой жизни лежит не в этом необходимом базисе, что последний есть лишь *средство* жизни, тогда как «сама жизнь» должна иметь в виду интересы и потребности развития самих людей, что целью следует признать скорее развитие каждого человека как условие развития всех людей, и наоборот. Следовательно, критерием игротворческой деятельности людей являются их перманентно возрастающие потребности, а предпосылкой – развивающиеся способности всех и каждого. В то же время понятно, что игротворческая деятельность может быть нацелена и на иные интересы как раз за счет указанных интересов всех и каждого.

Типичные примеры игротворческого пространства и игротворческой деятельности издавна являли себя в виде разного рода «утопий», каковой в наше время считается также идея коммунизма в качестве того, что не соответствует действительности. На самом деле «утопии» предполагают новую парадигму мышления, ухватывающую сложность бытия и его обновления, вне этой новой парадигмы бытия и мышления они не могут быть ни поняты, ни оценены. Утопия¹ превращается в пустышку лишь в том случае, если она отчуждается, отпадает от бытия и тенденций его обновления. Но она *обретает* значение движущей силы, если критерием ее оказывается соответствие тенденциям развития и творческой деятельности человека, игровой формой выражения которых она является.

Другой игротворческий характер приобрели так называемые цветные революции на постсоветском пространстве, которые тесно связаны с гипостазированием в процессе деформирования сознания, оборачивающегося его «порчей». С их помощью люди *перемещаются* в виртуальный мир, который возник, например, в итоге «перестройки» в СССР как реализации «на практике» субъективного идеализма. С таких позиций история признается творимой

¹ Утопия и утопическое мышление. М.: Прогресс, 1991; Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: Очерки русской философии и культуры. М.: Владос, 1995.

«героями», «выдающимися деятелями», политическими лидерами, которые, придя к власти, выражают свои идеи или идеи своей «команды» в указах, постановлениях, придают им легитимный характер путем принятия «законов» через Думу и т.д. В итоге мир, в который *перемещаются* граждане, есть мир *гипостазированных* идей «героя». Ими вынужден руководствоваться, *под угрозой наказания (обеспечиваемого деятельностью силовых министерств)* каждый человек, не менее, чем он считается с природными законами.

В результате человек оказывается в мире *игрового* пространства виртуальной, «вымышленной» (происшедшей «из мысли», хотя бы она была не «соразмерной» объективной действительности), но «реально» существующей реальности, в которой первичными оказываются идеи «героя», творящего историю, по указке которого он живет, выступая не столько субъектом, сколько «марионеткой», в той или иной мере, *исполняющей* его волю, поскольку он вынужден выполнять указы, постановления и т.п. под страхом наказания. В нем вынуждены жить как те, для кого его условия оказались благоприятными, гратуальными, так и те, для кого они неблагоприятны, ингратуальны. Все они вынуждены считаться с ними, ибо за нарушение соответствующих законов они могут быть привлечены к судебной ответственности, оказаться в тюрьме, лишены работы, значит, средств к существованию, и т.п. Повторю, что если в чисто гносеологическом плане субъективный идеализм, претендующий на гипостазирование своих идей, представляется образом, с которым человек может не считаться (не соответствуя объективной реальности, он есть *всего лишь* заблуждение или ложь, а живем-то мы не в образе, а в объективной реальности), то – реализованный на практике, практике жизни – он оборачивается уже особой, виртуальной реальностью, *существующей* ложью или заблуждением как *особым слоем реальности* в окружающем его мире, с которым людям приходится считаться¹.

¹Прохоров М.М. Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности. Анализ философских оснований. Красноярск: Изд-во Краснояр. ун-та, 1990. С. 138-154.

Глава 5.

КАТЕГОРИЯ ИГРЫ В ЗАПАДНОЙ ФИЛОСОФИИ

Модернизм предлагал различные проекты обновления мира, чтобы все, что есть разумного в головах людей, *про(и)шло* в действительность, было претворено в ней, а действительность *обновлена* так, чтобы из старой, как из материала, была создана новая в качестве такого мироздания, в котором человеку стало бы комфортно. Таков замысел, например, Ф. Бэкона, утверждавшего свое знаменитое «знание есть сила». Не случайно, что мышление Нового времени приводит к пересмотру основ природной проблематики. Природе «самой по себе» приходит конец, а человек утверждает себя, все отчетливее, как миропреобразователь. Место категории природы занимает техника, в которой собственно природное («материальное») оказывается на положении «снятого». Природа утрачивает смысл *всеохватывающей* категории. Акт человеческого изобретения в самом широком смысле *активности*, деятельности, охватывающей своим пламенем все доступное сущее, явился вестником нового мироздания, создаваемого человеком преднамеренно. Искусственный («духовный» или «одухотворенный») мир все более противопоставляется «материальному», природному или естественному. Процесс технизации превращает природу в «обличенную», запечатлевающую на себе как бы человеческий облик. Из всеобщего необходимого условия возникновения человека природа превращается в его же собственное следствие, существующее «по его милости»¹.

Эти реальные метаморфозы, осуществленные при посредстве производства, нарастания его мощи, были предварены религиозным типом мировоззренческого мышления эпохи средних веков. Религия, как и виртуалистика в целом, переводит противостояние природы и сознания из

¹ Последовательную критику такой позиции, которая рассматривается как принадлежность современной западной индустриальной цивилизации, сменившей доиндустриальную, см.: Гроф Ст., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог. М.: Изд-во Института трансперсональной психологии и Изд-во К. Кравчука, 2004.

чисто познавательной, гносеологической плоскости в онтологическую. Деятельность людей начинает «отпочковываться» от движения и развития природы. Это понятно в свете уже высказанной идеи о том, что условия существования человека должны быть выработаны им в соответствии с его сознанием. Целеполагающая деятельность человека здесь усматривается не в том, чтобы ограничиваться постижением и объяснением, истолкованием того, что есть. Ее задача видится в претворении человеческих идей и представлений, хотя бы и гипостазированных, чтобы изменить мир. При этом, как и в случае созерцания, сознание утверждается в качестве внешнего природе, объективной реальности. Их противоположность поднимается на острие противопоставления мышления и материи, духа и природы, где целеполагающая деятельность предстает как вырастающий в антипод всей материальной действительности фактор со всеми ее бесконечно многообразными проявлениями. В итоге мы имеем конец «миропонимания» (миросозерцания) и начало «миропреобразования». Ведь противоположность мышления и материи, целеполагающей деятельности и природы мыслится здесь не в качестве «рядовой» со всеми иными разломами и противоречиями действительности, а, напротив, как та абсолютная противоположность, от которой зависит судьба всех иных противоречий.

Сознание, дух, или целеполагающая деятельность проявляет в этой борьбе с миром, которая ведется не на поле чисто гносеологического вопроса о границе абсолютного значения и применимости понятий, а на поле реальной жизни, настоящие чудеса хитрости. Дух вычленяет, обнажает, абстрагирует (очищает), доводя до обострения, противоречия материальной жизни, чтобы использовать их в интересах активной целеполагающей деятельности, словно доказывая материи всесилие этой *игротворческой* деятельности духа по отношению к материи как материалу. Мы говорим «словно доказывая», поскольку это «доказательство» переносится из чистой гносеологии на почву самой реальной жизни. Такой переход из сферы чисто гносеологической, созерцательно-познавательной в онтологическую, в реальную

жизнедеятельность обнаруживает, что объективная реальность и целеполагающая деятельность, природа и дух, материя и мышление – не безразличные, нейтральные по отношению друг к другу явления, но суть постоянно *противоборствующие* силы. Особенно наглядно видно это в сфере социальной жизни, на поле человеческих сердец, где эта борьба противоположных начал временами разгорается, временами же затихает – в зависимости от глубины противостояния социальных интересов, представляющих их сил, которые используют в своих целях эти извечные конфликты самоизменяющейся *объективной* реальности и *игротворческой* целеполагающей деятельности.

Победа одного из указанных начал над другим, которая представляется вожделенной, обнажает не только силу и мощь побеждающего начала. Она обнажает и слабость той «хитрости», к которой прибегает при этом каждое из противоборствующих начал в стремлении добиться полной победы, вплоть до уничтожения противоположного начала. В таком случае победа оказывается пирровой. Она уничтожает не только противоположное начало, но и приводит к гибели и, казалось бы, победившее начало. *Игротворческая* целеполагающая деятельность (дух, мышление, сознание и т. п.), которая, победив природу, объективную реальность, процесс самоизменения и т. п., остается одна, утрачивает тем самым смысл своего существования, ибо исчезает тот «материал», который подлежит переработке этой целеполагающей деятельностью, мышлением, сознанием, духом и т. п. Отчуждение одного начала от другого приводит к его гибели. Они обречены на совместное существование, сосуществование, коэволюцию и т.п. («гармонию» у даосов). Здесь мы должны выйти к анализу специфики противоречия социальной формы движения в отличие от противоречий природных процессов¹.

Постоянное стремление духа, игротворческой целеполагающей действительности к победе над объективным развитием природы, материи (включая социальную и любую другую) есть стремление оторваться от своей

¹ Белик А.П. Социальная форма движения. Явления и сущность. М.: Наука, 1982. С. 103-200.

материи-матери, превратиться в некоего абсолютного демиурга. Но такой «демиург» может сохраниться лишь в виде образа. Поэтому религия, как феномен, хотя и является ярчайшим доказательством того, насколько далеко заходит игротворческий дух целеполагающей деятельности человека в своих стремлениях оторваться от материи, природы и человека, вознестись над ними и управлять ими, сама по себе представляет социальную реальность, в которой живет чистый образ такого игротворческого духа. Этим религия, как было издавна подмечено, отличается от других форм духовной жизни, целеполагающей деятельности человека, ближе стоящих к обычной практической жизнедеятельности людей. Религия является хранительницей образа игротворческой целеполагающей деятельности человека, его духа игры, сознания, мышления как производных от игры.

В технике (в самом широком смысле слова) эпохи модернизма, особенно в XX веке, игротворческая целеполагающая деятельность, дух, сознание, мышление и т. д. получают уже свое предметное воплощение. Техника этой эпохи есть опредмеченная игра, целеполагающая деятельность, которая, в качестве «искусственного», противостоит «естественному», т. е. объективной реальности и ее «самодвижению». Поэтому вовсе не случайно, что в XX веке технические формы обретают так называемый искусственный интеллект, чем проводится качественная граница между современной техникой и, например, техникой древних греков, которая еще не противостояла природе, объективной реальности и ее самодвижению. Она не претендовала на игротворческий характер, а потому философия софистов, например, не нашла широкого распространения по сравнению с античной классикой, а Сократ и Аристотель критиковали софистику одновременно за отступления от объективности и от нравственности, считая, что нравственность начинается с отрицания объективности, тогда как в отрицании нравственности заложен заряд против объективности.

Нельзя думать, что философы Нового времени шли путем чисто гносеологического истолкования духа, сознания, целеполагающей

деятельности, усматривая их задачу только в познании и истолковании, объяснении мира, как может показаться при чтении, например, «Тезисов о Фейербахе» К. Маркса. Они шли путем широкого понимания разума, в котором видели целеполагающую деятельность человека, важнейшей задачей которого философы считали, начиная с Ф. Бэкона и Р. Декарта, изменение материи и ее самодвижения, отрицание голого изменения и введения в него *цели* деятельности. Его продукты, отделяясь от индивида, существуют в форме многообразных явлений человеческой культуры. Игру разума философы Нового времени стремились внести во всякое движение и развитие, чтобы сделать их процессами полагания цели деятельности. Они стремились «снять» движение и развитие с присущими им объективными законами, чтобы заставить последние «работать на себя».

Такие претензии, как констатировали представители философии эпохи постмодернизма, оказались завышенными. Мы, люди, – начинает свою книгу «Человек играющий» нидерландский культуролог Йохан Хейзинга, – «оказались не столь разумными»¹, как внушал нам светлый XVIII век или немецкая классическая философия в своем преклонении перед Разумом, Целеполагающей Деятельностью. Результаты оказались не совпадающими с обещаниями и надеждами. XX век принес далеко не комфортные условия существования для многих людей на планете. Мир целеполагающей деятельности себя не вполне оправдал. Он выказал свою отчужденность от людей, к которым относится во многих случаях не как к субъекту, носителю цели, а как к средству. Человек, который стремился и надеялся стать настоящим субъектом, таковым, по крупному счету, не стал, оказался низведенным до сравнения его с технической системой с искусственным интеллектом, причем в ходе этого «сравнения» оказалось, что человек со своим естественным интеллектом уступает ей, что он уступает таким системам и по другим особенностям. Например, его биологический организм не выдерживает конкуренции с техникой, более способной выдерживать экологически

¹ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 7.

неблагоприятные для человека условия окружающей Среды. Переселение из мира «естественного» в мир «искусственный» привело поэтому к критике разума и процесса целеполагающей деятельности как отчужденной реальности. Этим открывалась особая эпоха поисков игры как новой разновидности деятельности.

Ярким проявлением низведения людей с пьедестала личности/субъекта до положения орудия/средства оказался фашизм. Именно в условиях становления и разрастания фашистских режимов в Европе создавалось культурологическое учение об игре Й. Хейзинга, имеющее важное философско-мировоззренческое значение. То обстоятельство, что человек на деле оказался не столь уж разумным, как это ему казалось, поскольку он просмотрел свое реальное положение в качестве орудия/средства той или иной целеполагающей деятельности, нашло для себя выражение в дополнении или даже в переименовании человека из человека разумного в человека-созидателя. Для наименования «нашего вида рядом с *Homo sapiens* поставили, – подмечает Хейзинга, – еще *Homo faber*, человека-созидателя»¹. Но такой *homo faber* вполне может оказаться *исполнителем* чужих замыслов, не субъектом/личностью, а средством, утрачивающим черты личности, который *двигаем* субъектом. И понятно, что *homo faber* оказался продуктом не победы человеческого начала, но его поражением. Если развитие в целом представлять как единство прогресса и регресса, то *homo faber* символизирует в нем начало регресса, а не прогресса. Одни оказываются на положении субъектов, *двигающих*, другие – орудий/средств или *двигаемых*. Приходится соединять тех и других, как это предлагал делать уже Аристотель, позднее – Гегель, обсуждая проблему соединения при анализе отношения *раба* и *господина* в контексте технологического отношения человека к природе.

Чтобы подчеркнуть эту противоречивость и утвердить подлинную чистоту и совершенство «настоящей» человеческой культуры в противовес фашистскому неоварварству и иным проявлениям деструкции и/или

¹ Там же. С. 7.

фальсификации подлинной культуры, ее возвышенных начал, Й. Хейзинга использует понятие игры, называя человека «играющим». Понятно, что данное понятие – Игра – обретает роль основополагающей категории, приобретающей онтологическое значение, которая к тому же рождает новые надежды на отыскание подлинной специфики человеческой жизни, ее свободы. Й. Хейзинга, обосновывая свой культурологический подход, ссылается на одну весьма старую мысль, которая гласит, что если проанализировать человеческую деятельность до самых пределов нашего познания, то она окажется не более, чем игрой. Таким образом, возникает представление об игре как о важнейшем факторе из всего того, что нас, людей, окружает. Тогда можно утверждать, что человеческая культура возникает и разворачивается *в игре и как игра*.

Вопрос не в том, замечает Й. Хейзинга, какое место игра занимает среди прочих явлений культуры. Это делало бы ее «рядовой» в их архитектонике. Вопрос в том, насколько сама культура, вся культура имеет *игровой* характер. Нельзя думать так, что культура происходит из игры в результате эволюции – в том смысле, что то, что первоначально было игрой, впоследствии переходит в нечто такое, что игрой уже не является. То, что после перехода, может быть названо культурой, сменившей, таким образом, игру. Ведь это привело бы к ограничению *всеохватности* категории игры, прежде всего, во времени. Игра для Й. Хейзинги является *всеобъясняющим* началом культуры. Поэтому он полагает, что культура «утопает» в игре; по его словам, культура «разыгрывается»; она даже возникает в форме игры и продолжает существовать до тех пор, пока сохраняет этот свой (игровой) характер.

Другое дело, что понятие игры, как обобщающее понятие, вырабатывается не с самого начала появления культуры, а значительно позднее. Й. Хейзинга весьма детально анализирует процесс формирования *понятия* об игре. Вот некоторые результаты его исследований. Прежде всего возникают многие понятия, фиксирующие в разных языках конкретные проявления игр. Человеческое общежитие поднимается до супрабиологических форм, которые придают ему высшую ценность посредством игры. В двуединстве «культуры и

игры игра является первичным, объективно воспринимаемым, конкретно определенным фактом, в то время как культура есть всего лишь характеристика, которую наше историческое суждение привязывает к данному случаю»¹. И как бы ни отступало на задний план игровое начало, оно и в формах высокоразвитой культуры имеет возможность вновь проявить себя в полную силу, вовлекая как отдельную личность, так и массы в опьяняющий вихрь исполинской силы. Культура зачинается, таким образом, не как игра (имеется в виду не по образу и подобию игры, которая оставалась бы внешней для культуры – М.П.) и не из игры, а в игре как некоем первоначале. И существует она так же². Й. Хейзинга пишет, что игра не может опираться на какой-то фундамент. Она сама является таким всеохватывающим «фундаментом» для культуры, выражает способ, каким существует человек культуры.

Хотя игра встречается уже на стадии животных, она выражает, по Й. Хейзинге, человеческое, *перешагивая* рамки биологического и являясь высваиванием человеческой природы, которая постоянно «стремится ввысь, неважно, будет ли эта высь земной славой и превосходством или победой над всем земным. Игра и есть та самая врожденная функция, благодаря которой человек осуществляет свое стремление»³. То, что здесь понятие игры поднимается до того же статуса, который философия придает традиционно категориям движения, развития, деятельности и творчества, это очевидно. Как и то, что именно за ней признается право и способность выражать способ собственно человеческого бытия.

Доказывая правомерность существования всей человеческой культуры, в отличие от антикультуры вроде фашизма, так сказать, *под знаком* игры, Й. Хейзинга отличает свою позицию от той, что некогда уже имела место в виде простого риторического сравнения всей человеческой жизни с игрой. Это случилось в XVII веке, в начале которого возникла череда имен от Шекспира до Кальдерона и Расина. Тогда каждый поэт сравнивал мир с театром, где

¹ Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 61.

² Хейзинга Й. Homo ludens. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 97.

³ Там же. С. 92.

всякий *играет* свою роль. Как хорошо известно, здесь «играет» оказывается противопоставленным «живет», хотя *могло показаться*, что игровой характер культурной жизни признан всеми безоговорочно. Но и тогда в сравнении жизни с театральными подмостками сквозила уже знакомая нам идея «*суеысуеет*», вздох сожаления по подлинной жизни и/или ее отсутствию. Но если раньше этот образ использовался в связи с тем, что человек брался в форме объекта, распластанного все еще в «самодвижении» Гераклита, то здесь речь идет о жизни, которая насквозь пропитана *искусственностью*, которой человеку приходится *подыгрывать*, так и не став личностью, субъектом. Можно упомянуть, видимо, и о нравах светской жизни XVIII-XIX веков, напыщенных, искусственных. В подобной вариации «старого мотива» Й. Хейзинга не видит, понятно, *взаимопроникновения* игры и культуры. Здесь, скорее, можно увидеть как раз «растворение» подлинной игры в категории «целеполагающей деятельности», которая сохраняет отчужденный от человека характер, не позволяя ему выказать себя субъектом, личностью. Тот, кто выказывал себя личностью, как хорошо известно, вызывал шок у «светского общества». Значит, в ситуациях такого рода игра в ее категориальном значении остается скрытой, *скрываемой*.

Чтобы вывести игру из *потаянного* состояния, надо, оказывается, противопоставить ее разумности, рациональности – этой сердцевине философии Нового времени. В оппозицию к последней и встает философия этой эпохи. Впрочем, как и литература. Так поступает, например, У.С. Моэм¹.

Модернизм, казалось, раз и навсегда, ввел разум в виде целеполагания во всякое движение и развитие, считая, что природа, история и индивид движимы внутренне присущими им разумными целями, снимающими объективные законы и заставляющими объективные законы движения и развития трудиться в свою пользу. Оказалось, что и разум, и цели, которые введены внутрь процессов движения и развития природы, общества и человека являются чем-то *автономным* по отношению к ним. Это и выражает понятие игры. Или, если

¹ Моэм У.С. Театр // Собр. соч.: В 5 т. Т. 2. М., 1991.

воспользоваться выражением И. Канта, – они *априорны*. И. Кант говорил об априорности духовного элемента по отношению к объектам, к которым субъект познания проявляет активность, будучи заранее наделен априорными формами чувственности и рассудка. Здесь же можно говорить об априорности духовного начала по отношению к субъекту, чем подрывается *суверенность* личности, утверждается какая-то форма бессубъектного человека, поскольку он берется в форме объекта или орудия/средства, а не «субъективно». Поэтому духовный элемент априорен по отношению к человеку, а человек, *надеявшийся* стать субъектом, так и не стал им, по крайней мере, в должной степени, явив черты марионетки.

Именно такое содержание можно усмотреть в утверждении Й. Хейзинги о том, что претензии человека стать по-настоящему разумным существом оказались «завышенными», что люди не столь уж и разумны¹, как они мнят². Именно как антипод «отчужденному разуму» или соответствующей «целеполагающей деятельности» по преобразованию всего существующего, включая также самого человека, появляется категория игры у Й. Хейзинги в качестве начала всей человеческой (подлинно человеческой, заметим) культуры. Это, с одной стороны. С другой стороны, категория игры противопоставляется разуму чисто созерцательному, или панэпистемическому, задачи которого ограничиваются постижением того, что есть, а есть то, что существует «само по себе»; ведь в таком случае человек как бы растворяется в объективном мире, не оставляющем места для игры в виде феномена человеческой культуры. Игра как *начало* подлинно человеческой культуры может отстаивать свои права в качестве противоположности не только «целеполагающей деятельности» в форме «миропреобразования», но и «миросозерцания».

Было бы ошибочно признавать созерцательную точку зрения «онтологичной». Ведь само по себе существующее, если мы признаем

¹ В связи с этим рекомендую читателю обратиться к тому, что говорилось по поводу антиинтеллектуализма Л. Шестова, ибо здесь налицо совпадение сюжетов.

² Это можно отнести ведь не только к движимому *homo faber*, но и к субъекту, *homo sapiens*, поскольку он допустил это превращение большей части людей в орудия/средства.

фундаментом всего мировоззрения категорию игры, есть истинно существующее. Оно не относится вовсе к культуре, неспособно вскрыть ее фундамент. Культурология, если она хочет проникнуть в «бытие», состоит не в том, чтобы спасти или оправдывать независимость того, что существует «само по себе», о чем заботится гносеология и созерцательная онтология, а принять и научиться видеть сущность бытия в таком мире, который – именно за то, что он зависит от субъекта – можно ценить. В таком мире – мире игры, игрового первоначала – человек уже может «играть» творческую роль. Игра не обязательно заканчивается выигрышем. Человек в ней может оказаться, напротив, в проигрыше, в отличие от обещаний высоколобой философии модернизма типа Ф. Бэкона или Р. Декарта, обещавшей обязательный выигрыш для человека. Здесь мы приближаемся к важному пункту, где выказывает себя противоположность наиболее невежественного «играющего» (например, дикаря, играющего кенгуру) и самого образованного «знающего» человека современности. Представитель философии эпохи постмодернизма видит преимущества на стороне духа игры. Поэтому он возводит его в единственную и последнюю инстанцию для окончательного разрешения всех – и первых, и последних – вопросов бытия человеческой культуры. Начало игры не подлежит суду человека отчужденного разума, выступающего как в форме «миросозерцания», так и в виде «миропреобразования». Игра есть категория для обозначения *свободной* деятельности человека. В игре человек самодеятельно раскрывает все подлинно человеческие силы, а предметы воспринимает так, как если бы он сам их создал. Уже Ф. Шиллер заметил, что «человек играет только тогда, когда он является человеком в полном смысле этого слова, и только тогда является он человеком, когда играет»¹. Как было показано, близок к этой мысли и К. Маркс, когда он пишет о том, что «царство свободы» начинается «по ту сторону сферы собственно материального производства»².

¹ Михайлов Вл. А. Шиллер Ф. // Философская энциклопедия: В 5 тт. Т. 5. М., 1970. С. 509.

² Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. соч.: В 9 т. Т. 9. Ч. 2. М., 1988. С. 349.

Уже в своих простейших формах игра, отмечает Й. Хейзинга, больше, чем физиологическое явление и физически обусловленная реакция. Ее содержание обладает многими гранями смысла. В ней имеется то, что превосходит «непосредственное стремление к поддержанию жизни и вкладывает в данное действие определенный смысл. Всякая игра что-то значит. Если этот активный принцип, сообщающий игре свою сущность, назвать духом, – пишет Й. Хейзинга, – это будет преувеличением; назвать же его инстинктом – значит ничего не сказать. Как бы к нему ни относиться, во всяком случае, этим «смыслом» игры ясно обнаруживает себя некий имматериальный¹ элемент в самой сущности игры»². «Бытие игры всякий час подтверждает, причем в самом высшем смысле, супралогический характер нашего положения во Вселенной... игра есть занятие в неразумное» и это не мешает тому, что, «признавая игру, признают и дух. Ибо игра, какова бы ни была ее сущность, не есть нечто материальное». Она «ломает границы физического существования. С точки зрения детерминированно мыслимого мира, мира сплошности взаимодействия сил, игра есть в самом полном смысле слова «superabundans» («избыток», «излишество»). Только с вмешательством духа, снимающего эту всеобщую детерминацию, наличность игры делается возможной, мыслимой, постижимой»³. Уместно заметить, что «целеполагающая деятельность» как процессуальность, отличная и противоположная движению и даже развитию, «разум» как начало тоже претендуют на снятие детерминации, но только объективной детерминации, предлагая вместо нее детерминацию «искусственного». Игра претендует на отмену детерминации «искусственного» типа. Игра лежит вне дизъюнкции мудрости и глупости, истины и лжи, добра и зла.

Благодаря характеру *свободной* деятельности игра выходит за границы природного процесса, «обыденной жизни» и жизни как таковой во временную сферу деятельности, имеющую собственную направленность, не затрагивая

¹ Этот термин хорошо схватывает проясненный ранее вторичный характер игрового пространства как детерминирующий фактор, о чем говорилось в связи концепцией М. Вебера.

² Хейзинга Й. *Homo ludens*. В тени завтрашнего дня. М.: Прогресс, 1992. С. 10.

³ Там же. С. 13.

поэтому проблемы детерминизма, располагаясь *поверх них* – как некое украшение. Прерывая процесс непосредственного удовлетворения нужд и страстей, игра протекает «внутри самой себя», «совершается ради удовлетворения, приносимого самим совершением действия»¹. Поэтому она характеризуется *самозабвением*² человека, переходящего в восторг, ибо игра целиком захватывает играющего, погружая его внутрь игрового пространства и времени. Осуществляется игра по добровольно принимаемым правилам, обязательным для исполнения. Игра порождает общественные группы, предпочитающие окружать себя тайной или подчеркивать свое отличие от остального мира всевозможной «маскировкой».

Следует заметить, что учение об игре Й. Хейзинга не случайно отнесено к философии эпохи постмодернизма. Постмодернизм как эпоха, отрицающая эпоху модернизма, не желает впасть в объятия предшествовавшего ему мировоззрения, надеясь обрести свободу «вне» классического и модернистского типов мировоззрения. Поэтому, как отмечал П. Козловский, он называет сам себя не «антимодернизм», а «постмодернизм»³.

Глава 6.

КАТЕГОРИЯ ИГРЫ В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ФИЛОСОФИИ

Итак, как было показано, понятие игры *следует* за категориями движения, развития, деятельности и творчества. В то же время для отечественной философии представление о человеке как о *Homo ludens* кажется слишком экзотичным.

Данное обстоятельство можно обнаружить в творчестве В.А. Лефевра, который, будучи занят в сфере военной кибернетики в 1960-е гг., создал теорию рефлексивных игр, имеющих дело с живыми системами и человеком, наделенным сознанием, то есть обладающим внутренним миром (из сознания,

¹ Там же. С. 19.

² Человек забывает сам себя.

³ Козловский П. Современность постмодернизма // Вопросы философии, 1995, № 10. С. 85.

свободы воли, акта свободного выбора на базе рефлексии и совести), который должен исследовать ученый, включая его в физическую картину мира. В.А. Лефевр¹ стал описывать рефлексивные взаимодействия между людьми, в которых субъекты могут многократно отображаться в сознаниях друг друга, а также построил модели субъекта, обладающего совестью и способностью к акту свободного выбора. По мнению Джонатана Фарлея, математика из Стэнфорда, специалиста в области прикладных исследований по проблеме государственной безопасности исследования В.А. Лефевра был советской альтернативой теории игр, широко принятой в то время истеблишментом американского министерства обороны. Сам В.А. Лефевр утверждал, что его рефлексивный подход позволяет в определённых ситуациях переиграть противника, следующего стратегии теории игр. Можно утверждать, что теория В.А. Лефевра разрабатывалась, во-первых, в контексте философии русского космизма, как ее модификация, во-вторых, в контексте (на фоне) холодной войны между СССР и США, что нашло отражение в теории двух этических систем, изложенных в книге В.А. Лефевра «Алгебра совести» (1982). Эта теория основывалась на абстрактной модели бинарных отношений. Согласно книге, возможны две этические системы. Представители одной воспринимают компромисс между добром и злом как зло, другой как добро. Для первой системы характерен запрет зла (например, «не лги»), для второй призыв к добру (например, «будь правдив»). При этом первые интенционально устремлены к компромиссу с людьми, и, значит, к терпимости и толерантности, соответственно, к разрешению конфликтов. Вторые имеют интенцию на борьбу до победы с конкретными индивидами, значит, к эскалации конфликтов. К первой системе В.А. Лефевр отнёс США, ко второй — СССР (данная теория была сформулирована В.А. Лефевром после эмиграции из СССР в США²).

¹Лефевр В. А. О самоорганизующихся и саморефлексивных системах и их исследовании // Проблемы исследования систем и структур, М.: АН СССР, 1965; Лефевр В. А. Космический субъект. Издание третье, дополненное. М.: Когито-Центр, 2005.

² Об этическом различии между ними он пишет: «Различие между этическими системами можно выразить следующими формулами: первая система — со злом борись, с грешником мирись, вторая система — со злом мирись, с грешником борись. В рамках первой этической системы использование дурных средств для достижения даже очень хорошей цели оценивается как «зло». При этом субъект первой этической

Верность В.А. Лефевра посылкам космизма сказалась в его стремлении вписать человека в качестве субъекта в физическую картину мира (книга «Космический субъект», 1996), причем, как признает мыслитель, его картина Вселенной не является научной в строгом смысле слова, как не были строго научными и представления сторонников философии русского космизма. Подобным же образом В.А. Лефевр занимался и «моделированием Бога» как варианта космического или суперсубъекта, что прокладывает путь к секуляризации таких построений, как бы готовя почву для искусственного разума, которым наделяется уже не «средство», но «субъект». В науке и философии никем не доказано, что средство, система с искусственным разумом, может превратиться в субъект, а само подобное допущение носит явно *игровой* характер¹. Содержательно игровой характер и заключается в возможности перескакивания от средства к субъекту, превращения первого во второе, при отсутствии доказательства такого превращения-перехода. Как известно, согласно религиозным представлениям, Бог есть Творец, то есть субъект, тогда как система с искусственным интеллектом всегда понималась как средство, но не как субъект. Такое «превращение» допускает, вполне серьезно, М. Эпштейн, предлагая концепцию «техно-теизма»². Общее и различное между позициями М. Эпштейна и В.А. Кутырева заключается в следующем: первый считает описанный «переход» объективным, который он субъективно поддерживает, второй признает такой переход объективно неизбежным, но субъективно относится к нему резко отрицательно. Что касается В.А. Лефевра³, то его точку зрения разумно интерпретировать иначе, а именно: Вселенная существует сама

системы поднимается в собственных глазах и глазах окружающих, когда он устанавливает отношения кооперации с другим субъектом. В рамках второй этической системы «святая» цель оправдывает любые средства. Субъект второй этической системы поднимается в собственных глазах, когда вступает в борьбу с другим.

В каждой большой стране существуют обе этические системы, одна из которых доминирует. После революции 1917 года к власти в России пришли носители второй этической системы, которые выслали и физически уничтожили активных носителей первой. А следующие поколения направлены воспитывались так, чтобы верить, что цель оправдывает средства, и чтобы гордиться бескомпромиссностью в отношениях с другими людьми. Сейчас в России есть и та и другая системы. Трудно предсказать, как они дальше будут развиваться».

¹ См., например, Кутырев В.А. Превратности бытия Бога на Земле (научно-художественное мышление) // Вестник РФО, 2014, № 1(69). С. 128.

² Эпштейн М., Техника-Религия-Гуманистика//Вопросы философии. 2009. № 12. С. 23-24.

³ Сам В.А. Лефевр допускал точку зрения Платона (См. его статью «Что если Платон был прав?»).

по себе, не будучи создана, говоря словами Гераклита, никаким богом и никаким человеком, будучи одной и той же для всего существующего; она в ходе эволюции порождает животных и человека с сознанием, который выступает уже субъектом, субъектом познания и практического действия, который для достижения собственных замыслов изобретает разного рода орудия или средства, в том числе и средства с искусственным интеллектом.

В отечественной философии было принято размышлять в границах категорий «отражение» и «творчество», «необходимость и послушание ей» и «свобода», «созерцание» и «творчество», «субстанциализм» и «пантократизм» и т.п. Можно отметить усиление позиций творчества и свободы – вплоть до их *победы* над отражением, «послушанием», вплоть до утверждения позиций пантократии (господство разума, духа над всем сущим), космократии (в духе Н.Ф. Федорова), социократии (в духе социализма и коммунизма). Привлекательной оказывается картина мира как материала, из которого человек создает комфортный мир обитания, взамен отчуждающей «объективности» мира самого по себе. Наконец, на первый план выходит изобретение, создание искусственного, т.е. «разум, дух или целеполагающая деятельность», которые призваны решить задачу не только и не столько познать то, что есть, сколько изменить мир, внося в него новую форму процессуальности, как поступает, например, философия русского космизма. Привлекает не «миропонимание», а «миропреобразование».

Русская философия такой переход осуществила резко и категорично, отрицая чисто гносеологическое, созерцательно-объяснительное отношение человека к миру. В этом она во многом опиралась на религию, что обусловило ее преимущественно религиозный, начиная с Вл. Соловьева, характер. Основоположник русской философии резко отрицательно отнесся к философии в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания, считая, что такая философия – удел прошлого, а Запад, который этого не желает понять, потому и оказался в кризисе. Н.А. Бердяев также отрицает объективный мир в пользу мира «объективированной реальности», представляющей собой царство

«целеполагающей деятельности»¹. Л. Шестов аналогичным образом открывает «второе измерение мышления», когда пишет о том, что целеполагающая деятельность может реализовать не столько задачу созерцания (постижения, истолкования, объяснения и т.п.) внешнего мира, сколько пойти дальше, чтобы изменить его, что, на его взгляд, предпочтительнее «миросозерцания».

Л. Шестов видит это «второе измерение мышления» у древних людей, в частности, у Платона, поскольку античные мыслители «ставили себе практические задачи». Поэтому он критикует современных ему ученых за то, что они «бескорыстно ищут истины» в плоскости «миропонимания». Критикует он и философов, поскольку они хотят, «...чтобы и метафизическое (т.е. мировоззренческое – М.П.) мышление было научным», поскольку «научность прежде всего предполагает готовность отказаться от второго измерения мышления, и вырастающую из такой готовности способность чисто теоретического, т.е. пассивного, ко всему равнодушного, заранее со всем примирившегося искания истины»².

Еще в большей мере, чем у античных философов, Л. Шестов находит наличием второе измерение мышления, процессуальности целеполагающей деятельности, которая не познает, а преобразует мир, у «невежественных иудеев», которых он оценивает поэтому выше созерцательно настроенных философов античности.

Аналогичным образом Н.Ф. Федоров отвергает «иго И. Канта», у которого «религиозная», истинная установка кажется, перед судом мышления «первого измерения», не самой высокой и не самой свободной, значит не самой мудрой. Н.Ф. Федоров усматривает ограниченность философского мировоззрения И. Канта в том, что тот, признавая разумные существа «лишь в отдельности и бездеятельности», обрекает людей на извечную ограниченность, утверждая своего рода несоизмеримость человека и космоса. Пределы, которые устанавливает И. Кант для космоса в пространстве и во времени, Н.Ф. Федоров

¹ Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989; его же: Новое Средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М.: Феникс, 1991.

² Шестов Л. Власть ключей // Соч. в 2 т. Т. I. М.: Наука, 1993. С. 24-35.

считает следствием того, что немецкий мыслитель не предоставляет места в космосе процессу «активной разумности». Избавляясь от дуализма И. Канта, Н.Ф. Федоров соединяет «разум», который присутствует в человеке, с процессуальной активностью, средоточием которой является космос. В итоге он получает мир такой целеполагающей деятельности, задачей которой выступает не постижение налично данного, а его изменение, преобразование. От мировоззрения как «миропонимания» он делает скачок к «миропреобразованию». Отрицая так называемую *бездельную* истину, символ преклонения перед слепыми силами «самочинного мира», он утверждает истину «общего дела», вокруг которого надлежит объединиться всем людям – ученым и неученым. Для такой истины, оказывается, безразлично даже существование Бога. Это отличает его от сторонника традиционной религии. Ведь если Бог есть, то *общее дело* изложено в его заповедях, а доказать деятельную истину равносильно тому, чтобы воплотить эти заповеди в действительности. Если же Бога нет, тогда уже человек должен занять его место, чтобы самому стать Богом и совершить проект «общего дела»¹.

Аналогичный переход от «миропонимания» к «миропреобразованию» постепенно совершила советская философия. Творчество, вытесняя отражение², первоначально проникло «внутри» последнего. В результате отражение как выражение познавательного отношения человека к миру стали истолковывать как *творческое* отражение, усиленно подчеркивая отличие диалектического материализма, познающего и объясняющего мир, от домарксистского материализма, который не вводил внутрь категории отражения творчество, толкуя отражение «онтологически», как процесс и результат воздействия *объекта* на субъект; при этом выходило, что объект активен, а субъект познания пассивен.

Но отражение есть отражение существующего, а творчество есть, если взять его «само по себе», как таковое, творчество нового, еще не

¹ Емельянов Б.В., Хомяков М.Б. Ук. соч. С. 89.

² Отражение трактовали как сущность познания человеком мира.

существовавшего в мире. Данное обстоятельство вызвало к жизни понятие *опережающего отражения действительности* (П.К. Анохин), чтобы иметь возможность говорить об отражении и еще не существующего в объективном мире. После этого вновь вернулись к проблеме соотношения отражения и творчества – чтобы освободить творчество из «плена» отражения. Это позволило признать, со ссылкой на «Философские тетради» В.И. Ленина, что сознание не только отражает мир, но и творит его¹. В итоге это привело к признанию «проблемы активности, созерцательности и творчества». Заговорили даже о, так сказать, третьей стороной основного вопроса философии².

В такой интерпретации все еще не видно категории игры. Все дороги все еще ведут к творчеству. Именно с ним связывают надежды и опасения. Ведутся широкие исследования творчества, отношения к нему разрастаются от апологетики до фальсификации. Его долгое время возвеличивают как нечто подлинно человеческое. Наконец, и предупреждают: «Осторожно, творчество!» и, чтобы погасить вдруг обнаруженные негативные последствия творческой деятельности человека, предлагают направить его в русло игры, полагая ее вполне безопасной, то есть чем-то «несерьезным»³. Подобно фокуснику Мебиусу, превратившему узкую полоску бумаги с двумя сторонами в одностороннюю поверхность, творчество стало утверждать свою самостоятельность и несамостоятельность отражения как сущности познавательной, созерцательной деятельности человека в мире. Бывшее прежде лишь моментом, стороной отражения, тем приемом, уловкой, хитростью, к которой прибегает познающий человек в целях наиболее адекватного отражения окружающего мира, Творчество превратилось в процесс созидания нового как того, чего еще в действительности не было, в его придумывание, изобретение и т.п. «вы-мышление». В качестве такового оно превратило в свою очередь отражение в свой собственный момент, сторону, которая необходима

¹ Ленин В.И. Философские тетради // Полн. собр. соч. Т. 29. С. 194-195.

² Агудов В.В. Основы философии и культуры мышления. Ч. I. Введение в философию. Нижний Новгород, 1994. С. 145-148.

³ Кутырев В.А. Осторожно, творчество! // Вопросы философии. 1994. № 7-8.

как средство, прием, уловка, ухищрение для достижения уже его собственных, творческих задач. Мы наблюдали это в связи с толкованием «самого» познания в духе конструктивизма.

Эта картина нам уже знакома по взаимоотношению «естественного» и «искусственного». Вначале «искусственное» представлялось как простое продолжение, модификация, часть, представитель и т.п. «естественного», а потом ситуация как бы вывернулась наизнанку; и такая картина повторяется и в случае с отношением отражения и творчества в работах Вл. Соловьева и Л. Шестова, Н.Ф. Федорова и Н.А. Бердяева, Э.В. Ильенкова и А.И. Ракитова¹, не говоря уже о менее известных представителях философско-мировоззренческой мысли.

Место для игры обнаруживается с проявлением противоречивости творчества как *креативизма*, в рамках которого выявляется, что творчество есть не только и даже не столько способ существования человека как субъекта. Таким субъектом, оказывается, выступает «сама» Техника, подчиняющая себе науку и, нередко, прочие явления культуры, а вместе с ними, быть может, даже человека. Или само Творчество предстает/представляется как априорно-автономный процесс, который ставит себе на службу вещи окружающего мира и самого человека в качестве орудия/средства, наряду с другими средствами. Есть и те, кто сводят к некоему «общему знаменателю» Творчество и Технику², полагают их синонимами. Здесь соотношение между творчеством и техникой предстает как соотношение между процессом и его предметным воплощением. Ведь целеполагающая деятельность, которая творит мир, делает это только при посредстве технических устройств или самого человека, его знаний, навыков, умений и т. д. В таком виде «разум» или «целеполагающая деятельность» (не

¹ Работы указанных авторов упоминались. Поэтому ограничимся указанием на работы двух последних авторов: Ильенков Э.В. Дialeктика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960; Ракитов А.И. Философия компьютерной революции. М., 1991.. Добавим, кроме того, интересную работу русского специалиста по логике: Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. М., 1989. О последней работе см.: Прохоров М.М. Воображаемая логика Н.А. Васильева и ее основания // XI Международная конференция: Логика, методология, философия науки: В 10 т. Т. VI. Секция 7 «История логики и методологии науки». Москва - Обнинск, 1995.

² Дахин А.В., Щуров В.А. Апокалипсис технического объекта. Нижний Новгород, 1992; Дахин А.В. Феноменология универсальности в культуре. Нижний Новгород: НГАСУ, 1995; Щуров В.А. Новый технократизм. Нижний Новгород: НГСУ, 1995.

та, которая считает своей задачей «созерцание мира», но та, что видит свою задачу в «миропреобразовании») в качестве Творчества или Техники в XX веке выходят на авансцену истории. В данном случае и считают, что можно говорить о совпадении категорий Творчества и Техники. Различие между ними видят в том, что в первом случае имеется в виду самый процесс, во втором – его опредмеченные формы.

Не красота, как считали еще даже в XIX веке, а творчество и техника спасут мир – таков девиз технически-творческого века, в котором человек, желавший с начала Нового времени стать субъектом, так и не стал им, оставаясь преимущественно орудием/средством: не человек, а творчество/техника преобладает везде и всюду. Это они эволюционируют, «саморазвиваются», становятся настоящим мерилom всего существующего, выходя, используем выражение М. Хайдеггера, из потаенности. На Земле происходит бурный рост искусственного, активно тесня мир естественного, и угрожая человеку. Таковы условия игры. Да, здесь появляется уже игра. Но она появляется в качестве *значимой* категории, с которой связываются надежды на изживание неблагоприятных для человека обстоятельств XX века, известного своими грандиозными преобразовательскими проектами (например, поворотом рек, революциями всей общественной жизни и т.п.).

Категория игры появляется дважды. В первый раз она обозначает чрезмерность претензий человека на личную свободу – будь то свобода чувствования, свобода мысли или же свобода творчества¹. Свободу чувствования не признает общество, свободу мысли отвергает религия, а свободу творчества в последнее время отвергают философы, называя ее грехом и уповая на веру – в надежде *смирить* человека с его неумными свободой и творчеством. В таком случае вера выступает уже как антипод творчества. Вера, по мнению философа, ориентирует человека на традицию, а не на новации, на послушание (Богу или Благу, что представляется тождеством), а не на

¹ Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Нижний Новгород: Изд-во Нижний Новгород, 1994. С. 184.

своеволие и свободу, представление о которых предельно сближаются. *Чрезмерное* человеку, такое творчество признается соразмерным/достойным только Богу. Когда же на него претендует человек, тогда появляется так называемое «*дьявольское* творчество». Его импульсом выступает недовольство реальностью, побуждающее к созданию более совершенного, нового, которое объявляется прерогативой «*божественного (благодатного) творчества*». Не случайно здесь же упоминается образ Адама и Евы, первый же познавательно-творческий поступок которых, как мы знаем из Библии, привел к изгнанию людей из Рая. Свобода, обновление, творчество оказываются в таком случае, если они делаются от имени самого человека как субъекта, нарушением какого-нибудь «завета». Наверное, поэтому многие философы, например, А.Н. Павленко¹, чтобы отсечь своеволие человека, возрождает религиозно-платоновский подход. Вообще говоря, богоискательские подходы осуществляют поиск креативности в русле игрового симулирования. Часто они констатируют все большее расхождение научно–технической деятельности и нравственности. Чтобы преодолеть такое расхождение они или прямо уповают на помощь Бога или на религиозный тип человеческого отношения к миру², исходящего из веры в Бога³.

Эта вера через прикладные исследования, *отпадающие от фундаментальной науки*⁴ и подпадающие под власть «заказывающего музыку» капитала, а не истины и не стоящей за ней объективной реальности (*здесь происходит распад объективности и субъективности, созерцательности и активизма, принимая крайние формы противоположности*) при фактическом пренебрежении не дающей прибыли фундаментальной наукой с ее

¹ Например: Павленко А.Н. Возможность техники. Часть III. Технический проект Фридриха Дессауэра // Историко-философский ежегодник, 2007, М.: ИФРАН, С. 325-351.

² В.А. Лефевр признавал, что «многие понятия в теории рефлексии совпадают с теми, которыми оперирует религиозное сознание. Тем не менее Бог не делается яснее сквозь призму рефлексивного подхода». В то же время он полагал «*заманчивым*» «построить модель, в рамках которой в сознании субъекта появлялось бы всеисильное и всевидящее существо. Но пока у нас нет формальной теоремы на этот счет».

³ Киселев Г.С. «Вторая Вселенная»: драма свободы//Вопросы философии. 2010. № 3. С. 3–17.

⁴ Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2, с. 63-64.

традиционными стандартами объективности, обоснованности и истинности¹, проникает в сознание ученых, которые в современных условиях капитализма (где *научное знание становится товаром*, а ученый – наемным рабочим, производящим этот товар, дающий прибыль для капиталиста) превращаются в наемных рабочих. В таких процессах и для них «скоро грянет перелом в отношении к Богу. Совсем недолго осталось, когда его будут культивировать наука, ученые-технократы. Объявят, что он существует. И потому существовал...»². Так рождается «техно-теизм». Сегодня он уже оформляется в мировоззренческую концепцию³.

Поскольку в полной мере отсечь новое и обновление нельзя – без них, оказывается, невозможно движение и развитие как способ существования бытия в целом, – то следует отсечь не «обновление вообще», а то обновление, которое является самовыражением человека-творца, т. е. «игру». Ведь «игра» есть обозначение выхода человека из-под влияния «божественного творчества». Игра не несет в себе каких-либо внешних запретов и не предполагает оценки действий, играющих с позиций добра и зла. Она аморальна. В отличие от деятельности, она содержит смысл сама в себе.

В последнее время творчество все чаще отождествляется с игрой. Хотя нельзя сказать, что игра стала парадигмой культуры, тенденция к «игротевизации» нарастает. А для культуры постмодернистского типа это понятие ключевое... ее можно считать творчеством в его абсолютно свободном, нестесненном выражении. Это *апогей* творчества⁴. Подобная игротворческая активность возможна только в сфере «чистой мысли», «мыследеятельности». «Если наука должна считаться со свойствами субстрата и объективными законами его развития, предполагая их отражение и познание, то творчество

¹ В качестве примера приведу рассуждение В.А. Лефевра об объективности «образа себя» (=саморефлексии): «А что значит объективность образа себя? Мы привыкли к суждениям типа «Это серьезный человек, у него правильный образ себя», то есть он видит себя именно таким, каким мы его видим. Образ себя складывается — и меняется — под влиянием семьи, школы, друзей и... поп-культуры. Его «правильность» (объективность) не зависит от того, как он сложился».

² Кутырев В.А. Превратности бытия бога на земле (научно-художественное мышление) // Вестник Российского философского общества. «014. № 1 (69). С. 127.

³ Эпштейн М., Техника-Религия-Гуманистика//Вопросы философии. 2009. № 12. С. 23-24.

⁴ Тайна апогейности заключается в том, учит диалектика, что с ее достижением происходит переход процесса – творчества – в свою противоположность. Эту противоположность выписывает, например, В.А. Кутырев.

как игра - нет»¹. При оценке культурологии противоположность вышеуказанной концепции истолкованию игры у Й. Хейзинга здесь очевидна.

Если вначале признавалась возможность игротворческой деятельности только в форме «мыследеятельности», то теперь говорится о ее переносе на почву новейшей технической, научно-технической «революции» (на Западе принято говорить о «технологическом повороте»). Оказывается, что не познание имеет свою цель в практике, а игротворческая деятельность. Это потому, что она как раз составляет сущность современной науки. Наука перестала быть «познанием», выказывая себя как *игротворческая* деятельность. Это объясняет ее превращение из формы «мыследеятельности» в сфере чистой науки в реальную деятельность «технологического поворота». Вместе с таким превращением игротворческая деятельность порождает уже самый настоящий новый, техногенный или искусственный космос, с которым нужно бороться. Это значит, что мышлению задана известная нам установка на борьбу противоположностей, в надежде, что победа может достаться человеку, а не технике. Категория игры появляется здесь вторично.

В чем видится смысл «второго акта» игры как мировоззренческой формы мысли? Вот выразительный и лапидарно краткий ответ на этот вопрос: «Опасны творческие игры? Так пусть играют!». Но (самое важное!) без доведения ее, игры *до претворения в действительность*. То есть без *гипостазирования*, гносеологического и, что важно, онтологического. «Социум» должен заботиться о «*нереализации*». Тогда творчество окажется по-настоящему «*самоценным*». То есть «герметизированным», не нарушающим ход мирового процесса и «традиции». Подобно тому как «герметизировали», например, в саркофаг опасные элементы после взрыва на Чернобыльской АЭС. Творчество вновь, как в прошлые века, сблизится с искусством, не порождая нового, искусственного мира, грозящего уничтожением естественному миру. Разумеется, что это – настоящая утопия, она не соответствует тенденции разворачивающихся событий, идет от них *вспять*, в отличие, например, от

¹ Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Нижний Новгород, 1994. С. 184.

утопии Томаса Мора, которая просто опережала ход событий, не будучи способной соответствовать им достаточно точно, хотя тенденция к «социализации» была ведущей в историческом процессе, пробиваясь сквозь все «уклонения».

Если продумать последовательно этот подход, то мы увидим попытку герметизации «искусственного», которая позволила бы человеку, как в прошлом, существовать в мире естественного. Это выражается в призыве к ученым, суть которого – оторвать их от практики, поощрять тенденцию к науке без реализации, поскольку живому биологическому человеку для длительного существования и взаимодействия с миром техники исповедовать «игровое отношение к реальности» не годится. Напротив, такое отношение надо всячески «выкорчевывать»¹.

Наиболее слабым местом данной концепции является запрет человеку становиться субъектом, именуя любые попытки этого рода «своеволием» и т.п. Отсюда стремление к ограничению человека, например, со стороны религиозных идей – божественной воли, ограничивающей способности человека как субъекта, хотя он и признается «подобием» Бога. И это вовсе не удивительно. Ведь философия ориентируется здесь на союз с религией. Лишь, как говорят дети, «понарошку» можно разрешить человеку становиться субъектом. Во всяком случае, автор данной концепции берет человека исключительно в форме объекта, в форме орудия/средства, призванного выполнить предначертания Бога и его «промысла». Ради сохранения его биологической жизни. Это именуется гуманизмом. Хотя религиозные мыслители негативно относятся к гуманизму, видя в нем угрозы любви к богу.

Эта философия считает претензии модернистского мировоззрения с его культом разума завышенными. Она, как и философия эпохи постмодернизма, обнаружила, что вместо райского комфорта человек на Земле оказался в плену своих собственных продуктов – созданий, в которых воплотился его собственный разум, как разум отчуждений. Чтобы освободить человека от

¹ Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Нижний Новгород, 1994. С. 184-185.

этого пленения религиозная философия выдвигает идею о существовании сверхчеловеческого – сверхразумного и сверхрационального – «начала», с помощью которого обещают наконец-то одолеть беды современного человечества¹. По сути дела, место, которое в философии постмодернизма отдавалось под категорию «игры», передается для «божественного творчества». Таким образом, человеку отказывается в праве стать «всамделишным» субъектом, а не исполнителем-средством божественной воли, т. е. анонимной «целеполагающей деятельности» (разумеется, *высшего*) «разума», который обещает, что когда наступит Апокалипсис, конец старого мира, то эта высшая «Целеполагающая Деятельность» исполнит данное через Откровение апостола Иоанна Богослова обещание о создании «нового неба и новой земли», пригодных для существования человека разумного и, возможно, изменит его собственную природу.

С такой точки зрения человек оказывается явлением без сущности, а его сущностью должна стать «целеполагающая деятельность» как божественная процессуальность, которая, поселившись в нем как в своей функциональной оболочке, превращает его в существо с априорно «заданной программой». При этом условии ему сохраняется его биологическая природа, его телесная оболочка. Уж не это ли имел в виду также Вл. Косарев, когда писал о том, что искусственный интеллект, даже во много раз превзойдя по уровню своих возможностей способности человека, «будет все равно заинтересован в существовании и совершенствовании биологических форм жизни»²?

Нельзя остаться на точке зрения гуманизма и отчуждать у человека право быть/стать личностью, субъектом, превращая его в бессубъектное существо, или в безличностный псевдосубъект. Ведь главным в содержании гуманизма является идея «разотчуждения» человека, идея обретения им статуса субъекта, личности, идет ли речь об отдельно взятом человеке или о группе людей – этносе, классе и т.п. *лично подобном субъекте*. Уже Т. Гоббс, рассуждая с

¹ Павленко А.Н. Возможность техники: взгляд из Лавры и голос из Марбурга // Историко-философский ежегодник-2002, М.: ИФРАН. С. 386–408.

² Косарев Вл. AI - укротитель людей // Литературная газета, 18.IX. 1996. С. 12.

позиций гуманизма, рассматривая человека, как гражданина, члена сообщества, государства, писал о договорной, добровольной передаче человеком части своих прав в общее ведение государству, чтобы обеспечить право на свободу каждому человеку ради сохранения жизни, но без устранения «персоны». Здесь неявно, но выражена идея о том, что свободное и всестороннее развитие каждого есть условие свободного и всестороннего развития всех. К гуманизму скорее можно прийти, не отчуждая черт субъекта у человека, а признавая их даже у природы.

Глава 7.

ИГРА «ПО ТУ СТОРОНУ» ДВИЖЕНИЯ И РАЗВИТИЯ

В предыдущем изложении основное внимание было сконцентрировано на различиях вышеупомянутых позиций западной и отечественной философии XX в. Однако различия и даже противоположности не исключают общности. Отсюда вытекает необходимость и возможность продолжить анализ категории игры, чтобы выявить ее обобщенный образ.

Категория игры, ее понимание и отношение к ней связаны с рассмотрением модели мироотношения. Этот вопрос не следует путать с вопросом о единстве мира, который, как известно, приводил к противостоянию материализма и идеализма, усматривавших единство мира в материальности или в идеальности. Вопрос о модели мироотношения не идентичен вопросу о единстве мира. Онтогносеологически человек «вводится» в мир посредством категорий движения и развития, ибо он возникает в ходе естественного развития «самого» мира, подобно другим явлениям. Отличия же человека от других явлений выражаются категорией деятельности. Деятельность, если не отчуждать человека от мира, обозначая одну из форм самодвижения и саморазвития мира, выражает способ специфически человеческого бытия. Как выяснилось, деятельность есть не «голое» изменение Гераклита, но изменение вместе с целью: в него введено сознание, которое не только отражает мир, но и

творит его.

Игра связана с выделением человека из реального мира в особый «мир». Это значит, что «деятельностный подход к развитию», который ответствен за «размывание созерцательной натурфилософской парадигмы»¹, есть такой же «жареный снег» или «круглый квадрат», как и понятие «опережающее отражение действительности», возникшее, как мы помним, в процессе победного шествия и триумфа категории «творчество» над категорией «отражение». В данном случае можно и нужно говорить об аналогичном «победном шествии» Деятельности по отношению к Движению и Развитию. Иначе говоря, деятельность отныне не признается формой движения или развития «самой» объективной реальности. Или, что есть одно и то же, моментом самодвижения и саморазвития субстанционально (самостоятельно) существующего мира. Такой «деятельностный подход» взрывает самодвижение и саморазвитие мира. Он опровергает всеобщий характер категорий движения и развития, которые до этого претендовали не только на необходимость, но и *надостаточность* их для исчерпания процессуальных форм (разнообразных форм процесса). От них и «отпочковывается» категория деятельности, которая прежде признавалась не более, чем одной из форм субстанциального мирового процесса движения и развития. Категория деятельности в таком случае противопоставляется им как «само» движение или *самодвижение*, которое строит себя из бесконечного многообразия наличных форм движения и развития.

Оказывается, что не деятельность есть «продолжение, модификация, часть, представитель и т.п.» движения и развития, а, напротив, движение и развитие во всем многообразии своих проявлений суть «моменты» деятельности *как таковой*. Таким образом, отношение между ними инвертируется и движение с развитием превращаются в «продолжение, модификацию, часть, представителя и. т. п.» деятельности «как таковой».

При этом изменяется смысл категории *самодвижения*. Отныне эта категория указывает не на принадлежность (атрибутивность) движения и

¹ Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Нижний Новгород, 1994. С. 177-179.

развития «самой» субстанции (материи, к которой как бы приложено или придано движение как способ ее бытия); она обозначает не самодвижение материи как *causa sui*, не нуждающейся в каких-либо трансцендентных источниках «для подключения» изменений; отныне она указывает на деятельность. Иначе говоря, категория деятельности означает отрицание субстанциональности, означает признание мира лишь в качестве «материала», из которого деятельность способна «приготовить» нечто принципиально новое, «иное бытие», какой бы природой этот «материал» ни обладал – материальной или идеальной.

Как известно, с точки зрения субстанционализма, движение, оторванное от материи как субстанции, «протаскивает» мысль о движении сознания, заменяя материализм идеализмом. Повторю известное: оторвать движение от материи равнозначно тому, чтобы заявить о его «принадлежности» другой разновидности субстанции, какой в условиях противостояния материализма и идеализма признается сознание, идеальная субстанция, признается идеализмом. Поэтому здесь предполагается отмеченный «автоматизм»: отрываете движение от одной субстанции, «придаете/передаете» его другой субстанции¹. Не то в случае игры. Как было показано, здесь *безразлична* природа субстанции. Для игры главным является вопрос о зависимости (независимости) человека как деятельного субъекта от мира и его субстанции. Вопрос о характере субстанции, в которой «растворяется» человек в качестве разумного существа, значения не имеет, оказываясь второстепенным.

Игра, таким образом, обнаруживает *тождество* материализма и идеализма, усматривая это *тождество* в монизме и субстанционализме *обоих*. Игра *отвергает* монизм и субстанционализм. *Игровой* характер деятельности обнаруживает себя в философии Н.А. Бердяева как учении о свободе человека от мира и о творчестве². Игра вырывает человека из «плена» у мира

¹ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18. С. 281-284.

² Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М.: Правда, 1989; его же: Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. Анализ этой концепции см.: Прохоров М.М. Философия Н. Бердяева как учение о сознании свободы и творчества (интенциональный анализ) // Философия сознания в XX веке: проблемы и решения. Межвуз. сб. н. ст. Иваново: ИвГУ, 1988.

посредством изъятия деятельности из числа форм самодвижения и саморазвития этого мира и *инверсии* отношения между ними.

Игра, возводя деятельность в самодвижение (взамен самодвижения материи как субстанции), разрушает иерархическую упорядоченность категории миропонимания, в котором *лидирующее* положение занимает понятие субстанции (материи), а движение рассматривается как атрибут, «*прилагательное*» к основополагающей категории, которое выражает «всего лишь» способ существования этой самой субстанции. Чтобы изъять деятельность из числа форм самодвижения и саморазвития мира, прежде нужно «освободить» движение от зависимости со стороны субстанции. Эту особенность можно видеть в философии деятельности уже у Аристотеля, соединяющего в неразрывное целое движение и цель в ходе критического переосмысления им учений Гераклита и Платона. Ее же можно видеть и у Н.Ф. Федорова, соединяющего подобным же образом старый космос как *символ бесцельного изменения* с человеком, как *символом бессильной разумности*, чтобы избавить космос от *бессмысленного существования*, а человека – от *бессилия созерцательности*.

Данная особенность очевидна, если сравнить философские учения Аристотеля и Н.Ф. Федорова, с одной стороны, с учением Б. Спинозы, с другой стороны. Хорошо известно, что Б. Спиноза был озабочен соединением мышления и протяженности как двух атрибутов единой субстанции, являющейся одновременно материальной (Природой) и идеальной (Богом). Б. Спиноза уверен, что указанные атрибуты суть два противоположных свойства, под личинами которых выступает *одна и та же* субстанция как *causasui*. Оба атрибута есть два разных способа ее существования и, соответственно, две формы (про)явления субстанции. Известно, что движение Б. Спиноза не считал, собственно говоря, атрибутом, т. е. *неотъемлемым* свойством или способностью *causa sui*, отнеся его к *модусам*, т.е. необязательным, «*отъемлемым*» свойствам субстанции. Во многом аналогичным образом поступал Л. Фейербах, перенося акцент на человека и воспроизводя главные

аргументы философии Б. Спиноза против картезианского дуализма. Это обстоятельство раскрыто Э.В. Ильенковым¹.

Игротворческая деятельность, казалось, возможна только в мире «чистой мысли», т. е. как «мыследеятельность». Ведь наука вынуждена считаться со свойствами объектов, их объективными законами движения и развития, с необходимостью отражения, познания тех и других. Новое время показало, что человек освобождается от такой точки зрения как «созерцательной». От «миропонимания» человек переходит к «миропреобразованию», вырабатывая иную мировоззренческую концепцию. При этом человек освобождается от созерцательной концепции (от «миропонимания») не только в «метафизическом» смысле. Освобождение такого рода распространяется на искусство, технику и т. д. Так, по Г. Башляру, «истинный гравер начинает свою работу с мечты о покорении. Он – труженик. Он – творец. Ему принадлежит вся слава мастера». Материал – лишь слабый соперник «творящей руки»². Читатель, сравните это заявление со следующими двумя высказываниями из библейской «Книги Премудрости Соломона». В первом из них говорится о «...всемогущей руке Твоей, создавшей мир из необразного вещества»³. Во втором утверждается, что «...вся тварь снова свыше преобразовалась в своей природе, повинувшись особым повелениям, дабы сыны Твои сохранились невредимыми»⁴.

Человек все более самостоятельно переходит от равенства со всеми вещами и процессами, от «уравнивания в нищете», к богатству, происходящему из его собственного творчества, а не из объективно-отчужденного движения и развития «самого» мира. Поэтому не случайно, Г. Лейбниц называет Человека маленьким Богом, И. Кант делает его высшим законодателем природы, а И. Фихте более категорично заявляет: «Я» – это «все сущее вообще». Но если здесь все еще идет речь об *освобождении* в метафизическом смысле, то русские космисты утверждают освобождение человека от мира, следовательно, от его

¹ Ильенков Э.В. Диалектическая логика. Очерки истории и теории. Изд. 2-ое. М.: Политиздат, 1984. С. 139-149.

² Башляр Г. Новый рационализм. М.: Прогресс, 1987. С. 325.

³ Библия. М., 1992. Книга премудрости Соломона. Гл. II, ст. 18.

⁴ Библия. М., 1992. Книга премудрости Соломона. Гл. 18, ст. 6.

субстанциальности, отстаивая первичность собственной процессуальности. Тем самым инвертируется отношение между субстанцией и атрибутом, способом ее существования. Эта процессуальность объявляется, как мы видели при анализе философии русского космизма, провозглашается независимой от мироздания, как от его самодвижения, так и от его саморазвития¹ – не только в метафизическом, но и в *механическом* смысле, не только в фантазии, но и *реально*.

Так, А.В. Сухово-Кобылин указывает на «*спекулятивность*», на *игровой* характер, «вагонного движения», посредством которого человек способен победить пространство, протяженность – те узы субстанции, которые уничтожают свободу человека. Он убежден, что «все развитие человечества идет на то, чтобы это пространство одолеть и эту негацию его подвижности устранить и потребить»². Будучи одним из первых представителей русского космизма, он выступает уже глашатаем победного шествия *игротворческой* деятельности.

Это показывает узость получившего распространения в нашей литературе выражения «философия русского космизма», ибо ими, как и другими представителями русского космизма, утверждается освобождение человека от созерцательности не только в метафизическом или в философском смысле. Вопросы метафизического характера при этом занимают очень важное место. Так, А.В. Сухово-Кобылин перерабатывает учение Гераклита (учившего, что «все течет») «в свою противоположность». Он придает этому учению новый смысл – перехода, превращения движения и развития в игротворческую деятельность как свою противоположность.

Для А.В. Сухово-Кобылина, самодвижение есть уже не самодвижение какого-то субстанциально-самостоятельного мира, как у Гераклита, но как раз самодвижение человека, т.е. его игротворческая деятельность. Как таковое, считает мыслитель, «самодвижение есть негация протяженности и про-

¹ Вспомните, читатель, смысл понятия «космократии» у Н.Ф. Федорова, который прямо противоположен концепции Гераклита о «власти» Космоса, «одного и того же для всего существующего».

² Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир. Инженерно-философские озарения. М.: С.Е.Т., 1995. С. 65.

странства, т.е. летание» (над миром с его субстанцией и движением – М.П.)¹. История человечества есть история «самодвижения – автокиния – человечества и создания человеком высочайшей механической *спекулятивности*²», в качестве которой и оказывается уже упомянутое выше «вагонное движение», т.е. создание «локомотива, более – создание велосипеда, т.е. летающей машины»³. Именно в таком контексте *игрового=спекулятивного* начала А.В. Сухово-Кобылин оценивает все человеческие изобретения вообще. «Горизонтально летающий на велосипеде человек есть уже двигающийся к формам ангела высший (т.е. самодвижущийся – М.П.) человек, который изобрел эти машины горизонтального летания, продвинулся этим изобретением к лику ангельскому или к идеальному (самодвижущемуся – М.П.) человечеству»⁴. Выхождение за пределы обычного пространства в игровое здесь очевидно. С точки зрения *игрового* начала, самодвижение и саморазвитие мира, как и его протяженность, теряют силу. Это так, если допустить, что игротворческая деятельность, т. е. самодвижение человека и человечества не есть одна из форм самодвижения мира, если она *выделяется* из мира и его самодвижения и им *противопологается* – как само движение или самодвижение «как таковое».

Если в действительности проблема состоит в том, возможно ли отчуждение деятельности человека от самодвижущегося и саморазвивающегося мира и инверсия отношений между ними, то для *игротворческой* деятельности такой проблемы вообще уже не существует и не возникает. Вот почему А.В. Сухово-Кобылин делает следующее немаловажное замечание по поводу *игровой* парадигмы человеческой культуры: «Практически, т.е. технически, не надо брать их по нулевому (варианту), а близко стоящему к пределу»⁵, т.е. учесть переход в противоположность, скачок, коренное качественное изменение. Считая возможным и неизбежным выделение деятельности из

¹ Там же. С. 71.

² По сути дела, этим термином в философии издавна обозначается игровое начало.

³ Сухово-Кобылин А.В. Ук соч. С. 73.

⁴ Сухово-Кобылин А.В. Ук соч. С.72.

⁵ Там же. С. 73.

самодвижения и саморазвития мира и его превращение в «настоящее самодвижение», он восклицает: «Боги будете!»¹, вскрывая этим именно игровую природу религиозного мировоззрения как максимально активистского процесса «миропреобразования». Очевидно, что такого рода рассуждения выстроены на том, что не признается значимость определения бытия на первом уровне. Это значит, что мы, напротив, самым серьезным образом обязаны учитывать все три уровня при определении бытия, как и учитывать значение их взаимоотношений.

Действительно, религия является не «миропониманием», а «миропреобразованием», возникшим как возвышенная мечта древнего человека о покорении мира при отсутствии реальных возможностей «своими» силами осуществить это преобразование (преображение) мира. Такое «технологическое» понимание религиозного сознания качественно отличается от его традиционной и широко распространенной интерпретации как разновидности объективного идеализма, который, как было показано, остается в пределах субстанциалистского миропонимания.

Итак, образ игры сыграл колоссальное значение в формировании мировоззренческих представлений Нового времени, в кардинальном обновлении мировоззренческого мышления. Хотя категория деятельности зарождается в античности, а философия Аристотеля есть в значительной мере именно философия деятельности, но деятельность здесь остается в сфере «чистой мысли» или «мыследеятельности»². Античная философия с ее созерцательной концепцией мировоззрения не могла выйти на рубеж, за которым деятельность оказывалась бы «по ту сторону» движения и развития «самого» мира, ибо считала этот последний вполне совершенным и, следовательно, завершенным, «закрытым», исчерпывающимся миром в целом. Термин же «мыследеятельность» означает воображаемый, указывает на конвенциональный

¹ В отличие от обычного человека, «ютящегося в мире», Бог в нем «не ютится», он является существом «потусторонним», даже творящим мир.

² Справедливости ради отметим, что М. Хайдеггер считал Платона и Аристотеля «ответственными» за концепцию «техне», фактически противостоящую гносеологической созерцательности в пользу практике преобразования мира; правда, не столько человеком, сколько Богом, «Формой форм» у Аристотеля.

характер акта признания деятельности как универсального начала мира.

Совсем иная ситуация складывается в Новое время. Человек этой эпохи стремится как раз выйти за пределы мира и присущего ему движения и развития¹, чтобы взять деятельность именно «по ту сторону» этих форм процесса, для которых общим является их естественный характер. Человек создает вместо естественного мира или мира естественного настоящий мир искусственного, поскольку естественный мир уже не удовлетворяет человека, и он решает его изменить своей деятельностью, деятельностью, преследующей уже свои собственные цели. Но как выразить это новое категориальное содержание, вызывающее настоящий переворот в философско-мировоззренческом мышлении? Образ игры, имеющий множество метафорических значений, оказался для этого удачной находкой. Метафора обрела категориальное содержание в представлении об *игротворческой* деятельности. Возникла не просто категориальная форма мысли, а понятийно-образная форма философско-мировоззренческого мышления, выразившая происшедший переход от «миропонимания» к «миропреобразованию», от эпистемологии к онтологии процессуальности.

Сегодня мы хорошо знаем, что человеческая игротворческая деятельность породила глобальный кризис, заставляющий задумываться человека и человечество о возможности выживания в так изменившемся мире. Сложившуюся ситуацию можно расценить как конфликт Движения и Развития, с одной стороны, и Деятельности, с другой стороны.

Заключая, отметим *границы* игры. Она имеет их, во-первых, в субстанциальности мира и сервиллизме человека, которым она противостоит. В таком противостоянии игра была надеждой человечества на пересоздание мира в своих, не из мира взятых, интересах, обещала создание рая, комфортного человеческого существования и т. п. Вместо этого или, лучше сказать, *вместе с этим* она привела к глобальному кризису человеческой деятельности. Здесь мы

¹ Этот мотив характерен, например, признаваемому материалистом Ф. Бэкону, который считает, однако, что структура наук такова, что «ближе всего к основанию» ее расположена физика, к вершине – метафизика, тогда как самая верхняя часть пирамиды, конус указывает на тайну творения, «которое от начала до конца есть дело рук Бога» (Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1971. С. 239).

имеем, по существу, другую границу игры как «начала» современной культуры, творчества, деятельности, которые поставлены перед фактом самоуничтожения. Это заставляет признать за природой черты субъекта, ибо природа оказалась не столь уж пассивным материалом, коль скоро она «возвращает» человеку плоды его собственной игротворческой деятельности, в силу чего и ставится под вопрос его существование. Выходом из этой ситуации может стать включение человеческого творчества в новый мировоззренческий контекст – подчинение его задачам совместного существования, со-развития человека и мира, отказ и от сервиллизма, и от пантократизма. Это предполагает, что соотношение Движения, Развития и Деятельности нуждается в дальнейшей серьезной проработке, без чего не может обойтись философско-мировоззренческое мышление, анализ модели отношения человека и мира уже в самом ближайшем будущем.

Глава 8.

ИГРА «ПО ТУ СТОРОНУ» БЫТИЯ

Если в предыдущем параграфе подчеркивалась мысль о том, что категория игры появляется в философии и приобретает в ней важное значение в связи с категорией деятельности, которая выходит «по ту сторону» движения и развития и начинает конкурировать с этими категориями в качестве необходимой и достаточной для выражения процессуальности вообще, то пора сказать, что в ней содержится кое-что «сверх» этого. Она претендует и на выход «по ту сторону» бытия, которому принадлежат категории движения, развития и другие, поскольку они раскрывают систему атрибутов субстанциального бытия.

Намек на это обстоятельства появляется уже при выдвигании современной концепции «устойчивого развития». Согласно диалектическим представлениям, развитие, будучи единством прогрессивных и регрессивных изменений при приоритете прогрессивных над регрессивными изменениями, является устойчивым «по определению», по признаваемому в нем онтологическому содержанию. В таком случае предлагаемое выражение

является «излишним». Это дает основания думать, что ее создатели выходят из онтологического «пространства». Они выходят в плоскость возможности разных типов мироотношения, в которых перед человеком открывается возможность *отклонения*¹ от этой устойчивой тенденции развития бытия, и требуют выбора такого типа соотношения человека с миром бытия, который обеспечит ориентацию человеческой деятельности на согласование ее с «устойчивостью» в осуществлении развития. Это подразумевает необходимость сущностного различия содержания категорий «развитие» и «деятельность». Различение подразумевает, что человеческая деятельность может осуществляться как в пределах бытия, так и «отпадать», отчуждаться от бытия и *его* развития. Если когда-то такое «отчуждение» допускалось, например, идеализмом в чисто теоретическом, мыслительном плане, то с возникновением постнеклассической науки оно переходит из чисто спекулятивной плоскости в плоскость его возможной практической реализации, образуя существенную особенность человеческой деятельности конца XX, в особенности XXI веков. Теоретическими апологетами отчуждения человека и его деятельности от бытия и его развития стали в XX столетии представители позитивизма, выступив против философской «метафизики»² и утверждая, что «наука есть сама себе философия».

С последней трети XX века эта установка была поддержана и продолжена представителями постмодернизма, для которых образом и образцом подлинной науки является не естествознание, как для позитивистов, а гуманитарное знание: «история есть сама себе философия», «филология – сама себе философия», «лингвистика есть сама себе философия». Дальше, читатель, можете продолжить этот ряд самостоятельно.

Подобную деятельность можно терминировать как онтологический бунт, эволюционную войну, или войну человека, отдельных групп людей с эволюцией. В качестве примера войны такого рода можно рассматривать

¹ В связи с этим вспоминается идея самопроизвольного отклонения от причинной необходимости в философии Эпикура, введенная им для объяснения свободы человека и наивно распространенная на атомы.

² Этот термин они трактовали как «псевдознание», «псевдонаучное знание» в смысле знания неподлинного, несостоятельного.

попытки «оседлать» объективный процесс глобализации известной частью народонаселения Земли. Агрессивность такого курса нашла выражение, например, в одном из ключевых понятий постмодернизма, в понятии «трансгрессии», посредством которого его представители фиксируют переход непроходимой границы, прежде всего границы между возможным и невозможным, выхождение «по ту сторону» бытия со всем его богатством атрибутов.

Впервые такой переход «границы бытия» осуществила религия в своем представлении о *потустороннем* или *сверхъестественном* «начале». Это не(вне)бытийное «начало» не может быть постигнуто никакими усилиями человека. Да, идеалист Платон все еще мучился вопросом, в состоянии ли подобное «начало», выступившее перед ним в виде царства идей, оказывать воздействие на человека и окружающее его предметное бытие. Религия же заявляет, что Бог как не(вне)бытийное начало сам открывает себя человеку. Философия, даже ориентирующаяся на союз с религией, была более осторожной, стремясь как можно меньше умалять человека и его способности перед лицом не(вне)бытийности Бога. Например, С.Л. Франк в известной работе «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии» пишет: «... мы чуем *непостижимое* как некую реальность, которая, по-видимому, лежит в каком-то совсем ином измерении бытия, чем предметный, логически постижимый, сходный с нашим обычным окружением мир», мы упираемся в непостижимое бытие, явно отличающееся «от всего знакомого, понятного, уловимого в ясных понятиях», как в самые глубокие и глубинные его глубины¹. И все-таки С.Л. Франк, будучи философом, отходит от религиозной ортодоксии: «Прежде всего... под «непостижимым» мы во всяком случае не должны понимать что-либо безусловно и абсолютно для нас недостижимое или непознаваемое...». «Напротив, поскольку вообще возможно осмысленно говорить о «непостижимом», оно, очевидно, должно быть в какой-

¹ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии//Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 192.

либо форме нам доступно и достижимо»¹. Фактически здесь, с одной стороны, принимается это непознаваемое потустороннее, с другой стороны, непознаваемое подменяется непознанным, но все же познаваемым, «доступным». На эту противоречивость взглядов С.Л. Франка обращают внимание исследователи, упрекая его, например, в «гностическом» сведении неизвестного к известному, в «запутывании вопроса», которое отчасти преодолевается различением в опыте гносеологической эмпирико-рационалистической составляющей, наряду с которой существует опыт «мистического знания» или «ведающего неведения»².

Этому соответствует два уровня определения «непостижимого»: 1) для нас и 2) по существу; второму соответствует «ведающее неведение». Структура «онтологии непостижимого» у С.Л. Франка оказывается *трехуровневой*: непостижимое в 1) предметном бытии (объекта), 2) в нашем собственном бытии (субъекта), наконец, 3) «в том слое реальности, который в качестве первоосновы всеединства как-то объединяет и обосновывает эти различные и разнородные миры»³. Как видно, в третьем слое речь идет, по сути, о выделении определения бытия в плоскости постановки и решения вопроса о соотношения «материи» и «духа» как первичного уровня определения бытия, что предполагает возможность последующих уровней определения.

Выход из указанного парадокса можно искать, признавая, что невозможно раскрыть «тайну» бытия без раскрытия «тайны» человеческого бытия, без учета их взаимной связи, без модели отношения человека и мира. С этим обстоятельством столкнулся уже основоположник онтологии как учения о бытии Парменид, который был вынужден рассматривать одно и то же бытие в двух различных отношениях, а именно: вначале как оно познается и познается ли вообще в качестве существующего, а затем как это познаваемое бытие существует в действительности. Это ведет к связи *познания существующего и существования познаваемого*, единства того и другого. Ведь «за» познанием

¹ Сухово-Кобылин А.В. Учение Всемир. Инженерно-философские озарения. М.: С.Е.Т, 1995. С. 195-196.

² Кувакин В.А., Ковалева В.П. Неизвестность. М.-Ижевск, 2006. С. 64-65.

³ Франк С.Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии//Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. С. 198.

«таится» человек, за существующим – бытие. Это выводит философскую мысль к проблеме связи мировоззренческого самоопределения человека с бытием. Причем не только как человека, рассматриваемого в качестве существа познающего, но и онтологически определяющего свою позицию в мире, например, в качестве активно преобразующего явления окружающего мира. Современная философия, во-первых, не сводит деятельность к познанию, во-вторых, допускает отчуждение ее от бытия, «транс(а)грессию» по отношению к бытию, выросшую из представлений человека о собственной смерти¹, конечности, элиминации человека из бытия. Для Гегеля признание смертности человека стало (при)знаком слабости человека как субъекта деятельности, труда. Субъекта, которому, получается, так и не удалось обрести полную независимость от субстанциальности природного процесса – несмотря на представление сущности труда как *самоорганизующегося* процесса *всеохватывающего изготовления*. Для Н.Ф. Федорова отсюда выросла «общее дело», вокруг которого должно собраться все человечество ради преодоления человеческой смертности, чтобы субъект смог наконец-то обрести полную свободу и независимость от несущей смерть субстанциальной природы, преодолеть ее, оторваться от нее; не «убегать»² от природы, но «убежать»³.

Как видно, «самоопределение» выводит «мировоззренческую самоидентификацию» за пределы чисто гносеологического феномена. Как отмечалось, фундаментом или базой мировоззренческой самоидентификации человека выступает отношение человека с миром. Это обстоятельство имеет принципиальное значение. Оно позволяет показать, что изменение отношений человека и мира означает также обновление мировоззренческой самоидентификации человека. Коренные перемены мировоззренческой самоидентификации человека совпадают с переходами от мироотношения одного типа к мироотношению другого типа. Отсюда вытекает важная роль

¹ См.: Шиловская Н.С. Феномен смерти в диалектике естественного и искусственного. Н. Новгород, диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук. Диссертации по гуманитарным наукам, 2006.

² Ведь убегающий все еще зависит от того, от чего он убегает; это «доказывается» самим *фактом* убегания.

³ Прохоров М.М. Метафилософия и философия. Н. Новгород: ВГИПУ, 2006. Гл. 4.

именно мироотношения в мировоззрении как учении о мире, человеке и их взаимоотношениях. Мы считаем ограниченным сведение мировоззрения к «воззрению на мир» как нередко до сих пор определяется понятие мировоззрения в философской литературе; тем более что данный смысл совпадает с понятием «картина мира».

Однако преодоление представления о чрезмерной противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, которое распространилось в Европе со времени упадка античной классики, вызвало к жизни категорию развития. С ее помощью удалось показать, что природа мира самым ходом своего развития (эволюции) порождает человека, обладающего сознанием, мыслью и способного к преобразующей деятельности. Оно показывает, что мы нашей плотью, кровью и мозгом принадлежим природе, умеем познавать ее законы и применять их более или менее правильно. В таком контексте были выявлены так называемые основные формы движения и бытия, предшествующие обладающему сознанием, мышлением человеку как высшему «цвету» указанной «природы», претерпевающей свою эволюцию. В свете сказанного современные попытки поставить под сомнение самостоятельность категории развития как атрибута бытия представляются курьезом¹. Другое дело, что правомерен вопрос о том, достаточно ли категорий движения и развития для характеристики процессуальности на мировоззренческом уровне исследования. Или при определении бытия нам приходится выйти на уровень, связанный с человеком и его деятельностью как новый, третий уровень при определении бытия, предполагающий уже взаимную соотносительность бытия и человека, *не отрицая* два предыдущие уровни определения бытия – уровень субстанции и уровень атрибутов. Да и научно-технический процесс во второй половине XX века претендует на самодостаточность, а соответствующая ему деятельность человека претендует на охват и покорение «природы».

Самоопределение человека «по Н.Ф. Федорову», согласно которому мир

¹ Макареня А. А., Обухов В. Л. Является ли развитие атрибутом бытия? // Природа и дух: мир философских проблем. В 2-х кн. Кн. 1. СПб., 1995. С. 6-22.

становится его «делом», ограничивает категорию развития в стремлении вывести категорию деятельности «по ту сторону» движения и развития «самого» мира. Человек научно-технической эпохи не намерен *растворять* себя в *самодвижении* «какого-то» объективно отчужденного от человека мира бытия, как это делал человек классической древности. Аналогичным оказывается самоопределение западного человека. Как говорилось, Х.-Г. Гадамер в понятии игры видит *новую* «путеводную нить онтологической экспликации», и подчеркивает, что понятие игры фиксирует *«совершение движения как такового»*, что в таком случае «безразлично кто или что выполняет это движение», что «игровое движение как будто лишено субстрата». Выражение *«совершение движения как такового»* надо понять здесь буквально, ибо при таком прочтении оно отрывается/отчуждается от бытия.

Вот здесь-то и з(н)амечается стремление к «транс(а)грессии», выходу не только 1) за пределы движения и развития, но и 2) за пределы бытия вообще. И это обстоятельство нуждается в специальной экспликации. Если прежде обращалось внимание на то, что игра выходит «по ту сторону» *движения и развития*, то теперь, что она претендует на выход «по ту сторону» *бытия*, со всем богатством ее атрибутов. Тем самым отрицается необходимость первого, самого фундаментального с точки зрения онтологии как учения о бытии, уровня его определения и надстраивающегося над ним второго, атрибутивного уровня определения бытия.

Такой подход сродни возникшей в конце XIX века философской концепции *энергетизма*, возникшей среди некоторых естествоиспытателей, которые сводили (редуцировали) все явления природы к видоизменениям *энергии*, лишенной материальной основы. На раскрытие последней претендовала атомистическая теория, которую отрицали В.Ф. Оствальд, Э.Мах и другие защитники энергетизма; после признания научным сообществом атомистической теории сторонники энергетической школы возродили свои взгляды в связи с новыми данными ядерной физики и физики элементарных

частиц (явление дефекта массы и возможность превращения пар частиц в поле и обратно стали толковать как возможность превращения материи в энергию и обратно со ссылками на закон взаимосвязи массы и энергии¹).

В аналогичном контексте Х.-Г. Гадамер фиксирует качественное расхождение между «изменением»² и «преобразованием». «Изменение скорее всего подразумевает, – подчеркивает Х.-Г. Гадамер, – что изменяемое одновременно остается прежним и фиксируется. Как бы ни было тотально изменение, ему подвергается тот же объект (субстанция – М.П.). С категориальной точки зрения всякое изменение (ἀλλοίωσις) относится к области качества³, то есть субстанциальной акциденции. Напротив, преобразование подразумевает, что нечто становится сразу и целиком и что это другое, существующее как преобразование, представляет его подлинное бытие, по сравнению с которым его прежнее бытие незначимо <...> Здесь не может быть переходопостепенного изменения, ведущих от одного к другому, так как одно отрицает другое». Это «подразумевает, что то, что было прежде, теперь не существует» и «то, что сущее теперь, представляющее в игре искусство, и есть непреходящее подлинное»⁴. «И к числу того, чего более нет, относится прежде всего мир, в котором мы живем, как в нашем собственном», а «игра играет в другом, замкнутом в себе мире» и она «не соразмеряется ни с чем из того, что вне ее». «Даже Платон, будучи самым радикальным критиком бытийного ранга искусства из всех известных нам в истории философии, при случае говорит о комедии и трагедии, не делая различия, происходят ли они в жизни или на сцене»⁵.

В результате мы имеем дело с *гипостазированием* того, что самостоятельно не существует. Именно в этом смысле *гипостазирования* «преобразование» выступает за пределы категории «изменение вообще» и,

¹ См.: Алексеев И.А. Энергетизм//Философская энциклопедия: В 5 тт. Т. 5. М., С. 563.

² Движение (материи) есть «изменение» вообще.

³ Общепринято, что существуют не качества сами по себе, но вещи, обладающие качествами. Иначе говоря, первичным уровнем при определении бытия будет выделение самих вещей, а качеств как вторичного уровня при определении бытийных характеристик.

⁴ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. Основы философской герменевтики. М.: Прогресс, 1988. С. 149, 157.

⁵ Там же. С. 158.

следовательно, не охватывается категориями «движения», поскольку они, категории движения и изменения, предполагают первичный уровень определения бытия, по отношению к которому они выступают как характеристики вторичного, *несамостоятельного* уровня¹. Если же категории вторичного уровня оторвать от первичного уровня определения бытия, который основан на определенном понимании отношения материи и духа, составляющим существо основного вопроса философии, тогда в этих терминах, как и в терминах энергетизма, выражается уже то содержание, которое можно обнаружить в учениях и материалистов, и идеалистов. Как известно, диалектика разрабатывалась и материалистами, и идеалистами. При таком отчуждении и гипостазировании, т.е. признании самостоятельно существующими того, что само по себе не существует, характеристик вторичного уровня бытия от первичного уровня определения бытия «материал мира» «безразличен», то есть можно вообще «забыть о бытии как таковом», чтобы ограничиться плана характеристик второго уровня.

На это указывал в свое время А. Богданов. По его словам, энергетизм дает монизм, но только *монизм метода*, монизм нашего способа исследования. Собственно, *картины мира* он не дает. «Материал мира для нее (энергетики В.Ф. Оствальда – М.П.) безразличен; с ней вполне совместим и старый материализм, и панпсихизм»². В.И. Ленин также признавал, что в терминах «энергетизма» можно выразить, более или менее последовательно, «материализм и идеализм»³, но он категорически выступал против такого отчуждения характеристик вторичного плана от первичного уровня определения бытия, ибо при этом происходит гипостазирование, признание существующим того, что само по себе, будучи *способом существования субстанции, материи*, не существует. Он настаивал на первичности «природы» по отношению к «духу».

¹ Специалисты в области виртуальной реальности подчеркивают ее производность, вторичность к константной реальности, порождающей виртуальную.

² Богданов А.А. Эмпириомонизм: Статьи по философии. М.: Типография Общества распространения полезных книг, 2003. С. 224.

³ Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм//Ленин В.И. Полн. собр. соч. 5-ое изд. Т. 18. С. 289-290.

Собственно говоря, выделение уровней при определении бытия наметил Аристотель, согласно которому, прежде всего, дается определение той сущности бытия, которая ни о чем *не сказывается*, но о которой *сказываются* все иные категории. Итак, первая задача философии есть ее задача как общего мировоззрения, основанного на определенном понимании отношения материи и духа.

Однако А. Богданов считает уровень определения «основы и сущности материализма» смутным и расплывчатым, в то же время он выказывает себя также противником представлять «энергию» как субстанцию. Он утверждает, что «одной энергетике» для «мировоззрения» «мало», и полагает, что нужно «искать еще»¹. Он знакомится с «кантианским критицизмом, старым и новым», указывает на «схоластический характер этой философии с *научными претензиями, но без научной основы*», и, наконец, открывает «организуемые формы человеческого опыта», которые он и гипостазирует, выходя к третьему уровню определения бытия и отчуждая его от двух предшествующих, чтобы выставить его необходимым и достаточным как полного и исчерпывающего учения о бытии. Это сомнительно, ибо ведет к солипсизму, хотя понятны субъективные тенденции А. Богданова исследовать человека и человеческое бытие в отличие от других явлений мироздания – как существа свободного и сознательно творческого, который сам для себя определяет способ своего отношения с миром на уровне самосознания. Но ведь это не требует отчуждения данного уровня от двух предыдущих.

Как известно, философскую школу эмпириокритицизма именно в солипсизме обвинял Г.В. Плеханов, поскольку она признавала только «опыт познающего человека за *Universum*², за «все», что существует для познающего»³. Для своего правильного понимания третий уровень определения бытия должен быть взят в связи с двумя предыдущими, которые без него обнаруживают свою недостаточность, поскольку объективность означала бы

¹ Богданов А.А. Ук. соч. С. 225.

² Современная терминология пошла дальше, говорят и «Multiversum».

³ Богданов А.А. Ук. соч. С. 225.

бесчеловечность. То есть здесь возникают достаточно сложные взаимоотношения между всем тремя уровнями определения бытия, что можно выразить в первом приближении известным принципом соответствия, но нельзя взять их все в одной и той же плоскости.

А. Богданов отказался по сути дела от первичного уровня при определении бытия, и пришел «к выводу, что в них (философских категориях «материи» и «духа» – М.П.) отражается вполне определенная, исторически преходящая форма социально-трудовых отношений – авторитарная форма, разъединение организаторской и исполнительской функции, из которых первая фетишистски обобщается в понятии активного «духа», вторая – в понятии пассивной «материи». Понятие же «вещи в себе» оказалось метафизически-преобразованным на почве новых (товарно-денежных) отношений понятием «духа» или «души», причем лишь долгий путь этого преобразования сделал возможными такие *qui pro quo*, как отождествление у многих материалистов «материи» с «вещью в себе», со скрытую «душою» явлений, с истинным «ноуменом». Искать монизм на этом пути, – полагал А. Богданов, – было бесполезно»¹. Этому посвящена как статья А. Богданова «Авторитарное мышление» в сборнике «Из психологии общества» (СПб., 1904), где антитеза базисных философских категорий «духа» и «материя» предстает как отражение антитезы организующих «верхов» и организуемых исполнительских «низов», так и его статья «Вещь в себе» в книге «Эмпириомонизм»².

Трехуровневое определение бытия предусматривает, во-первых, признание его объективности к познающему сознанию человека и познаваемость его человеком как субстанционально/самостоятельно существующего, во-вторых, раскрытие способа и форм существования бытия в категориях диалектики, которые «сказываются» не о себе самих, что отрывало бы их от бытия, но о бытии как сущности (субстанции), по отношению к которой они и образуют вторичный уровень соответствующих характеристик.

¹ Богданов А.А. Ук. соч. С. 228.

² Там же. Кн. 2.

В-третьих, включение в состав бытия самого человека: учение о бытии есть и учение о человеке, и наоборот, учение о человеке есть учение о бытии. Человек видит в бытии не только «наличное» бытие, но и себя самого - и как бытие, и как часть бытия. Он смотрит на бытие «сквозь» самого себя и раскрывает бытие в самом себе. Поэтому осмысление бытия в известном смысле слова есть акт самосознания человека, отличающего себя от всего биотического и абиотического, и акт самого бытия, явление(м) которого выступает человек.

Уже говорилось, что различение двух первых уровней наметил Аристотель. Но и необходимость выделения третьего уровня бытия обнаруживается в античной философии. У Сократа, который увидел в нем уровень разрешения антиномии, возникшей в споре между Гераклитом и Парменидом, у которых наметилась тенденция противопоставления текучести и неизменности бытия. Для Сократа истоком философии становится человек, ибо невозможно раскрыть тайну бытия, не обратившись к человеку; учение о человеке есть учение и о бытии, и обратно. Далее, человек объясняет не только наличное бытие, в котором существует человек, ведь и животные в нем существуют, но к ним обратиться недостаточно – в силу различий в их способах бытия и бытия человека. В этом и состоит то приращение в определении бытия, которое мы получаем, переходя к третьему уровню его определения в связи с человеком, где есть возможность учесть создаваемое человеком бытие. Это значит, что в определение бытия мы должны включить установленные нами типы мироотношений, обобщенную модель мироотношения, принцип мировоззренческой рациональности.

Постмодернистская философия идет по стопам «энергетизма» и «эмпириокритицизма», что и приводит ее к представлениям об игре. Энергетизму и эмпириокритицизму присущ игровой характер. Черты игры и *вылущиваются* постмодернистской философией в чистом виде, чтобы сделать их базисом собственных взглядов. Игра трактуется как форма существования человеческой свободы (Ж.-П. Сартр), как высшая страсть, которая доступна в полной мере только человеческой элите (Х. Ортега-и-Гассет), как самоценная

деятельность, вовлекающая в свою орбиту индивида, поскольку она есть «превосходящая его действительность» (Х.-Г. Гадамер).

Вот к этому словечку «превосходящая» нам и надлежит присмотреться. Игра – понятие, которое указывает на особый, адогматичный, антифундаменталистский тип миропонимания, который стремится отпасть от философии как общего мировоззрения, основанного на определенном (материалистическом и/или идеалистическом) понимании отношения материи и духа, что характеризовало и энергетизм. То же самое постмодернистская философия проделывает в отношении форм человеческой деятельности, которые предлагается не рассматривать с точки зрения фундаментальных философских парадигм. В процессе игры возникают «иные миры», и они лишают наличное положение дел презумпции истинности, высвобождая сознание из-под гнета стереотипов, строя сугубо вероятностные миры явлений и соответствующие им философские конструкции как продукты деконструкции.

Эти черты проглядывают, в частности, в «игре структуры». Данный термин ввел Ж. Деррида. Как известно, традиционно под структурой философия понимала строение и внутреннюю форму организации системы; структура выступает как единство устойчивых закономерных взаимосвязей между элементами системы. «Игра структуры» фиксирует уже парадигмальную установку постмодернистской философии на видение предмета в качестве находящегося в игровом (условном, но гипостазируемом) пространстве самоорганизации. Здесь предполагается отказ от традиционной онтологии как учения о бытии, атрибутом (способом существования) которого признается движение, процесс, самоорганизация как движение, процесс, организация бытия самого по себе или самого бытия.

Речь идет не о *самоорганизации* бытия, а о *самой* организации, которая отчуждается, отпадает от бытия и гипостазируется. Так же можно рассуждать и применительно к движению (энергетизм). Например, формально говоря, можно таким же образом *прочитать* и следующие слова Ф. Энгельса: «*Диалектика*

естествознания. Предмет – движущееся вещество. Различные формы и виды самого вещества можно познать опять-таки только через движение; только в движении обнаруживаются свойства тел; о теле, которое не находится в движении, нечего сказать. Следовательно, природа движущихся тел *вытекает из* (выделено мной – М.П.) *форм движения*¹. Тогда вы и попадете в игровое пространство постмодернистской философии – «по ту сторону» бытия. Получается, что самым фундаментальным понятием/конструктом выступает здесь не бытие (материя материалистов и идея идеалистов), а *само* движение (самодвижение, движение само по себе), *сама* организация (самоорганизация, организация сама по себе). В результате бытие *расплавляется* в тигле игрового пространства *самоорганизации*. Отныне бытие как неизменное начало, введенное когда-то Парменидом, с которым связывают появление онтологии, не признается первоначалом философии, как не признается и учение Гераклита о Космосе, движущемся в строгом соответствии с законом/логосом. Иначе говоря, отрицается первый уровень определения бытия как субстанции вместе с присущими ему атрибутами, определяемыми на втором уровне. Все сущее расплавляется в процессуальности, организации, которые утрачивают свой атрибутивный характер и *гипостазируются*.

Организирующий центр этого «*иного* мира», который находится нигде и одновременно везде, можно назвать термином «сверхъестественный», если «определять его посредством противопоставления творящей и физической (сотворенной) природы. Сверхъестественное – то, что не существует физически и имеет первородное (первоприродное) бытие»². Если с фундаменталистской точки зрения словом природа обозначают либо первоначальную сущность (ядро) вещи, либо всю совокупность (целостность) вещей, то здесь – нечто, относящееся к началу порождения, а не к бытию. Д.В. Пивоваров, слова которого здесь были приведены, пишет: «Если признавать Бога Отцом и родоначальником всех видимых форм и незримых законов мироздания, то

¹ Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20. М., 1961. С. 563.

² Пивоваров Д.В. Философия религии. М.: Академический проект, 2006. С. 29.

логически противоречиво говорить о Боге как супранатуральном, не различая при этом природу творящую и природу сотворенную. Исторически за термином *природа* сохраняется значение чего-то скрытого, сверхчувственного, внутреннего, хотя современное обыденное мышление придает этому термину нетрадиционный смысл: природа – это то, что нас окружает и что мы видим вокруг»¹.

Поэтому вовсе не случайно, что в последнее время и в отечественной литературе появляется все больше работ, авторы которых исходят не из бытия как основополагающей онтологической категории, но из *небытия*². И это верно; в том смысле, что движения, процесса, организации т.п. «начал» самих по себе *не существует*. Правда, отсюда вовсе не следует *правомерность исходить из категории небытия*, как предлагают те же авторы. Ведь в таком случае мы оказываемся за пределами онтологии, метафизики, философии – в области *гипостазирования*, ибо отвергли первый уровень определения бытия.

Оправдывается такой подход тем, что «установка постмодернизма является спецификацией общей установки современной культуры, демонстрирующей – как в естественнонаучной, так и в гуманитарной областях – глобальный поворот от центрации внимания на статике к фокусировке его на динамике (в диапазоне от понимания элементарной частицы в качестве процесса в квантовой физике – до эксплицитно сформулированной концепции самоорганизации в синергетике; и от идеи аутокреативности объекта в концепции «хюбрис» (известной уже читателю трансгрессией – М.П.] – до радиоактивного отказа от традиционной онтологии в неклассической философии)»³.

Здесь смешаны две проблемы, которые предложил различить уже Аристотель. Одна из них лежит в плоскости определения/характеристики бытия как субстанции, первоосновы всего сущего, другая – определения бытия

¹ Пивоваров Д.В. Ук. соч. С. 28.

² Например: Нуруллин Р.А. Небытие как виртуальное основание бытия. Автореф. дисс. на соиск. уч. ст. докт. филос. наук по спец-ти 09.00.01 – онтология и теория познания. Самара, 2006; Легошин Г.М. Философия ничто и нулевого мира, Саратов, 2006.

³ Можейко М.А. Игра структуры//Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 294, 951..

на втором уровне – его движения как единства устойчивости и изменчивости, принципа, объясняющего способ возникновения из установленной первоосновы всего многообразия вещей и явлений. «Хюбрис» (франц. *hubris* от греч. *ubris* – необузданность, невоздержанность, бесчинство) есть «необузданность» как «нечто фундаментальное» движения¹, которое «обуздывается» субстанциальностью бытия, атрибутом которого выступает как движение, так и другие его характеристики. Если древние натурфилософы «очевидным образом привлекли две причины... – материю и источник движения», хотя еще «нечетко и без всякой ясности»², то теперь движение и другие атрибуты *освобождаются* от материи. Аристотель же полагал, что именно постановка и разрешение логически исходной, наиболее фундаментальной проблемы философии – проблемы субстанции – с необходимостью влечет за собой постановку вопроса об источнике движения и изменения сущего. Если во времена Аристотеля (и им самим) допускалось, что «за единственную причину можно было бы принять ту, которая указывается в виде материи», то теперь, говоря его словами, стремятся «искать другое начало, как мы бы сказали – то откуда, начало движения»³, *отрывая его от материи* и рассматривая его «через призму самоорганизации».

Так, рассматривая специфику человеческого действия как такового, Х. Арндт (1906-1977) отмечает хюбрис, бесчинство в качестве его характеристики: «действие, каковым бы ни было его специфическое содержание, всегда... имеет внутреннюю тенденцию разрывать все ограничения и пересекать все границы» бытия, которые «хотя и могут образовать некоторую защиту от присущей действию безграничности», в принципе не способны ограничить (ввести в рационально заданные пределы) сущностно алогичный и имманентно чреватый трансгрессией хюбрис⁴. В этом она видит форму *vita activa* – активной жизни. Понятие хюбрис используется как аппликация на феномены социально-политического, социально-

¹ Можейко М.А. Хюбрис// Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 951.

² Аристотель. Метафизика. М.-Л.: Соцэкгиз, 1934. С. 25-26.

³ Аристотель. Ук. соч. С. 24.

⁴ Можейко М.А. Хюбрис// Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 951.

психологического, социально-культурного и т.п. ряда, рассматриваемые с точки зрения их имманентной внутренней активности; как сосредоточение на аналитике таких состояний исследуемых предметов, которые могут быть оценены как нестабильные и чреватые трансгрессией системы; как фиксация непродуктивности силовых, механических форм контроля и регламентации хюбрис, навязываемых извне; как фокусировка внимания на механизмах рациональной самоорганизации систем, характеризующихся хюбрис. Центральным моментом в трактовке хюбрис оказывается отказ от анализа внешней детерминации процессов преодоления хюбрис и рассмотрение последних в качестве динамики самоорганизации социальных сред.

Постмодернистская презумпция *игры структуры* ставится в соответствие с парадигмальными установками *современного естествознания* как его переориентация с понятия «структура», фиксирующего стабильную определенность объекта, на концепты, выражающие идею организационной нестабильности. В поле внимания попадает сугубо *процессуальный* тренд, который так и не результируется, значит, остается без «опредмечивания». По словам Ж. Дерриды, в плане становления мы не можем претендовать на прочный и устойчивый логос; то, что в рамках классической терминологии именовалось логосом, носит принципиально *игровой* характер, «скрывает игру». Понятно, что игра с бытием переходит в игру с истиной¹, где от истины не остается ничего, кроме отказа от нее, как и от бытия². Вместе с забвением бытия происходит отказ от всего, что порождает это самое бытие. Происходит переход к *небытию*.

И делается это с одной единственной целью: утвердить в конечном счете *первичность* мышления, создать видимость доказательства существования не бытия, а первичного мышления, в том числе и по отношению к человеку. По словам Г.П. Щедровицкого, не человек мыслит, а мышление мыслит через человека. Человек есть случайный материал, носитель мышления. Мышление

¹ Можейко М.А. Игры истины// Постмодернизм. Энциклопедия. Минск, 2001. С. 295-296.

² Волков В.Н. Западная философия XX века. Иваново: ШРГУ, 2000. С. 257-263.

сегодня по случаю паразитирует на людях и двигает людьми. Мышление овладевает людьми, а трактовка мышления как эманации человека и человеческого сознания есть якобы величайшее заблуждение человечества. В результате происходит радикальное отрицание всей истории философии, следовательно, философии как таковой, переходящее в отрицание науки, в вину которой вменяется «связь с материальностью, то, что она все еще *«естествознание»*, и замена их чистой игровой мыследеятельностью»¹. В итоге деятельность, признававшаяся «предметной» в марксизме, стала «просто» деятельностью, чтобы, далее, предстать в конце концов «игровой» мыследеятельностью.

Глава 9.

ПАРАДОКС ЕСТЕСТВЕННОГО-ИСКУССТВЕННОГО И ЧРЕЗМЕРНЫЙ АКТИВИЗМ ЧЕЛОВЕКА

Парадокс - это форма мысли, которая содержит в себе два друг друга исключаящих утверждения, относящихся к одному и тому же обсуждаемому предмету мысли. Парадокс возникает тогда, когда с необходимостью приходят к двум друг с другом несовместимым утверждениям об одном и том же предмете мысли. Двумя важнейшими особенностями парадокса являются неизбежность и, одновременно, несовместимость утверждений. Согласно Гегелю, парадоксы способны порождаться любым понятием, поскольку каждое из них содержит внутри себя противоречие, которое оставляет без внимания только обыденное или рассудочное сознание. Если признать, что не только понятия, но вообще все явления действительности таят в себе противоречия, которые рано или поздно выходят из потенциального состояния и, актуализируясь, дают о себе знать, то надо также допустить, что их развертывание и реализация проходят стадию парадоксальности. Парадоксальность находит выражение в познании тогда, когда противоречие схватывается лишь в своем

¹ Кутырев В.А. Крик о небытии//Вопросы философии. № 2. 2007. С. 72.

первоначальном варианте. С такого «первого взгляда» противоположные стороны выражаются еще огрублено, абсолютизировано, обретают характер несовместимости, но и не утрачивают качества неустранимости. «Первый взгляд» приводит, следовательно, к огрублению единства противоположностей на фоне явного превалирования их борьбы «до победного конца одной из противоположностей». Разрешение проблемной ситуации состоит в устранении чрезмерного противопоставления противоположностей, в поиске путей их совмещения, взаимодополнения, диалогизации, комплементарности, коэволюционности и т.п.

Парадокс естественного и искусственного состоит в утверждении двух несовместимых и в то же время неизбежных положений. С одной стороны, утверждается, что «искусственное есть закономерное продолжение (разновидность, модификация, часть, представитель и т.п.) естественного». При этом неявно имеется в виду то, что искусственное, как бы оно ни развивалось, ни росло, не представляет собой «угрозы» для естественного, органической частью, продолжением, представителем и т.п. которого оно всегда и везде было, есть и будет. С другой стороны, утверждается прямо противоположное. Особую остроту парадокс естественного и искусственного приобретает в связи с тем, что искусственное появляется в виде искусственного сознания или интеллекта, который, как представляется «первому взгляду», стремится к элиминации, выбраковке человека с его естественным интеллектом.

Эту проблемную ситуацию рассматривает академик Н.Н. Моисеев, размышляя над «алгоритмами развития» и проблемой «человек и ноосфера». Он рассматривает появление на Земле человека, у которого нервная система достигает такого уровня совершенства, что возникает возможность говорить о его интеллекте и его важной роли в процессах, протекающих в мироздании. Этот интеллект позволяет человеку ставить цели своей активной деятельности, предвидеть ее результаты, изобретать то, чего не существует в природе, но что потенциально допустимо законами природы. Благодаря интеллекту человек в состоянии познавать законы мира, а также и самого себя. При этом возникает

совершенно новая особенность в организации объединений людей. Возникают организации, которые обеспечивают производственную деятельность людей. Они обладают всеми особенностями организмов: например, целью – создавать «искусственное», а также и определенными возможностями ее достижения.

В итоге в процессе развития материя приобретает еще одно свойство, «потенциально ей присущее, – она обзаводится интеллектом и общественными формами организации, способными производить «искусственное», т. е. такие материальные объекты, которые могут быть созданы только с участием интеллекта и общественных форм памяти. С этих пор все, что в дальнейшем возникло, возникает, и будет возникать на Земле, так или иначе связано с разумом – хотя это вовсе не значит, что все действительное разумно. И сама эволюция с этого времени становится в известном смысле «искусственной», если под «искусственным» мы понимаем определенный этап в естественном развитии материального мира»¹. С такой точки зрения «строгое размежевание искусственного и естественного вряд ли может быть оправдано логикой развития». «То и другое суть лишь разные стороны одного и того же процесса самоорганизации материи»². Возникая в силу закономерного развития материального мира, воплощая в себе в сокращенном и обобщенном виде бесконечное многообразие материального мира, человек оказывается в глубоком родстве с бесконечным миром, от которого он произведен.

В чем же можно в таком контексте усмотреть грань между «естественным» и «искусственным»? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо обратить внимание на два фактора: на природу объектов внешнего, окружающего человека мира (среды) и на способность человека преобразовывать любые объекты. Признание за человеком способности к преобразованию объектов окружающей среды предполагает признание их радикальной незавершенности.

Если вдуматься в эту мысль, то придется признать, что не все

¹ Моисеев Н.Н. Алгоритмы развития. М.: Наука, 1987. С.131-132.

² Моисеев Н.Н. Ук. соч. С. 132.

существующие (возникающие) возможности природа может реализовать сама по себе. Существует некоторый предел сложности, который разделяет «естественное» и «искусственное», где реализация возможностей требует обязательного участия человеческого интеллекта. Произведя человека, материальный мир исчерпывает возможности своего собственного развития. «Физические природные системы, например, кристаллы, не способны самостоятельно превратиться в электронную вычислительную машину. Для этого природе недостает той особой направленности изменения, которую можно связать, – писал В.В. Орлов, – *только с формой матери, обладающей наивысшей сложностью и универсальностью*. Благодаря своему всеобщему содержанию, глубокому генетическому родству с бесконечным миром» человек изменяет объекты «по меркам и по логике любого вида», но в необходимом для человека направлении. В человеке природа получает решающий фактор своего дальнейшего развития, без которого существенный ее прогресс становится невозможным». Поэтому появление человека означает так же «подлинное воскресение природы», пробуждение ее к новой жизни¹. Таким образом, грань между «естественным» и «искусственным» заключается в том, что, обладая возможностями дальнейшего прогресса, мир «сам по себе», без человека и его интеллекта не обладает способностью его осуществить. Этот процесс изменения, вторгающийся в естественное изменение, «может быть осуществлен человеком как высшим продуктом природы»².

Грань между «естественным» и «искусственным» означает, что с определенного момента эволюции материи основным способом изменения становится целесообразная деятельность человека. «Естественное» и «искусственное» здесь не «размежевываются», то и другое суть разные стороны одного и того же процесса, процесса «самодвижения и самоорганизации материи», отмечал Н.Н. Моисеев. Но далее, выходит он к характеристике парадокса естественного и искусственного, «придется утверждать нечто прямо

¹ Орлов В.В. Человек, мир, мировоззрение. М.: Молодая гвардия, 1985. С. 154-155.

² Орлов В.В. Ук. соч. С. 155.

противоположное. Дело в том, что, перешагнув невидимую границу, отделяющую «мир без интеллекта» от «мира с интеллектом», мы сталкиваемся с такими новыми особенностями жизнедеятельности, которые требуют специального рассмотрения». И тогда «вольно или невольно приходится противопоставлять «искусственное» «естественному», чтобы отличить особенности развития, которые определены интеллектом, от эволюционных процессов, происходящих без его участия». Такой анализ приводит к необходимости «введения нового понятия, которое естественно обозначить термином «искусственный интеллект»¹.

Особую остроту парадокс естественного и искусственного приобретает в связи с тем, что искусственное появляется в виде искусственного сознания или интеллекта, который, как представляется «первому взгляду», стремится к элиминации, выбраковке человека-как-субъекта с его естественным интеллектом, к устранению его из действительности в ходе как будто закономерного развития материи (субстанции). Понятно, что если заданы такие условия и направление мышлению, т.е. *в пределах борьбы противоположностей* и ответа на вопрос кто кого победит, то этим размышляющему человеку не оставляется ничего иного как взять курс на конфронтацию, т.е. на борьбу *до победного конца* с системами искусственного интеллекта, вместо того, чтобы преодолевая абсолютизацию борьбы противоположностей искать пути к совместимости естественного и искусственного в соответствии с идеей *единства* противоположностей и, следовательно, в соответствии с идеей коэволюции.

Таким является методологический посыл выразителей идеологии искусственного интеллекта. Если поверить, например, Вл. Косареву, то смысл человеческой жизни надо понять как борьбу против им же самим созданного AI, как прежде этот смысл состоял в их создании. Однако именно здесь уместно заметить, что, во-первых, статусом абсолютности (вечности и бессмертности) обладает исключительно движущаяся материя, которая через это движение

¹ Моисеев Н.Н. Алгоритмы развития. М.: Наука, 1987. С. 132.

являет свою неисчерпаемость, ибо она вовсе не сводится к высшему (поэтому религия, делающая ставку на бога как высшее и неисчерпаемое, симулятивна не меньше, чем ошибочен механицизм), во-вторых, человек является в конечном счете носителем не только естественного, но и искусственного интеллекта, хотя непосредственно искусственный интеллект воплощен в технических системах; последние являются *средствами* человека-как-субъекта. Сказанное объясняет аберрацию, проистекающую из невнимания к *единству противоположностей*. Первоначально возник естественный разум человека, далее произошло «отчуждение» сознания в искусственный интеллект, теперь нужен их симбиоз, как субъекта и средства. Это должно найти выражение в обогащении форм процессуальности и человеческих представлений о таком обогащении. Развитие современной цивилизации направляется в сторону все более органичного соединения «двух разных форм интеллекта в ткани общественного субъекта (отдельного индивида, социальной группы, населения планеты в целом)»¹.

Проблемная ситуация существенно осложняется важным обстоятельством, в котором можно видеть специфику парадокса естественного и искусственного. Данный парадокс возникает *на острие противоположности мышления и материи, духа и природы*. Человек-как-субъект с его сознанием закономерно порождается развитием «самой» материи, субстанции. Своей деятельностью он создает технические формы явлений, которым непосредственно присущ искусственный интеллект, а эти последние якобы элиминируют человека с его естественным интеллектом из состава действительности. Этим обстоятельством противоположность мышления и материи, духа и природы *выводится на авансцену*, затмевая все другие противоположности, которые могут таиться в философских категориях.

В таком случае, оказывается, что противоположность мышления и материи, духа и природы не является равнозначной в сравнении с любыми другими противоположностями и противоречиями бытия и в бытии. Иначе

¹ Булычев И.И. Субъект и искусственный интеллект: точки соприкосновения и расхождения//Мировоззренческая парадигма в философии: Взаимодействие философии и науки: история и современность. Нижний Новгород: ВГИПУ, 2011. С. 207.

говоря, возникновение сознания, интеллекта мыслится не как появление «рядового» свойства действительности и, соответственно, как возникновение «рядовой» или заурядной противоположности в составе этой действительности. Напротив, «возникло не просто еще одно свойство, противоположное рядовому свойству материи»; оказывается, что «родилась противоположность самой материи со всеми ее бесконечно многообразными свойствами. Сознание, мышление, дух противостоят не только в гносеологии как нечто особое всякой материи в ее многообразии и единстве»¹. Перипетии такой борьбы можно проследить, например, в рассказе Н.С. Лескова «Пугало», где раскрыта работа инстинкта человеческого воображения при утрате «всего здравого смысла»², ведущего к создаваемым таким буйным воображением «поэтическим» смыслообразам, которые начинают управлять событиями. Автор замечает, что главного героя его рассказа, носителя такого инстинкта культурного воображения, чтобы он «не поддавался усиленному воздействию поэтического элемента, отвезли в «благородный пансион», чтобы он «начал усваивать себе общеобразовательные науки»³.

Тут уж впору говорить о «конце света» и возникновении «нового мира», обещанного откровением Иоанна!

На смену мировоззрению как миропониманию приходит мировоззрение как миропреобразование, предполагающее воздействие духа на материю: «Может быть, и само материальное единство имеет объективное содержание, глубочайший смысл именно благодаря бытию духа, сознания»⁴. Говоря словами Тейяра де Шардена: «Конец света – переворот равновесия, отделение сознания, в конце концов достигшего совершенства, от своей материальной матрицы, чтобы отныне иметь возможность всей своей силой покоиться в Боге-омега»⁵.

Если до этого «переворота» сознание было лишь *средством*, при помощи

¹ Белик А.П. Социальная форма движения. Явления и сущность. М.: Наука, 1982. С. 246-247.

² Лесков Н.С. Пугало//Лесков Н.С. Рассказы. М.: Детская литература, 1981. С. 418.

³ Лесков Н.С. Ук. соч. С. 423.

⁴ Белик А.П. Социальная форма движения. Явления и сущность. М.: Наука, 1982. С. 247.

⁵ Тейяр де Шарден П. Феномен человека. М.: Наука, 1987. С. 225.

которого неумолимые *законы развития* осуществляют то, что предначертано мировой необходимостью, то после него, кажется, сознание есть цель в самом себе, характеристика человека-как-субъекта, личности. И не человеческое сознание, не естественный интеллект есть точка «переворота равновесия», но AI, убеждены сторонники идеологии техножизни и искусственного игротворческого интеллекта. Поэтому им представляется неизбежной *выбраковка* человека.

Обратим вновь внимание на то обстоятельство, что в основу размышлений здесь положена конфронтация, борьба противоположностей, естественного и искусственного, человека и AI, что позволяет расчленить историю только на два момента (либо «человеческая история», либо «история AI»), исключая из самого фундамента истории третий момент, обусловленный единством противоположностей. В связи с этим читателю предлагается вспомнить учение В.И. Вернадского, в котором он избегает такой конфронтации «единства противоположностей» и «борьбы противоположностей».

Если допускать столь радикальную переменную в действительности, то логично предположить, что ей соответствует исчерпание возможностей категории развития. Ведь движение и развитие связаны с той самой материей, о появлении противоположности которой заявляют сторонники идеи искусственного. Сам собой вырастает вопрос об *иной форме онтологии процесса*.

Распространенное толкование диалектики как учения о движении и развитии и их наиболее общих законах представляется с точки зрения складывающейся мировоззренческой проблематики недостаточным. Содержательное определение движения как единства устойчивости и изменчивости, обнаружение противоречия между ним и формальной характеристикой движения как *изменения вообще, или всякого, любого изменения*, позволили мыслителям выделить в массе изменений особый процесс, названный развитием и описанный целой системой законов и

категорий диалектики. С одной стороны, развитие мыслится *охватываемым* формальным понятием движения (как *всякого* изменения). С другой стороны, развитие мыслят *охватывающим* движение, так как оно «состоит», «складывается» из самых различных изменений, которые не обязаны быть процессом развития.

Соотношение категорий движения и развития до сих пор порождает споры, которые связаны с попытками «свести» одну категорию к другой. Вот две характерные позиции: «Развитие - не самостоятельный первый атрибут материи, а проявление ее движения и изменения»¹. Значит, оно есть частный случай, продолжение, модификация и т.п. по отношению к движению. Такую позицию отстаивали в философии, например, С.Т. Мелюхин и В.И. Свидерский². В.В. Орлов, напротив, утверждают, что «движение есть сторона атрибута развития», что только на *«первый взгляд»* развитие кажется «частным». *Более глубокий* взгляд свидетельствует, что развитие есть *«всеобщий процесс»*, который объемлет собой все, охватывая собой любые изменения, т.е. (всякое) движение. Речь идет о всеобъемлющем процессе развития материальной субстанции от простейших форм до человека как *высшей* формы реальности. Если не ограничиваться абстрактной характеристикой развития, то к содержательному определению категории развития мы должны в этом случае отнести все вышесказанное. Надо признать развитие от низшего к высшему, от простого к сложному фундаментальным и изначальным атрибутом мира, порождающим живое и, далее, человека, не ограничивая его содержание указанием, весьма абстрактным, на восхождение от простого к сложному, от низшего к высшему.

Но, как отмечалось, процессуальность не исчерпывается категориальными формами движения и развития. Деятельность – третья категория, обозначающая процессуальность бытия, но уже на уровне существования человека. Именно деятельностью людей, преследующих свои

¹ Белик А.П. Социальная форма движения. Явления и сущность. М.: Наука, 1982. С. 21.

² Мелюхин С.Т. Материя в ее единстве, бесконечности и развитии. М.: Наука, 1966; Свидерский В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. // М.: Наука, 1965.

собственные цели, создана значительная часть вещей, которые существуют в настоящее время на планете Земля. Примечательно, что идеализм, обосновывая свою точку зрения в философии, ограничивается именно этой формой процессуальности и «закрывает глаза» на процессуальность в форме движения и развития, предшествующих деятельности человека форм. Так, Платон, обосновывая первичность идей, сплошь и рядом приводит в качестве типичных примеры из практики людей, в которых вначале возникает идея, а потом уже она претворяется в вещь. Аналогичным образом обосновывает Аристотель первенство формы по сравнению с материей, толкуя ее как материал, который ею «формируется». И такая «схема» экстраполируется ими на процессы природы.

Но исчерпывается ли процессуальность формой движения или развития? Нет, как не исчерпывается она и формой деятельности. Она – неисчерпаема. Как развитие есть отрицание, следовательно, ограничение движения, так и деятельность есть ограничение движения и развития в их претензиях на необходимость и достаточность их как категорий, раскрывающих все формы процессов действительности. Хотя категория развития отрицает всеобщность категории движения, она имеет с ней общие характеристики. Это становится основой для вычленения категории деятельности, долгое время «спрятанной» в них, когда деятельность толкуют не более чем «разновидностью» движения или развития. Ныне деятельность все более выходит из этого состояния, отделяется от движения и развития, претендуя на самостоятельный категориальный статус, соразмерный «истории», а не «природе»¹. В настоящее время заявлять о необходимости и достаточности категорий движения и развития, «растворяя» в них деятельность человека, значило бы брать действительность только в форме объекта, или в форме созерцания, соглашаясь с тем, что деятельность, если она даже участвует в процессе движения и развития, выполняет роль того механизма, при помощи которого неумолимые законы осуществляют то, что

¹ Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность//Философское сознание: драматизм обновления. М.: «Издательство политической литературы», 1991. С. 279-305. Здесь следует указать и на долгий и трудный процесс формирования понятия «общество», которое «отпочковалось» от понятия «природы», став основанием для возникновения наук не только о природе, но и об обществе (О. Конт) и о духе (Г. Риккерт).

ими предназначено. Логично сказать иначе: заявлять о необходимости и достаточности движения и развития равносильно тому, чтобы отрицать необходимость выхода за пределы первого и второго уровня при определении бытия, игнорировать третий уровень определения бытия как связанного с человеком и историей, без его «растворения» в качестве «средства»; напротив, брать и учитывать его как «субъекта», «личность», «цель в себе», если использовать выражение И. Канта.

Категории движения и развития суть категории «миропонимания». Категория деятельности есть прорыв «миропонимания», прорыв в «миропреобразование». В таком случае действительность берется уже не столько в форме объекта, или созерцания, сколько как человеческая деятельность, практика, следовательно, «субъективно», что характерно, например, для К.Э. Циолковского, для философии русского космизма в целом, для марксизма как «философии практики» и т.д. Это различие между категориями движения и развития, с одной стороны, и категорией деятельности, с другой, выражается в том, что деятельность есть не голое изменение или развитие: в них входит цель, и это превращает процесс в процесс целеполагания.

Движение и развитие, в свою очередь, низводятся до абстрактной стороны деятельности (как в развитии, но в другом отношении, до абстрактной стороны низводится движение). Ведь ни движение, ни развитие не есть процесс целеполагания. Игнорирование данного обстоятельства составляет существенный недостаток многих современных работ по философии, авторы которых *хотят* видеть в деятельности процесс развития. С тем же правом в ней можно увидеть не прогресс, который составляет главную тенденцию развития, а деградацию. Поэтому совсем не случайно, что ряд мыслителей, в частности Карл Поппер, отказывается видеть в истории людей процесс развития. Он принимает мнение тех древних мудрецов, которые видели «золотой век» человечества не впереди, а позади, в прошлом, когда человеческая история еще только начиналась. По его мнению, последовавшие в истории людей (как

деятельности, в которой люди преследовали свои собственные цели) изменения нужно называть деградацией, упадком, где на смену гармонии (космосу) приходит хаотическое состояние. Известно, что Платон подобным образом, используя схему вырождения, деградации описывал смену государственных форм организации общественной жизни людей; именно на смену такой деградации должно было прийти его «идеальное государство».

Такой подход дает возможность освободиться от явно упрощенных представлений об истории людей, фактически игнорируя или умаляя возможность деструктивных изменений, возникающих в деятельности как особой форме бытийной процессуальности, выделяющейся из движения и развития. Именно деятельность породила глобальный кризис современности. Последний в свою очередь указывает на необходимость ограничения категории деятельности. Встает вопрос о поиске новой формы процесса, способной к преодолению глобального кризиса.

Можно сказать, что в настоящее время сама действительность, предстающая в сложных взаимоотношениях человека и мира, находится в поисках новой формы процесса. Логично допустить, что он будет связан с преодолением «парадокса естественного и искусственного», с утверждением единства этих противоположностей при изживании конфронтации, борьбы до победного конца, в которой сторонники концепции технической жизни предрекают неизбежное поражение человеку и естественному интеллекту со стороны AI. В связи с этим ранее нами была предложена обобщенная модель мироотношения, компонентами которой оказываются основные типы мироотношения, и эта модель имеет в процессуальности свою онтологическую «проекцию», в пределах которых решается «парадокс естественного и искусственного»

Если мы всерьез стоим на позициях неисчерпаемости действительности, бытия и процессуальности, то мы можем признать, что действительный ряд форм процессуальности не может считаться исчерпанным, законченным, завершенным – ни онтологически, ни гносеологически, ни аксиологически.

Настаивая на приоритете идеи неисчерпаемости для диалектического учения, мы должны расширить наши представления о диалектике, включив в ее орбиту обсуждение вопроса об иных формах процессуальности. Или, напротив, ограничив диалектику учением о движении и развитии, как это сейчас общепринято, мы должны выйти к постановке вопроса об иных формах процессуальности, отчужденных, отчуждающих нас от бытия, обрекающих на «уход в небытие». В том и в другом случае обсуждение и постановка вопроса о новой форме действительного процесса представляется неизбежной.

Выделение категории деятельности из категорий движения и развития проливает свет на вопрос о том, как обстоит дело с противоположностью мышления и материи, духа и природы: является ли она *заурядной*, однопорядковой со всякой другой противоположностью материи как субстанции (например, противоположности притяжения и отталкивания, симметрии и асимметрии, правизны и левизны и т.д.), или же эта противоположность имеет иной характер. В отечественной литературе на этот вопрос однозначного ответа нет. Так, Э.В. Ильенков, анализируя категорию субстанции, полагал, что она обозначает материю со стороны внутреннего единства всех форм ее движения, всех имманентных ее различий и противоположностей, включая гносеологическую противоположность «мыслящей» и «немыслящей» материи. Достоинство такого подхода связано с требованием понять («вывести») сознание во всех его формах из движения материи: в категориях субстанции само мышление (сознание) представляется как один из ее атрибутов¹. Человек-как-субъект не может действовать вопреки законам движения и развития материи, что все человеческие замыслы и действия – всего лишь средство, при помощи которых неумолимые законы материального развития добиваются своей реализации.

Но в такой системе недостает субъекта свободного, самостоятельного, сознательного, «личности», в терминологии В.И. Вернадского, а сознание оказывается атрибутом субстанции, которая и есть субстанциально «под–

¹ Ильенков Э.В. Субстанция // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М., 1970. С. 152-153.

лежащий» субъект. В ней недостает свободы и самостоятельности самосознающего субъекта, деятельности, выделяющей себя из движения и развития материальной субстанции-субъекта. Не случайно, что у Э.В. Ильенкова, противника созерцательной концепции, центральное внимание уделялось именно категории деятельности, а не движению и развитию¹, как у В.И. Свидерского, делавшего «ставку» на категорию движения материи, или В.В. Орлова, апеллировавшего к процессуальности в категории развития материи.

Повторю, что А.П. Белик настаивает не на относительности противоположности мышления и материи, духа и природы, а на их абсолютности для того, чтобы выделить противоположность мышления и материи из всего числа тех противоположностей, что «таятся» в категории бытия-как-субстанции. Он подчеркивает, что «возникновение человека, сознательно целеполагающего преобразования материи» есть «величайшая (может быть, самая грандиозная) революция в развитии материи», что «в истории жизни было два главных события, два случая появления новых форм движения материи – это происхождение жизни и происхождение человека», «мыслящей, целеполагающей материи». В результате, заявляет он, «родилась противоположность материи со всеми ее свойствами»².

По его словам, «любая религия, Бог, как феномен» есть «ярчайшее доказательство тому, насколько далеко заходит дух в своем стремлении оторваться от материи (человека, социальной общности), вознестись над нею и управлять». И это – «не чистая гносеология, не просто сфера понятий, а реальность, различные модификации которой здравствуют и по сей день». И еще не ясно, в каких формах дальше будет развертываться противоборство духа и материи. Ведь электроника и кибернетика, вооружая разум человека мощными современными техническими устройствами, стремятся окончательно материализовать дух, т.е. снять эту противоположность в концепции

¹ Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 2. М., 1962.

² Белик А.П. Социальная форма движения. Явления и сущность. М.: Наука, 1982. С. 246.

коэволюции, на самом же деле углубляют ее, все больше отрывая и противопоставляя мышление и его результаты мыслящей материи. «Сегодня еще не ясно, как будет развиваться этот процесс»¹. Очевидно, что здесь мы переходим из сферы чистого мышления в область практики реализации соответствующей системы взглядов, хотя бы они и не были гносеологически истинными. Например, субъективный идеализм и солипсизм далеки от гносеологической истинности, что не мешает реализо(вы)вать их «на практике», когда «выдающаяся личность» тем или иным способом приходит к власти, получает возможность для выражения «своих» идей в указах, легитимизируя их иным образом, и эти директивы становятся, под угрозой преследования «по закону», обязательными для исполнения каждым гражданином, хотя бы он и ощущал себя живущим в мире, который он «не принимает» как объективный мир². Гносеологическая ошибочность подобных взглядов не отрицает их онтологической значимости, требующей специального исследования. Просветительской позиции в борьбе с ними недостаточно. За ними стоят социальные интересы тех или иных субъектов: лиц, групп, классов, этносов и т.д.

Таким образом, можно утверждать, что до выделения категории деятельности противоположность мышления и материи, духа и природы признается рядовой, «заурядной» противоположностью, не выделяется из числа иных противоположностей материи как субстанции. Поэтому сознание здесь остается на службе у материи, играет роль того средства, которое обеспечивает реализацию законов, в полном подчинении которых оно оказывается. Вместе с выделением категории деятельности из материального движения и развития сознание претендует на статус полной онтологической противоположности материи со всеми ее свойствами, а противопоставление мышления и материи, духа и природы оказывается здесь едва ли не абсолютным. Дух стремится «оторваться» от своей матери-материи, исхитриться и овладеть материей, и

¹ Ук. соч. С. 248.

² Прохоров М.М. Метафилософия и философия. Н. Новгород: ВГИПУ, 2006. Гл. 2 § 4.

даже превратиться в основу бытия. Это демонстрируется всей историей мировоззрения, включающей в себя не только философию в ее истории, но мифологией, религией, искусством и иными формами мировоззрения.

Именно в этом плане можно истолковать прозорливые слова Гомера. В беседе царя Алкиноя с Одиссеем он вкладывает в уста Алкиноя следующее: «Кормщик не правит в морях кораблем феакийским; руля мы, нужного каждому судну, на наших судах не имеем; сами они понимают своих корабельщиков мысли. Сами находят они и жилища людей, и поля их»¹. При богатом воображении читатель может усмотреть здесь прозрение в эпоху технических систем с искусственным интеллектом. Недалеко то время, когда окружающая среда человека наполнится такими артефактами, поставленными на службу человека. При этом техника была и останется, бесспорно, на положении средства, орудия человека, не станет «целью в себе», личностью, субъектом. Здесь повторяется то же, что с материалистическим пониманием истории К. Марксом, согласно которому экономика есть, бесспорно, необходимое условие жизни человека, ибо без экономического базиса невозможна жизнь человека как субъекта, личности (индивида, класса, нации, этноса и т.п.). И все-таки цель и смысл человеческой жизни лежит в самом человеке, а вовсе не в этом необходимом базисе жизни, который был и останется средством человека. Это не мешает тому, чтобы, например, для изобретателя технических средств техника была главным содержанием и смыслом жизни.

Но не следует забывать положение о «сопряжении» разных форм процессуальности, следовательно, о сопряжении деятельности людей с движением и развитием бытия, ибо, как говорилось, «извлечь то, что есть», можно как раз путем развития бытия. Формы же процессуальности, которые отчуждают нас от бытия и способов его существования, уводят человека в «небытие».

¹ Гомер. Одиссея. М.: Художественная литература, 1986. С. 84.

Раздел 3.

БЫТИЕ-КАК-ПРОЦЕСС: СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

Глава 10.

АЛЬТЕРНАТИВЫ ИСТОРИЧЕСКОГО РАЗВИТИЯ И ИГРОТВОРЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ

Обращение к истории человечества и России позволяет утверждать, что здесь мы имеем не только объективно-отчужденное «развитие», но и «игротворческую деятельность». Опираясь на концепцию развития, исследователь рассматривает исторический процесс «в форме объекта», что означает созерцательное отношение к истории. Подход с позиций игротворческой деятельности предполагает иную установку, не в форме объекта, или в форме созерцания, но рассматривая историю «субъективно», усматривая в истории предмет для изменения. В таком случае деятельность, творчество неотделимы от игры, которая осуществляется на базе «царства необходимости», но выходит «по ту сторону» его, где начинается развитие человеческих сил, физических и духовных, будучи самоцелью, «истинным царством свободы», которое может расцвести только на этом «царстве необходимости» как на своем базисе, при отношении к нему как к средству, а не к цели. Роль игрового момента, начала в этом творчестве огромна. Это радикально изменяет характер человеческой деятельности, превращает последнее из формы, модификации, «момента» движения и развития «самого» общества в нечто, что оказывается «по ту сторону» такого развития и его альтернатив, *используя* в своих целях формы исторического движения, историческое развитие и его альтернативы.

Нельзя сказать, чтобы различие этих двух подходов к миру человеческой истории явилось совершенно новым. Обе установки человека можно обнаружить в прошлом. С одной стороны, долгое время человек следует

созерцательной установке. Он относится ко всему, следовательно, и к миру истории так, как если бы все существовало в форме отчужденного объекта, судьба которого определяется исключительно объективными законами. Себя он признает *органической частью* такой формы процесса. Человек «не угрожал» такому процессу ни своим сознанием, ни своим сознательным действием, не считал для себя возможным положить ему конец, или ограничить эту форму процесса. Свою целеполагающую деятельность он видел не более, чем «моментом», образно говоря, «представителем» объективно протекающей человеческой истории. С другой стороны, особенно в Новое время, видно, что человек стремится к ограничению такой процессуальности. Он находится в практическом отношении ко всему сущему, включая мир истории. Его начинает не устраивать объективно-отчужденный характер истории, невольным участником которой он признавал себя. Уже (еще) Сенека говорил: «Желающего судьба ведет, нежелающего – тащит». Человек вознамерился изменить ход истории своей игротворческой деятельностью, чтобы пробиться к такой форме процесса, где к истории можно относиться «субъективно», находиться как бы «по ту сторону» исторического развития «самого» общества, а не брать его только в форме созерцаемого объекта. И такой пересмотр своего отношения к миру истории не мог не иметь игрового характера.

Предтечу игротворческого подхода к миру истории можно усмотреть, если иметь для этого достаточно воображения и подготовки, в религиозном отношении человека к миру. Как известно, с возникновением средневековой религии появляется представление об истории – как о процессе «христианизации», которая происходит в процессе столкновения земных сил с силами, представляющими религиозно убежденных людей, возглавляемых церковью. Человек не надеется изменить исторический процесс совершенно самостоятельно, надеется на содействие Бога, Высшего Разума как Субъекта, способного на игротворческую деятельность, которая в состоянии изменить земной ход истории. Религиозное мировоззрение предполагает выход «по ту

сторону» объективно-отчужденного общественного развития, чтобы ограничить его отчужденность от человека и изменить его в соответствии с той или иной системой конфессиональных представлений о «божественном откровении». Церковь претендует на то, чтобы реализовать религиозные «Заветы» в жизнь в качестве субъекта, представляющего «самого» Господа, обладающего способностью изменения исторического процесса именно потому, что Он не ограничен существованием объективных законов, обладая «хитростью», присущей Высшему Разуму.

Игровой характер религиозного сознания опирается на услуги контаминации (*От лат. contamination – смешение. Это есть смешение 1) двух или нескольких событий при описании, 2) соединение текстов разных редакций одного произведения, 3) возникновение нового слова или выражения в результате смешения частей двух слов или выражений, а также слово или выражение, возникшее таким образом. Примером контаминации является неправильное выражение «играть значение» – смешение двух выражений: «играть роль» и «иметь значение»). «Контаминация» указывает на приведение в соприкосновение, смешение двух или нескольких событий при рассказе, вкрапление деталей одного события в другое. Лингвистическим коррелятом этого термина является возникновение нового слова или выражения посредством скрещивания, объединения частей двух слов или выражений, примером чему может быть выражение «пожать удел», которое возникает в результате контаминации двух выражений, а именно: «получить в удел» и «пожать плоды». Характерно, что явление контаминации относится не только к языковой оболочке мысли, но и к самому содержанию, оно имеет место при возникновении новых форм (понятийного, образного и понятийно-образного) мышления. В философско-мировоззренческом мышлении, имеющем дело со сложными переходами и превращениями, без которых невозможна гибкость мышления, обойтись без такого рода приемов вряд ли возможно. Посредством контаминации человеческое мышление осваивает и выражает вновь возникающие реалии.*

Посредством игротворческой деятельности человек выходит «по ту сторону» объективного общественного развития, прежде принуждавшего его брать историческую действительность в форме созерцаемого объекта, что лишало человека даже возможности относиться к миру истории «субъективно-практически». Речь идет не столько о таком отношении в области «чистого» познания, где субъективность отождествляется с проявлениями необъективности, субъективизма. Речь идет об онтологически практическом отношении человека именно в качестве практически действующего субъекта, в котором он как вполне действительное, действующее, преобразующее существо противостоит не менее действительному, подчиненному своим собственным законам изменения, историческому процессу.

Такую форму процесс истории приобрел в средневековой Европе, в эпоху «христианизации» человеческого общества. Христиане предпринимали крестовые походы, религиозные войны, использовали инквизицию и т.д. Теперь в литературе сторонники религиозного мироотношения эти события пытаются представить как некие досадные недоразумения, не соответствующие сути религии, религиозного сознания и его применения к истории. Подобные утверждения слишком далеки от истинного положения дел, поскольку вышеуказанные действия составляли выявления (высваивание) самой глубокой игротворческой сути религиозного отношения к историческому процессу. В ней в полной мере проявляла себя сама суть игротворческой деятельности верующих, хотя, разумеется, не всякая игротворческая религиозная деятельность выливается в такие формы. Для христианства столь «варварские» формы деятельности оказываются, как правило, делом прошлого. Современное христианство проявляет преобразующую активность по отношению к процессуальности истории не менее настойчиво, чем в упомянутом прошлом, но делает это, так сказать, в более цивилизованных формах. Весьма жестокие формы игротворческой деятельности мы и сегодня можем наблюдать, например, в виде процессов «исламизации», с которым все еще связывают проявления терроризма.

Ныне не надо быть верующим, чтобы выйти «по ту сторону» объективно-отчужденной формы процесса исторического развития, ибо игротворческая форма процессуальности вышла далеко за пределы религии и религиозного отношения человека к жизни. Она проникла и придала игровой характер человеческой деятельности в сфере искусства, техники, науки, других областей культуры, проникла в политику. Не случайно, любимым выражением многих политиков стала формула определения политики как «искусства возможного». Фактически при этом «возможность» отпочковывается от «действительности» и пускается в свободное плавание, что заметно проглядывает, скажем, в работах А.Н. Павленко¹.

Из вышесказанного вытекает необходимость четкого разграничения понятия «развития» и «игротворческой деятельности». Нужно иметь в виду два момента, или аспекта, которые позволяют провести принципиальное различие между ними. Первый характеризует разницу между «развитием» и «деятельностью вообще». Как уже говорилось, ее охарактеризовал Аристотель, когда подверг, с позиции категории деятельности, критике учения Гераклита и Платона и прибег к контаминации их содержательных моментов, чтобы получить нечто новое. Напомню, что Гераклит дал образ «голового изменения», поскольку последнее, с точки зрения деятельности, лишено цели, является поэтому «бесцельным», изменением «без смысла». У Платона просматривается уже противоположный подход: идея (цель) лишена активности или связи с нею, в силу чего тезис о причастности вещей к идеям как своим прообразам остается, как констатируют специалисты в области истории философии (отчасти, сам Платон), *пустым* утверждением. Освобождаясь от этих недостатков, синтезируя рациональное содержание философско-мировоззренческих концепций Гераклита и Платона, Аристотель приходит к концепции деятельности как целеполагающего процесса.

Вторая черта, позволяющая разграничивать «развитие» и «игротворческую деятельность», находит выражение в игровом характере

¹ Павленко А.Н. *Возможность техники*. СПб.: Алетейя, 2010.

деятельности. Эта особенность в мировоззренческом мышлении выражается в понятийно-образном представлении об игре. Образ игры обретает категориальное содержание, означающее, что деятельность берется не как форма или момент, модификация движения и развития, а в качестве категории, выходящей за пределы движения и развития «самого» мира и превращающей различные формы естественно-исторического движения и развития в свои собственные *моменты*, из которых строится собственно игротворческая деятельность. При этом происходит адаптация общих представлений о соотношении движения и развития, с одной стороны, и игротворческой деятельности, с другой стороны, применительно к процессуальности истории, к социальной динамике.

Такой пересмотр представлений об исторической действительности требует преодоления подхода с точки зрения развития по причине его односторонности, что предполагает уяснение сути его ограниченности. Он ограничен, несмотря на «альтернативы развития». Он ограничен вместе с учетом альтернатив развития. Как мы знаем, читатель, основным принципом всякого развития, включая, следовательно, и историческое развитие, которое берется в форме объекта, является его подчиненность «своим собственным законам». Выражая данное обстоятельство, Г.В. Плеханов в работе «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» писал: *«Развитие общественной среды подчиняется своим собственным законам»*¹. Поэтому свойства истории общественного развития как естественно-исторического процесса не зависят от воли и сознания людей. Эти свойства «так же мало зависят от воли и сознания людей, как и свойства географической среды»². Если в человеческой истории превалирует производство вообще и экономические отношения, в частности, то человек со своей волей и сознанием попадает в «объятия» или, как выражается Г.В. Плеханов, в «рабство» к «экономической необходимости»: «Производительное воздействие человека на

¹ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1956. С. 689.

² Там же. С. 689-690.

природу порождает новый вид зависимости человека, новый вид его рабства: *экономическую необходимость*. И чем более растет власть человека над природой, чем более развиваются его производительные силы (т.е. орудия, средства производства, этот символ активного отношения к природе, символ технологии – М.П.), тем более упрочивается это новое рабство: *с развитием производительных сил усложняются взаимные отношения людей в общественном производственном процессе*; ход этого процесса совершенно ускользает из-под их контроля, *производитель оказывается рабом своего собственного производства»*¹. Такова, собственно говоря, возникающая здесь «контаминация» «экономизма» и «технологизма», фактически фиксируемая Г.В. Плехановым вслед за К. Марксом.

Тот и другой полагали, что такое положение дел в истории не будет вечным, ибо этот способ производства «на известном уровне развития сам создает материальные средства для своего уничтожения. С этого момента в недрах общества начинают шевелиться силы и страсти, которые чувствуют себя скованными этим способом производства. Последний должен быть уничтожен, и он уничтожается»²... Монополия капитала становится оковами того способа производства, который вырос при ней и под ней. Централизация средств производства и обобществление труда достигают такого пункта, когда они становятся несовместимыми с их капиталистической оболочкой. Она взрывается. Бьет час капиталистической частной собственности. Экспроприаторов (непосредственных производителей, в отношении которых совершался самый настоящий вандализм и самые подлые, грязные, мелочные и бешеные по бесчеловечности приемы экспроприации собственности – М.П.) экспроприируют»³.

Если когда-то в истории произошло превращение основанной на собственном труде раздробленной частной собственности отдельных личностей в капиталистическую, в ходе долгого, трудного и тяжелого процесса, то теперь

¹ Плеханов Г.В. Ук. соч. С. 690.

² Тем самым речь идет о возможности «сборки» соответствующих субъектов для новой формы процессуальности.

³ Маркс К. Критика политической экономии. Т. 1. М., 1963. С. 772-773.

предполагается превращение капиталистической частной собственности, «фактически уже основывающейся на общественном процессе производства, в общественную собственность. Там дело заключалось в экспроприации народной массы немногими узурпаторами, здесь народной массе предстоит экспроприировать немногих узурпаторов»¹. Парадоксальность состоит в том, что эти слова К. Маркса весьма «созвучны» современным процессам, которые происходят в истории, приводя к кризисам, например, в Европейском Союзе, которые имеют тенденцию к *глобализации*, с которыми современные правители, как и представители бизнеса, оказываются не в состоянии справиться, решить их «старыми» методами. Кажется, что речь идет об актуальности «сборки» субъектов, которые предложат новые методы решения старых проблем. И они могут оказаться соответствующими прогнозам К. Маркса, но потребуют учесть и современные черты исторической процессуальности.

Возникает вопрос: может ли этот «экономизм» трактоваться в философии как выражение материализма? Нет, вопреки тому, с чем мы сталкиваемся фактически в западноевропейской литературе. Так, в интересной книге С. Грофа, Э. Ласло и П. Рассела «Революция сознания: трансатлантический диалог» философский материализм трактуется как господство экономического фактора в истории, подобно тому как в прошлом материализм долгое время воспринимался в форме механицизма. Авторы ведут разговор «о кризисе, о трансформации, о целях и ценностях, о мировоззрениях», полагая, что «ключевым моментом, лежащем в основе всего остального», «является состояние нашего сознания: «Можем ли мы изменить и развить свое сознание настолько, чтобы суметь спасти чреватый кризисами мир «снаружи» вокруг нас и преодолеть кризисы. Создавшие наши умы «внутри»? Авторы не столько требуют ликвидации экономизма, сколько выступают с идеей «революции сознания»². Исходя из неадекватного понимания основного вопроса философии

¹ Маркс К. Критика политической экономии. Т. 1. М., 1963. С. 773.

² Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: трансатлантический диалог. М.: «Изд-во АСТ» и др., 2004, с.11.

и соответствующего им понятий материализма и идеализма, они полагают, что преодоление «экономизма» означает по существу «революцию сознания», трактуемую как переход на позиции идеализма. В результате верное требование преодолеть господство экономической необходимости, характерной для обществ с доминированием частной собственности, путается с явно ошибочным пониманием сути материализма и идеализма (как когда-то материализм отождествляли с механицизмом). В самом деле, задаваясь вопросом, «где мы находимся, кто мы такие и как мы смотрим на мир и на себя», авторы признают: «мы приближаемся к величайшему водоразделу в истории», трактуя его двояким образом. Они считают, что «для того, чтобы выжить и продолжать свое развитие, не обрекая себя на вымирание, мы должны пересмотреть свои представления о вселенной, о человеке и об идеях прогресса и развития»¹. С одной стороны, это означает, что хотя на Земле «жизнь вынослива» (в прошлом вымирали ведущие биологические виды, жизни в целом всегда удавалось сохраниться), «не исключено, что деятельность людей приведет к вымиранию других крупных видов. Если это действительно так, то это будет (*беспрецедентный – М.П.*) первый случай, когда причиной подобного вымирания оказывается образ жизни (человечества как – *М.П.*) одного из собственных видов планеты», хотя мы и «не уничтожим всю жизнь на планете»².

При этом «серия крупных экономических и экологических катастроф приведет к падению западной цивилизации»³. Понятно, что здесь нужно различать философскую позицию и конкретно-научную позицию, выражающую современные проблемы общественного развития; аналогичными образом В.И. Ленин в работе «Материализм и эмпириокритицизм» обратил внимание на неправомерность игнорирования различия между философским

¹ Гроф С., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: трансатлантический диалог. М.: «Изд-во АСТ» и др., 2004. С. 15.

² Там же. С. 16.

³ Там же. С. 16. «Но это не будет концом человечества. Некоторые изолированные туземные народы смогут выжить и в конечном счете создать новую цивилизацию», «более мудрую, чем наша», а «падение западной цивилизации не означает физического конца для всех нас»; также как «крушение советской системы не привело к гибели жителей этих стран», хотя «для многих наступили трудные времена» (Там же).

понятием материи и конкретно-научным, в частности, физическим, чтобы не допускать ошибочного тождества науки и мировоззрения, теоретической формой которого выступает философия. Этот недостаток, отождествление экономического и материального, «экономизма» и «материализма», характерен и для отечественной литературы, когда не замечают того, что К. Маркс в сфере политической экономии исследовал экономические отношения частнособственнических, прежде всего, капиталистических обществ именно для того, чтобы найти выход за их пределы, но не за пределы материализма в аспекте философского анализа; такое ошибочное отождествление материализма и экономизма ныне встречается столь же часто как ранее было распространено отождествление философского материализма с механицизмом.

Содержание предстоящих перемен Э. Ласло характеризует как «трудные в материальном (понятно, что речь идет об «экономическом» – М.П.) отношении времени, но я в то же время верю, что мы стоим на пороге великих изменений в сфере сознания»¹. С. Гроф говорит об этих изменениях сознания как «необычных» или «измененных» состояниях сознания, для которых характерным будет «значительное снижение агрессивности и общее повышение сострадания и терпимости»². Здесь бросается в глаза то, что С. Гроф еще ранее ввел понятие «измененное состояние сознания» как «вызванное психоделическими препаратами или мощными экспериментальными формами психотерапии», указывая и на те, «которые возникают самопроизвольно»³. Согласно С. Грофу, «остается открытым вопрос, произойдет ли трансформация такого рода в достаточно крупном сегменте населения за достаточно короткое время, чтобы привести к существенным переменам» и как ускорить такое изменение, с помощью «какой стратегии», а также какими будут «побочные явления»⁴.

Основание этих перемен авторы видят в связи «изменений, предвещающих подлинную революцию в сознании» с «тем фактом, что нам

¹ Там же. С. 17.

² Там же. С. 18.

³ Там же. С. 18.

⁴ Там же. С. 19.

угрожает опасность»¹. Они надеются на то, что в ходе перемен произойдет переход к идеалистическому сознанию, тогда как нынешний кризис они склонны рассматривать как следствие «свойственного нашей культуре материалистического сознания» (которое они путают с «экономизмом» и «экономическим сознанием – М.П.»). Это коренная причина глобального кризиса»². Поэтому предстоящую трансформацию они трактуют как переход к идеализму³, хотя нужно говорить о преодолении «экономизма»⁴, в чем и состоит рациональное содержание их позиции: «Возможно, существуют силы, действие которых простирается за пределы обычных экономических, политических и общественных факторов. Это важно для нашего выживания...»⁵.

«Вся наша цивилизация, – заявляют наши авторы, – нежизнеспособна, и причина этого в нежизнеспособности нашей ценностной системы, самого нашего сознания, которое определяет наше отношение к миру»⁶. «Сегодня лишь десять процентов населения мира принадлежит к обеспеченному классу, у представителей которого после приобретения еды, одежды, крыши над головой и других материально необходимых вещей еще остается достаточно денег на различные *излишества*. Однако эти десять процентов потребляют более трех четвертей всех ресурсов планеты (выделено мной – М.П.). До массового сознания постепенно доходит факт нежизнеспособности такого порядка вещей», «расточительного образа жизни»⁷. Понятно, что материализм здесь ни при чем, тем более что авторы (в духе Л. Фейербаха, хотя они указывают на родственные взгляды философов – древнего Востока и Запада, эзотериков, представителей традиционных обществ и т.п. – М.П.) ставят вопрос о

¹ Там же. С. 21.

² Там же. С. 20.

³ Там же. С. 26,

⁴ Например: «Нас приучили верить, что чем больше у нас вещей, чем больше мы производим, чем больше у нас контроля над природой (а не над нашим производством по переработке природы – М.П.) – тем мы счастливее. Именно это и приводит к тому, что мы так склонны все эксплуатировать, так много потреблять, не заботясь о других частях планеты и даже о других представителях своего собственного вида. Нежизнеспособна сама эта разновидность сознания» (Там же. С. 20, 114-117).

⁵ Там же. С. 28.

⁶ Там же. С. 18.

⁷ Там же. С. 20-21.

«формировании новой, более адаптированной к природе культуры»¹, о «ноосфере»². Очевидно, что они надеются на второе осевое время: «в нас развивается духовная или надличностная самость»³, они заново открывают «древнее знание и мудрость (*доантагонистического общества* – М.П.). Мы лишь сформулировали их в современных терминах», чтобы «помочь людям перешагнуть через эгоистичный (*якобы материалистический*⁴ – М.П.) способ осознания»⁵. Он поясняется как «заключенное в кожу эго», «автоцентризм», «слепая индивидуальность», или «изолированная индивидуальность», «отрезанная от общества и природы», которая «не видит и не чувствует чужие потребности» и «внушает нам, что для счастья достаточно победы в соревновании за деньги, за материальные (экономические – М.П.) приобретения, за социальное положение, власть и славу». Такие люди «гонятся за миражом», игнорируя то, что «мы идентичны с космическим творческим принципом», «всецелостью творения» типа древневосточного Дао, как символа «быть в ладу с миром»⁶, возвеличиваемого авторами, называемого ими «божественностью»⁷. Они говорят об *осознании* того, что «ни работа, ни деньги не являются целями сами по себе, это лишь средства для достижения более глубокой, духовной цели»⁸, то есть *человечности, очеловечивания человека*, о чем свидетельствует содержание следующих страниц книги, возвеличивающих «способности действовать во благо общества и жить в ладу с природой», прорваться за пределы всячески укрепляемых рекламой стимулов «общества потребления и ловушек накопительства»⁹. Казалось бы, авторы стоят на точке зрения того, что сознание людей способно вырабатывать адекватное представление о мире, но в последний момент все же пишут иное: «Вследствие того, что мы можем судить о мире лишь через призму своего восприятия и

¹ Там же. С. 23.

² Там же. С. 28.

³ Там же. С. 33.

⁴ См. С. 44, 50, 53-54, 63, 125-126, 223 др.

⁵ Там же. С. 37-38.

⁶ Там же. С. 136.

⁷ Там же. С. 106-107, 109.

⁸ Там же. С. 111.

⁹ Там же. С. 113-115.

интерпретации, у нас есть доступ лишь к своим собственным картам мира, а не к реальности, как она есть»¹. Но при такой позиции получается, что мы существуем не в мире, а только в представлениях о нем. А это уже действительно переход на позиции идеализма и агностицизма. Однако последний не является последовательным, ибо авторы пишут далее, что «некоторые мировоззрения и концепции не только больше способствуют выживанию и развитию, чем другие, но и с большей вероятностью (*все-таки – М.П.*) соответствуют истине»², значит, способны воспроизводить объективный мир. И далее вновь противоречие в позиции авторов: «Эти истины являются частью культурного наследия современного человечества, и тем не менее в ходе развития материалистической науки (имеется в виду механистическая наука – *М.П.*) и основанной на ней технологической цивилизации, они систематически игнорировались или подавлялись»³. И очень верное: «От нас фактически требуется отказ от возведенной нами вокруг себя брони эгоцентризма и возврат к почти бессознательному состоянию, в котором только и можно обнаружить встроенное в нас родство со Всем, частью которого мы являемся» (*В данном случае наш современный писатель Дмитрий Быков высказал бы здесь мысль о различии гения и талантливового человека. Талант, – сказал бы он, — это масса прекрасных, иногда виртуозных, но все-таки произвольных конструкций; они могут быть, а могут и не быть. Гениальность же — это чувство закономерности, это ощущение железных закономерностей бытия, которые существуют вне автора и независимо от него*). И потому «мы должны научиться позволить существующему во всех нас потенциалу проявлять себя», однако «в нашем обществе Богом является Маммона – деньги и коммерция. И жертва, которую мы ей приносим, глобальна», например, «национализм»⁴. «Гнет денег так велик, что они

¹ Там же. С. 223.

² Там же. С. 223-224.

³ Там же. С. 224.

⁴ Там же. С. 227-228.

способны покупать целые народы», «важно создание свободных от денег зон для поощрения активных и независимых взаимоотношений»¹.

Как видно, они особо говорят о мировоззрении «западной индустриальной цивилизации». Для наших авторов является *фактом*, то, что «гонка за материальными благами (*благами экономизма – М.П.*) и рыночным рогом изобилия является для западной индустриальной цивилизации суррогатом (*имитацией или симуляцией – М.П.*) давно утраченной духовности (*человечности – М.П.*)»². Разумеется, глубоко ошибочны представления наших авторов, отождествляющих описываемый ими экономизм с материализмом, ибо при этом «пробуждение» от экономизма ошибочно осмысливается ими как переход на позиции идеализма. Тем самым образ «революции сознания» у наших авторов получает весьма противоречивый характер, ибо они идентифицируют «материализм и преклонение перед деньгами»³. Он вполне соответствует фазе развития господствующих в современном мире противоречий, которые не ускоряют, а тормозят необходимые перемены. Авторы считают своей задачей «помочь развивающимся странам пройти через материалистическую стадию как можно быстрее»⁴, хотя фактически речь ведут о преодолении засилья экономизма, когда пишут, что «если развивающиеся страны не поторопятся с преодолением этой стадии, то даже с учетом инфраструктур следующей стадии, это сможет привести к перерасходу ресурсов планеты и необратимому загрязнению ее окружающей среды», о нефтяных компаниях, которые «уже приобрели целый ряд многообещающих патентов и запрятали их в свои сейфы», отказавшись от их реализации, или о «патологической гонке вооружений в глобальном масштабе». А ведь «будь у нас другая система ценностей и иные приоритеты, все могло бы сложиться по-другому», «Земля могла бы прокормить большее число населения с меньшим количеством трудностей», что говорит о необходимости изменений в обществе, избавления от «безумной и хищной цивилизации», от «нынешнего способа

¹ Там же. С. 229-230.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 125.

⁴ Там же. С. 126.

бытия», «самого бедственного периода в человеческой истории»; иначе «Землю унаследуют насекомые» и т.п.¹

Наконец, говорят они и о «значительных различиях» между мировоззрением «западной индустриальной цивилизации» и древними и туземными культурами, которые очеловечивали (*одухотворяли, одушевляли* – М.П.) не только человека, но и весь мир². Такое состояние сознания по праву можно считать «необычным» или «измененным». Настало время возродить его на новой основе, на основе движения «по спирали»³. Причем, «новая модель будет признавать разум и сознание в качестве фундаментального аспекта реальности»⁴. Такую революцию они называют «пробуждением человечества» от «мертвой хватки эго-разума»⁵, который свято верит «в то, что наши представления о реальности и есть сама реальность»; следовательно, здесь происходит отказ от подлинного материализма, ибо «люди верят, что их модель является реальностью, а не ее описанием». «Это все равно, что прийти в ресторан и съесть вместо обеда меню»⁶. Чего же «требуется больше»? Не религии, как может показаться, нет, ибо религия есть «проявление болезни общества». «Требуется больше» духовности⁷, то есть *человечности*, характерной для второго осевого времени (наступающей за пределами антагонистического общества, по К. Марксу – *М.П.*). Люди ее поиск вели и в прошлом, но раздробленно-индивидуально, например, Будда, тогда как сегодня в поиске «находится не один-единственный человек: нас миллионы, мы все вместе в этом путешествии, и все мы чему-то учимся друг у друга», обнаруживая *родственные переживания* в древней «мифологии»⁸.

Вернемся к истории России начала XX в., где события приняли иной характер. Отметим, что тогдашние события вышли «по ту сторону» собственно объективного процесса, естественно-исторический ход которого был

¹ Там же. С. 127-132.

² Там же. С. 39.

³ Там же. С. 64.

⁴ Там же. С. 42.

⁵ Там же. С. 46-49.

⁶ Там же. С. 59.

⁷ Там же. С. 76.

⁸ Там же. С. 74-75.

«нарушен» игротворческой деятельностью основных господствующих классов.

Вот почему в этих событиях на первый план вышли вопросы власти и идеологии, «вторичные» по сравнению с экономикой. В общем случае «основные компоненты ее (социальной организации людей в общество – М.П.) суть государственность, экономика и идеология». Но «в реальности имеют место разнообразные варианты взаимоотношения между ними. Причем эти отношения меняются со временем», а «для описания социальной организации общества исходным должно быть признание четкой дифференциации основных сфер общества и оформление сферы власти и управления в качестве особой сферы»¹. Классическая концепция марксизма с такой точки зрения есть частный случай возможного более общего описания исторического процесса, в которое надлежит включать также *возмущение* стихийной истории со стороны *игротворческой* деятельности. Именно это и сделал В.И. Ленин, который стал исходить из того, что экономика есть необходимое условие человеческой жизни, что без экономического базиса невозможна человеческая жизнь и подлинный ее смысл. В то же время цель и смысл человеческой жизни лежит не в этом необходимом базисе жизни, который есть лишь средство, которое и должно быть использовано новой властью, которая предлагает новые формы организации производства и иначе организует жизнь людей. Другим репрезентативным примером такого типа является, в частности, фашистская Германия, которая использовала экономику как базис, средство для достижения своих известных бесчеловечностью целей.

Как обстояло дело в России в начале XX столетия? Здесь на первый план вышли проблемы гуманистического «разотчуждения» человека. Гуманизм (от лат. *humanus* – человеческий) есть совокупность взглядов, общественный порядок, умонастроение, выражающее безусловно должное и желательное, уважение достоинств и прав человека, признание и отстаивание его ценности не просто как средства, но как личности или субъекта; заботу о благе людей, их всестороннем развитии и создании благоприятных условий общественной

¹ Зиновьев А.А. Идеология партии будущего. М.: Эксмо, 2003. С. 127.

жизни, соответствующих потребностям и реализации способностей каждого. Наконец, свободное развитие каждого как условие свободного развития всех является выражением именно гуманистической ориентации.

Идейное движение гуманизма, как известно, оформляется в эпоху Возрождения XV-XVI вв. Возрождение отличается и от религиозного Средневековья, и от последующей эпохи капитализма. Оно характеризуется утверждением субъектности, что и составляло сердцевину *гуманистической* ориентации. Обычно Возрождение рассматривается как эпоха перехода *от феодализма к капитализму*, нечто промежуточное между двумя формациями, различающимися формой эксплуатации человека человеком, когда и где «трудящиеся» воспринимаются не как субъекты и личности, но как орудия труда, средства производства. Такое отношение к «трудящемуся» Н.А. Бердяев зафиксировал в 1933 г., *живя на Западе*: «Человек делается орудием производства продуктов»¹.

При таком, а оно является широко распространенным, понимании эпохи Возрождения упускается то важное обстоятельство, что эта эпоха содержала в себе *интенцию* на выход вообще из эксплуататорской, «вторичной» формации (охватывающей рабовладение, феодализм и капитализм и абсолютизирующей экономическую и технологическую стороны в жизнедеятельности человека) в формацию «третичную», *преодолевающую* эксплуатацию человека человеком вообще и отношение к трудящемуся исключительно как к орудию, средству; надежду на то, что существование человека будет соответствовать его подлинной сущности субъекта, личности, а не будет редуцировать его до статуса средства, орудия труда. Для нее-то и бесспорно, что экономика есть необходимое условие жизни, экономический базис жизни, но что цель и смысл человеческой жизни эпоха Возрождения видит лежащим вовсе не в этом необходимом базисе жизни. Это тоже хорошо известно.

Идеал утверждения субъектности в эпоху Возрождения реализовывал

¹ Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизика техники) // Вопросы философии. № 2. 1989. С. 149.

себя *одновременно и вместе* с осознанием невозможности утверждения субъектности и человечности в полной мере на данной стадии существования человечества. Субъектные интенции сознавались мыслителями Возрождения как *чрезмерные*, а в дальнейшем вместо утверждения субъектности человека один вид эксплуатации, характерный феодализму, сменился другим, характерным капитализму. Попытка преодолеть «эксплуатацию» и *средственность* человека не осуществились. От гуманистических идеалов Возрождения на обретение субъектности человека мало что осталось.

Ситуация *повторилась* в период смены «Советского проекта», ликвидированного событиями 1985-1993 гг. «Трудящийся», по мнению современного отечественного истеблишмента, суть орудие труда¹, средство производства, а не субъект истории². Ему не должно быть дела до Возрожденческого идеала обретения, утверждения и реализации субъектности, родовой сущности человека во всей ее полноте каждой личностью. Следует обратить внимание как на тождество, так и на различие между эпохой Ренессанса и «Советским проектом» в деле утверждения субъектности человека. «Именно процесс *становления индивида как субъекта* – это то главное, что объединяет Ренессанс и Советскую эпоху. В обеих этих эпохах индивид осознает себя субъектом, только в первом случае субстанцией этой *субъектности* выступала в первую очередь Культура, во втором – История. В

¹ Впрочем, об этом в прошлом писал К. Маркс, говоря, что в условиях капитализма «действительный производитель выступает как простое средство производства» прибыли (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 49. С. 92). Но, согласно К. Марксу, это такое состояние людей, которое можно и должно преодолеть; такое преодоление совпадает с переходом от «предыстории» к подлинной «истории» человечества. Человеку нужно вернуть его «субъектность», чтобы он не выступал исключительно «в качестве объекта производственного процесса», ориентированного на добывание «прибыли». Такое положение характерно для общества *потребления*, когда «какой-нибудь предмет является *нашим* лишь тогда, когда мы им обладаем, то есть когда он существует для нас как капитал или когда мы им непосредственно владеем, едим его, пьем, носим на своем теле, живем в нем и т. д.» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 120). Американский философ Дж. Сантаяна констатирует, что и современный человек, проводящий в офисе большую часть дня и немалое время в дороге на работу и с работы, «не свободен ни душой, ни телом» и ему «помимо свободы работать... не позволено иметь никакого существования в качестве субъекта» (Сантаяна Дж. Характер и мировоззрение американцев. М.: Идея-Пресс, 2003. С. 159.); он имеет в виду работников и физического и умственного труда. А Тойнби аналогичным образом говорит о тех *Homo sapiens*, которые деградировали в *Homo economicus*, превратившись в «частичного человека» (Тойнби А. Исследование истории: в 3 т. СПб., 2006. Т. II. С. 72).

² Гайдар Е. Государство и эволюция. Как отделить бизнес от власти и повысить благосостояние россиян. 2-ое издание. СПб.: Норма, 1997. Противоположная, марксистская позиция, состоящая в возможности и необходимости ликвидации такого положения человека в мире и в обществе представлена в работе: Олейников Ю. В. Частичный человек // Философия и общество, № 3, июль – сентябрь 2012. С. 21–37.

первом случае эта тенденция эмансипации индивида проявлялась как *особенное*, во втором – обретала уже всеобщий характер»¹. Гуманистическое утверждение субъектности человека в советский период происходило как в сфере созидания культуры, так и истории, правда, «натываясь» на препятствия со стороны власти *номенклатуры* в СССР, или как теперь принято говорить, «вертикали власти», отчуждавшей от него экономическую и политическую власть, культуру и т.д.

Господство псевдокультурного отчуждения от людей субъектности как их родовой сущности отличает современную Россию от гуманистической, разотчуждающей Советской культуры. Советский проект базировался на самоутверждении человека в его *творческом* отношении, как ко всему окружающему миру, так и к самому себе. Жизнь и мир существовали в пространстве. Надо было побороть его и *творчески* подчинить его себе, задействовав тягу каждой личности к стихийному самоутверждению, умственные способности и жажду применения их на практике; Советский проект абсолютизировал человеческий ум и его стремление к вечному прогрессу. «Миф» Советского проекта следует характеризовать как романтическую веру (доверие) в возможность решить все трудности, преодолеть все препятствия, победить все противоречия при условии, что должным образом произойдет осознание этого обстоятельства каждым человеком в каждой сфере и для всякой ситуации. Это был проект великого нетерпения с экзистенцией-напряжением, разграничивающей обычную, обыденную жизнь и историческую, *игротворческую* деятельность. В полной мере «проект» не был реализован, повторив и разделив судьбу гуманистического идеала Возрождения. Не случаен тот факт, что идеи коммунизма возникли в эпоху Возрождения.

Возрожденческий мыслитель Пико делла Мирандола писал, что «и вид, и место человека в иерархии сущностей могут и должны быть исключительно результатом его собственного, свободного – стало быть – ответственного

¹ Булавка Л.А. Ренессанс и Советская культура // Вопросы философии. 2006. № 12. С. 37.

выбора»¹; он называет человека, присваивающего себе родовую сущность субъекта, «кузнецом своего счастья»; он эмансипируется от отчуждающей человека от своей родовой сущности религиозной идеологии, создает правила вполне независимой и самодовлеющей деятельности, называет ее «божественной»² лишь для того, чтобы максимально возвеличить ее вступая в полемику с христианской традицией.

Гуманизм как «разотчуждение», присвоение себе своей родовой сущности в эпоху Ренессанса был основан на 1) стихийном самоутверждении человеческого субъекта, дошедшего в этом до конца, и в то же время 2) на «самокритике, которая неволью возникла в эпоху Ренессанса у такого абсолютизированного субъекта, сразу же обнаружившего невозможность подобного рода «абсолютизации». А.Ф. Лосев подчеркивает эту глубинную противоречивость гуманизма эпохи Возрождения как его сущность, которая предстает как результат буйного «самоутверждения человека вместе с осознанием невозможности такой абсолютизации». В умении выразить связанный с ней *трагизм*, ощущение ограниченности и даже беспомощности человеческого субъекта, А.Ф. Лосев видит гениальность У. Шекспира и др., у которых титанические герои наполнены возрожденческим присвоением субъектности – самоутверждением и *жизнеутверждением* (Трагизм становления субъектности людей в условиях «реального социализма» известен, но нуждается в специальном изучении и сравнении его с трагедийностью героев Возрождения: это «известное» еще не познано).

Указанная противоречивость характеризует возрожденческий период разотчуждения в отличие от религиозного Средневековья, заковылавшего человека цепью представлений о смертности, греховности, несовершенстве, что «занавешивало» ему дорогу к субъектности. Это, во-первых. Во-вторых, она отличает его от односторонности, раздутости, прямолинейности, ограниченности *последующей* капиталистической эпохи с ее ориентацией на

¹ История эстетики. Т. 2. М.: Изд-во Академии художеств СССР, 1962. С. 507-508.

² Там же. С. 60.

безудержное самоутверждение человеческого субъекта, который переста(ва)л чувствовать свою ограниченность. Это значит, что из поля зрения такого человека выпа(да)л противоположный аспект «коренной самокритики», «самоотрицания и даже самоотречения», которые входили в глубочайшую сущность всей возрожденческой установки на присвоение родовой сущности человеком. Вследствие этого Человек превращался в односторонне-прямолинейный субъект. И это уводит эгоистически «прямолинейного субъекта» от жизнеутверждения: он сеет разрушение и смерть, стремясь решительно все на свете себе *покорить* в своем стремлении уподобиться Богу, занять его место и т.п. Это было той чертой, которая «ускользнула» от Ф. Бэкона и Р. Декарта, основоположников научных и мировоззренческих представлений Нового времени, для которых были непредсказуемы негативные результаты предвиденного ими «технологического поворота». Последние попадут в поле зрения Ф. Ницше и других мыслителей «все еще» Нового времени.

В дальнейшем, после Ренессанса, этот юный и красивый индивидуализм, прекрасно и честно чувствующий свою ограниченность, «будет прогрессировать в своей изолированности, в своей отдаленности от всего внешнего и от всего живого, в своей *жесткости и жестокости*, в своей бесчеловечности ко всему окружающему... достаточно бесчестно, так как не мог же он в самом деле не понимать той эксплуатации трудящихся, к какой его манили субъективные выгоды и верно обслуживавшая эти выгоды философия абстрактного рационализма, абстрактного эмпиризма и абстрактного объединения того и другого в идеализме конца XVIII и начала XIX в.» и последующего развития этого «абстрактно-метафизического и в своей абстрактности жесточайшего идеализма в течение XIX-XX вв.»¹.

А.Ф. Лосев, исследуя Возрождение, многократно повторяет, что под присваивающим субъектностью как свою родовую сущность человека он понимает «не только стихию индивидуального самоутверждения человека, не

¹ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. С. 63-64.

только идею абсолютизации человеческого индивидуума, выдвигавшуюся против абсолютизации надмировой божественной личности в средние века, но и всю самокритику такого индивидуализма». А.Ф. Лосев подчеркивает, что «возрожденческий индивидуализм был ограничен, он часто сам признавал свою ограниченность»¹, «что самокритика и даже самоотрицание стихийного индивидуализма... Ренессанса не есть явление случайное и поверхностное, которое могло быть, но которого могло бы и не быть», что «ему свойственна та непосредственность и наивность, которая уберегла его от крайних выводов, а если выводы и делались, то сами возрожденцы совсем не понимали тех страшных путей, на которые толкал их этот красивый и юный индивидуализм. Ренессанс был далек от всякой буржуазной ограниченности. Он еще не понимал и не предвидел абстрактности жестокости и беспощадности, которые ожидали его в дальнейшем в связи с быстрым созреванием буржуазно-капиталистической формации. Возрожденческие поклонники человеческой личности и человеческой красоты были пока еще честными людьми... они все-таки видели, что изолированный и чисто индивидуальный человеческий субъект, на котором они базировались, которым они увлекались и который они превозносили, в сущности говоря, вовсе не является такой уж полной, такой уж окончательной и абсолютной основой для человеческой ориентации в мире и для всего человеческого прогресса в истории»².

Целесообразно сравнить по данным чертам оба гуманистических проекта – эпохи Возрождения и Советского периода. Невозможно также не упомянуть и исторические особенности, и предпосылки появления «Советского проекта». Не исключено, что его причины уходят своими корнями в так называемые «великие реформы» в России середины XIX в. (так о них писали в царский период). В крестьянскую реформу 1861 г., т.е. отмену крепостного права при Александре II, и в либеральные реформы 60-70-х гг. XIX в.

Исторически и логически их уместно считать «запоздавшими»: они не

¹ Ук. соч. С. 61

² Ук. соч. С. 62-63.

были примером подражания для стран Европы, которые *раньше* России разрешили соответствующие проблемы. Напротив, Россия оставалась на положении отстающей в темпе социальных преобразований (хотя в техническом отношении перемены в России были более впечатляющими; не случайно, что «философия техники» впервые зародилась в России, а не на Западе, как и «философия космизма», правомерно названная в 60-е гг. XX в. «философией русского космизма». Кстати, ныне «философия космизма», как и «философия техники» перестали быть исключительно русским явлением¹).

К тому же эти реформы были «половинчатыми», «противоречивыми», непоследовательными. Логично думать, что не будь они таковыми, не было бы социальных революций (февраль и октябрь) 1917 г и реализова(анных)вшихся сценариев развития страны, которые вывели ее за пределы европейского и капиталистического пути развития.

«Запоздавшие» и «половинчатые» реформы середины XIX в. обусловили социальные революции 1917 г., и «подтолкнули» страну к «Советскому проекту» гуманизма, предложившему решение так и не решенных тогда проблем социального развития. Видимо, положение России в середине XIX в. можно сравнить с положением Германии накануне возникновения в ней немецкой классической философии, продвинувшей европейскую философскую мысль вперед благодаря обобщению передового опыта культурного развития Франции и Англии. Дальнейшее развитие немецкая классическая философия получила в марксистской философии, выработавшей философию социального гуманизма. Поэтому приход марксизма в Россию нельзя считать случайным; и он был применен на практике с учетом национальных особенностей страны, например, в связи с «критикой» за это позиции В.И. Ленина, «якобы» *отступившего* от марксизма.

Обращение к периоду развития России от 1861 до 1917 гг. проясняет и обосновывает правомерность сравнения гуманизма эпохи Возрождения и

¹ См., например: Философия техники в ФРГ: Пер. с нем. и англ. / Составл. и предисл. Ц.Г. Арзаканяна и В.Г. Горохова. М.: Прогресс, 1989.

Советского проекта. Сегодня в союзе против разотчуждения, против присвоения субъектности человеком, выступают вместе обе, прежде разведенные временем, установки и их носители. «Средневековая ортодоксия, – отмечал А.Ф. Лосев, – в эпоху Ренессанса была поколеблена в самых своих глубинных корнях, и после возрожденческой духовной революции она уже никогда не сумела встать на ноги в виде полноценной средневековой доктрины», ибо в эпоху Ренессанса другие, уже чисто гуманистические, идеалы заставляли тогдашнего человеческого субъекта искать для себя опору и в морали, и в науке, и в общественности, и в историческом прогрессе, и «даже в утопических построениях» идеологий коммунизма¹.

Аналогичный удар «односторонне прямолинейному», дерзкому и беспринципному, развязному и самообожествившему себя субъекту, утратившему чувство меры и разумную ориентировку (характерную представителям и теоретикам, мыслителям возрожденческой субъектности), закрывающему глаза на все окружающее и упивающемуся только своим абсолютизированием и своим анархизмом в современный период нанесли «глобальные проблемы современности». Сегодня обе установки и их сторонники, чтобы сохранить себя, объедин(или)яют свои усилия в противостоянии «разотчуждению», чтобы только частный предприниматель либо представитель властной номенклатуры по-прежнему получал право считать себя единственными субъектами человеческого развития, а «трудящийся» оставался бы просто «средством производства», его орудием, не претендуя даже на возможность «стать» субъектом истории.

Такое *рабство* и упрочивается, констатировал Г.В. Плеханов, по мере развития производства, *упрочивается* тем более, чем более человек *увеличивает* производственную деятельность. Оно возрастает и по мере разрастания производства². И это при всем том, что процесс исторического

¹ Лосев А. Ф. Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1978. С. 65.

² В современной России такое производство в ходе «перестройки» в значительной мере разрушено, исчезло, заменено занятостью населения преимущественно в сфере торговли, обслуживания и т.д. Это обстоятельство вносит коррективы в складывающуюся ситуацию современной России, ибо она входит в так называемое «постиндустриальное общество». Последнее «типично» для Европы, из которой «обычная экономика» все

развития не лишен альтернатив, поскольку они не лишают историческое развитие *необходимого* характера. Согласно Г.В. Плеханову, альтернативы исторического развития, «самого» исторического развития таковы: или производство, в его капиталистической форме, приведет к апокалипсису, гибели подавляющего большинства населения, *трудящихся*, или эти последние и их представители *коренным образом* изменяют данный тип производства, уничтожа(ю)т частную собственность, подчинив всю систему производственных отношений своей власти.

Вторая из указанных альтернатив исторического развития повествует о том неизбежном времени в будущем, когда «оканчивается царство необходимости и воцаряется свобода, которая сама оказывается необходимостью. Пролог человеческой истории сыгран начинается история»¹. Эти высказывания Г.В. Плеханова *верно* передают суть *материалистического понимания истории* как, в сущности, *преодоление «экономизма»*, о котором мы писали во второй части нашей трилогии (*К сожалению, сегодня марксизм нередко рассматривается как утверждение экономизма!*).

В чем же заключается «необходимо неизбежная свобода»? В том, что ассоциированные производители рационально регулируют свой обмен веществ с природой, ставя его под общий контроль, вместо того, чтобы он господствовал над ними как слепая сила. Тогда-то и возникают более достойные человеческой природе и более адекватные ей условия человеческой жизни как все то же *царство необходимости*. Экономика направляется по пути реализации своих возможностей удовлетворения человеческих потребностей.

Специфика материалистического понимания истории заключается в трактовке человеческой идентичности, форма проявления и сущность которой непосредственно не совпадают. По форме проявления человеческая

более «перекочевывает», например, в Китай. В европейских странах «остаются» туризм, торговля, обслуживание и т.п. виды «занятости». А это служит новым источником для нерешаемости собственно социально-экономических проблем, констатируют специалисты, в этих странах. В итоге «типично» классовые проблемы не исчезают, а превращаются в проблемы взаимоотношений между странами в условиях глобализации мира.

¹ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. С. 690.

идентичность выражается в очевидной выделенности человека из природы, который именно своей духовной жизнью отличается от наиболее близкого к нему животного. Человек живет не для того, чтобы есть, пить, удовлетворять другие такие же «приземленные» потребности, которые принято до сих пор называть «материальными». Скорее, он ест, пьет и т.п., чтобы жить. Так можно выразить более полную самоидентификацию людей. К несчастью, она возвращает нас к уже известной читателям противоположности, дуализму материи и духа, человека и природы. Материалистическое понимание истории стремится преодолеть этот дуализм. Как бы мы ни выделяли человека из природы и не противопоставляли его животным, невозможно уйти от того факта, что для того, чтобы жить, существовать (и в смысле культурного и духовного существа) человек должен поддерживать свой организм. Для этого приходится заимствовать вещества из окружающей человека природы. Такое заимствование требует воздействия человека на внешнюю природу. Но воздействуя на окружающую природу, человек изменяет свою собственную. В этих положениях заключается специфика материалистического понимания истории, которое указывает на важную роль процесса взаимодействия человека с природой. И это взаимодействие («обмен веществ с природой») долгое время господствует над людьми. Дело заключается в том, чтобы со временем поставить его под общий контроль людей. Итак, материалистическое понимание истории не ссылается на человеческую идентичность культурно свободного существа, сохраняющую отчуждение человека от природы, духа от материи. К. Маркс подходит к вопросу о человеческой идентичности с диаметрально противоположной стороны. В человеческой идентичности он усмотрел вечно изменяющийся результат исторического движения, причина которого лежит вне *самого человека*.

Пока специалисты в области философии истории и историки исходили из духовной самоидентификации человека, до тех пор свободная деятельность исключала понятие о необходимости, т.е. о законосообразности. Законосообразность, как известно, является необходимой основой научного

объяснения объективных процессов. Представление о свободе *заслоняло* понятие необходимости. Значит, свобода должна быть необходимой, моментом, «продолжением», формой проявления необходимости. Это понимание свободы не безгранично. Оно учитывает то, что человек в любую эпоху должен удовлетворять свои «материальные» потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, обеспечивать свой организм. От нее следует отличать свободу, которая лежит «по ту сторону» материального производства. Эта свобода пока что играет, согласно марксизму, незначительную роль, и ее значение переоценивают представители философии истории и историки. Взгляд, по которому идеями и представлениями людей созданы условия их жизни, а не наоборот, опровергается самой историей, в которой результаты оказывались иными, чем желаемые. Такой взгляд, писал Ф. Энгельс, только в более или менее отдаленном будущем может стать соответствующим действительности. А пока что историю предлагается по этой причине рассматривать как естественно–исторический процесс, подходя к ней научно–объективно. Ведь она есть не столько *история*, сколько *предыстория*. Лишь с приходом и утверждением истории вместо *предыстории* человеческую идентичность не надо будет искать *вне* человека.

В чем же состоит сущность момента перехода *предыстории* в *историю*?

Этот момент есть коренное, качественное преобразование формы, внутри которой, считал марксизм, осуществляется процесс взаимодействия человека и природы, «обмен веществ» между ними. Такой формой являются все общественные отношения, которые складываются между людьми, поскольку они вовлечены в процесс «обмена веществ с природой», в процесс производства. Чем более люди отделяются от животных, тем более их воздействие на природу приобретает характер *преднамеренных* действий. Человек вносимыми им изменениями заставляет природу служить своим целям, *обретает господство* над природой, в нем развивается идентификация себя с господином природы, *самосознание* своей выделенности из природного мира. Таким образом, материальные потребности и их удовлетворение привели людей на

такую ступень развития, на которой они стали все более *выделять* себя из *остального* животного мира. Возникают орудия, техника в качестве *противоположности* «самой» природе. Техника подчиняет необходимость человеческому сознанию.

Техника есть тождество-противоположность материи и духа. В технике мы видим внедрение частицы духа в частицу материи, «субъективного» – в «объективное». Частица материального мира, вплетенная в систему законов этого мира, подчиняет их действие воплощенному в ней замыслу людей. В технике соединяется идеальная мысль с материальной энергией, *способность двигать, оставаясь неподвижным, и способность двигаться, оставаясь неразумным*. Мышление здесь отчуждается от человека и «застывает» в виде *программы*, предопределяющей воздействие орудия на объект, частицу природы, вовлеченную в производственный процесс. В технике просвечивает «программная» интенциональность (ориентация) мышления человека. Орудия есть «представитель» субъекта, ибо оно выступает «на стороне» субъекта, является проводником в жизнь его сознательных намерений. Орудие демонстрирует двусубъектность. Ведь в нем мы видим проникновение «субъективного» в «объективное», которое («объективное») становится представителем, «продолжением» субъективного, орудием или материальной оболочкой реализации программы деятельности. На двусубъектный характер человеческой деятельности обратил внимание Аристотель, характеризуя взаимодействие «господина» и «раба», которые вполне возможно перенести на соотношение человека и орудия.

Характеризуя *общение*, Аристотель особое внимание уделяет *господству*, в форме которого необходимость побуждает сочетаться попарно тех, кто не может существовать друг без друга. Именно в целях взаимного самосохранения необходимо, по Аристотелю, объединяться попарно существу, в силу своей природы *властвующему*, и существу, в силу своей природы *подвластному*. Первое благодаря своим умственным свойствам способно к предвидению, и потому оно уже по природе своей есть существо властвующее;

второе, так как оно способно лишь своими физическими силами *исполнять* полученные указания, является существом подвластным и рабствующим. Поэтому, пишет Аристотель в начале «Политики», и господину и рабу *полезно взаимное объединение*. В этом отношении ими руководит общность интересов.

Обращаясь к отношению «господства» на примере взаимоотношения «господина и раба», Гегель указал на *вплетенность, включенность* «подвластного» в сеть объективных законов, которые непременно должны быть *представлены* в сознании господствующего субъекта; без этого он не в состоянии ни сформулировать обоснованную программу действия, ни реализовать ее – в силу сохранения дуализма (противоположности) «объективного» и «субъективного». Цель не может оставаться внешней к объективному процессу, она должна быть введена в него; в результате процесс развития трансформируется в целеполагающую деятельность, что находит выражение в создаваемой технике. По сравнению с техникой, как противоположностью природы, законы природного мира оказываются чем-то внешним, а техника потому и служит целям людей, что ее функционирование определено не только целями человека, но и внешними условиями, т.е. законами природы. В технике как средстве господства человека над окружающим миром, по Гегелю, проявляется разумность как таковая, которая сохраняет себя в этом внешнем другом и именно через эту внешность. Гегель согласен с Аристотелем в том, что разумно двигать, оставаясь неподвижным, и разумно двигаться, оставаясь неразумным, и что эти противоположности нужно привести к тождеству/единству.

Итак, техника, шире – производительные силы, степень их развития определяет меру господства человека над окружающей природой. Указанное господство человека над природой сопровождается порабощением в области взаимоотношений между людьми, поскольку они складываются *вне контроля* за ними со стороны самих индивидов. Такое порабощение со временем даже возрастает, оно переходит от одной формы к другой, качественно отличной от предыдущей. Максимум оно достигает при капитализме. Человек испытывает

острую необходимость освободиться от нового рабствования у экономических, производственных отношений, в пространстве которых осуществляется обмен веществ между людьми и окружающей природой и где человек добивается власти над преобразуемой им природой. Возникает задача поставить эволюцию производственных отношений, внутри которых осуществляется развитие производительных сил и техники, под «свой» контроль. Этот переворот в материалистическом понимании истории представляется как возможность нового и, теперь уже, окончательного торжества сознания над объективной необходимостью, разума над слепым законом, вовлекаемым в целеполагающую деятельность людей.

Таким образом, человек «борется» с природой и с историей производственных отношений, чтобы поставить их под контроль своего разума. Капитализм мыслится как рано или поздно *умирающее* общественно-историческое явление. Люди, если они хотят спастись, с необходимостью должны уничтожить частную собственность, которая получает высшую форму своего развития в капиталистическом производстве. Они должны оказаться «по ту сторону» такого развития, поскольку все ускоряющийся процесс истории частнособственнических производственных отношений между людьми увеличивает, во-первых, капиталистическое производство, во-вторых, число участвующих в нем людей, отбрасываемых нищетой, голодом, непосильным трудом, иными лишениями на грань выживания–вымирания. Или они погибнут в водовороте умирающего производства, или они «*приговорены к свободе*» самой исторической необходимостью подчинения своей власти указанных производственных отношений; а эти последние «*приговорены*» той же исторической необходимостью к покорению их со стороны человека. Революция и созидание социализма или смерть, писал Ф. Кастро. Таковы альтернативы *объективного* общественного движения и развития. Общество, если даже оно напало на след естественного закона своего развития, заявлял К. Маркс, не может ни перескочить через естественные фазы развития, ни

отменить последние декретом¹. Принудительная свобода лишь *кажется* результатом преодоления необходимости. Будучи звеном такого преодоления, она остается «продолжением», моментом, «инобытием» необходимости. Задача преодоления необходимости этим не устраняется. Здесь ситуация напоминает эволюцию человеческого сознания.

Как известно, на первых порах сознание есть не более, чем осознание инстинкта. Дальнейшее развитие сознания приводит к *самосознанию* человеком самого себя *в отличие* от животного мира, следовательно, к *самоидентификации*.

Задача преодоления необходимости свободой может быть достигнута при разрешении проблемы «материальных» потребностей, преодоления «экономизма». Каким образом она может быть решена? Двойко: или на базе удовлетворения этих потребностей при более совершенных формах производственных отношений в будущем, которое (удовлетворение) марксизм связывал с ликвидацией частной собственности, создающей предпосылки для более полной реализации человеческих способностей, или, напротив, вопреки их неудовлетворенности при сохранении несовершенных форм производственных отношений в обществе, что демонстрирует нам историю человечества в лице многих выдающихся людей, оставивших в этой истории свой след игротворческой деятельности (например, Паганини). В обоих вариантах свобода мыслится как выход за границы диктата нужды, за пределы пространства «материального» производства, в смысле преодоления «экономизма».

По словам Ст. Лема, «в нашем почти *всюду охваченном рынком мире* (выделено мной – *М.П.*) возникает, развивается и становится ценным именно то, что дает хорошие результаты производителю (по его расчетам). Именно такой расчет вызвал в мире бурное, даже лавинообразное, развитие компьютерных сетей»². Характерно, что такой «*фантоматизированный*» мир

¹ Маркс К. Капитал // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: Т. 23. С. 10.

² Лем Ст. Проблемы с фантоматикой // Лем Ст. Молох. М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 443.

Ст. Лем сближает с «миром епископа Беркли», «в котором действительно *esse est percipi*: существовать – это то же самое, что «быть ощущаемым». Например, «потребности» «нам зачастую внушаются и навязываются анонимными группами крупных инвесторов мирового капитала. Хотя в кроткие минуты демократических или псевдодемократических выборов *vox populi Dei* (глас народа – глас божий), но чаще сбывается поговорка *vulgus vult decipi – ergo decipiat* (народ хочет быть обманутым – так будем обманывать)»¹. Ст. Лем обращает внимание на «начало поединков вымышленного мира с реальным...», на трудность выхода «из вымышленного мира»², в особенности при учете усложнения мира, усложнения, происшедшего тогда, когда частью этого мира стала «фантоматизация», виртуальная реальность, уходящая своими корнями в созданную людьми «технология». Ст. Лем рисует «картину исчезновения «действительной действительности» как противоположности «виртуальной действительности», поскольку одно становится тем же, что и другое. Короче говоря, перестает существовать разница между Реальным и Виртуальным, Натуральным и Искусственным – и это должна быть одна крайняя дорога на перепутье»³. В «Метаинформационной теории эволюции» Ст. Лем пишет о том, что к сожалению, развитие информатики прежде всего приводит в движение ее коммерциализацию», то есть «непосредственную прибыль, а не познавательную», что сопровождается множеством «глупостей», «деградацией и отказом от другого, высокого полета»⁴. Но разве это не приводит явлению, аналогичному тому, что «человека «отсоединяют» всеми чувствами от мира и «подключают» к компьютеру, который мир имитирует», «похищая» его из мира и «помещая» в мир-фикцию? к необходимости найти критерий «КАК отличить фальсифицированную реальность от реальности настоящей», чтобы преодолеть «метод формирования солипсизма» в духе солипсизма «епископа Беркли»?⁵. Эта проблема, обусловленная «полной приватизацией и разделом в

¹ Там же. С. 443.

² Там же.

³ Лем Ст. Информационное перепутье // Там же. С. 430.

⁴ Там же. С. 458.

⁵ Лем Ст. Матрас // Лем Ст. Молох. М.: АСТ: Транзиткнига, 2005. С. 729-731.

соответствии с коммерческим и законами рынка» где и когда «частные собственники» «стараятся увеличить объем продаж и расширить спрос на свои услуги». Ст. Лем рассматривает эти явления как совершаемые «преступления», конечная цель которых материальная или финансовая, предполагающая «конкурентную борьбу» предусмотренную самими началами «капитализма», а потому «этого закон запретить не может»; а «если нет закона, то нет и преступления»¹. Подумайте читатель, не проникли ли такие «начала» в нашу жизнь – вместе с перестройкой, например, в ходе «приватизации по Чубайсу», согласно которому, как сказано у Ст. Лема, «в конце концов все решает рынок, так называемая невидимая рука рынка»²? Обвиняет ли Ст. Лем науку, представители которой «привлечены» к таким преступлениям? Скорее, нет, ибо они сами попадают в объятия «фантоматизированной» реальности, утрачивают черты личности или самостоятельно действующего и мыслящего субъекта (=cogito ergo sum), превращаются в средство, каким издавна «господствующие классы» считали «рабочих». Теперь в них рынок превращает даже ученых, используя их как «тягловую силу цивилизации», чей труд «часто плохо оплачивался», а они «сами, пожалуй, с охотой подчинялись ведущим политикам своих времен», действовавших «с наглостью и дерзостью»³. Таковы современные последствия «экономизма». При таких «начальных условиях» Ст. Лем не признает ведущую роль «прогресса» в «новой действительности, реальной и виртуальной»⁴. Он отмечает, что «количество неизвестных, создающих препятствия на будущих путях человечества, с течением времени вырастает»⁵, а «людоедство» сохраняется, принимая все новые и более изощренные формы.

Выходя за эти «техницистские» пределы, мы попадаем в сферу человеческой самоидентификации. Марксизм делал ставку на рабочих, «работников», «трудящихся», у которых *жизнедеятельность стала*

¹ Лем Ст. Последнее путешествие Ийона Тихого // Там же С. 740-743.

² Там же С. 745.

³ Лем Ст. Будущее темно // Там же С. 676.

⁴ Лем Ст. Последнее путешествие Ийона Тихого // Там же С. 745.

⁵ Лем Ст. Будущее темно // Там же С. 677.

средством поддержания своего физического существования. В противоположном варианте предпочтение отдается людям, способным в далеко не совершенных условиях материального существования реализовывать свои способности, являть свободную деятельность или самодеятельность как *игру всех своих физических и духовных сил человека*.

Итак, марксизм делает ставку на *трудящиеся* массы людей, хотя именно их жизнедеятельность превращена в средство для поддержания своего физического существования, до самого основания подрывая способность к самодеятельности, свободной или игротворческой деятельности. Такой человек только в качестве рабочего может поддерживать свое существование как физического субъекта, и он является рабочим именно в качестве физического субъекта. Осознав альтернативы развития общества в форме естественно-исторического процесса, *трудящиеся* массы направляют свою энергию на ликвидацию частной собственности как фундамент капиталистического производства. Но не в самом начале его развития, когда оно уничтожает лишь феодальные порядки, мешающие прогрессу человеческой деятельности, а когда капитализм достигает «пика», «апогея» своего развития, значит, переходя к загниванию и умиранию¹. Именно тогда наступает «время», *час*, чтобы продлить прогрессивное общественное развитие, взятое в форме созерцаемого объекта, но уже в виде развития социализма как свободного творчества трудящихся масс. Мы движемся здесь как будто по ленте Мебиуса, в которой две стороны образуют в своем сочетании и «контаминациях» одностороннюю поверхность, обеспечивающую нам прогрессивное поступательное движение. Мы только должны принять – под угрозой нашей смерти в противном случае – законы этой более сложной процессуальности, включающей в себя нашу деятельность, не пытаюсь занять позицию «по ту сторону» в целом объективного прогрессивного развития (в классической концепции марксизма последняя возможность допускается только вместе с построением коммунизма).

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: Прогресс 1994. С. 278-288.

Еще раз отмечу эту историческую необходимость построения социализма в марксистском понимании истории, поскольку она берется в форме созерцаемого объекта, или в форме естественно-исторического процесса. И это то, что глубоко роднит К. Маркса и Ф. Энгельса с В.И. Лениным. В то же время В.И. Ленин был вынужден учитывать, как было показано, *возмущение*, внесенное в историю России игротворческой деятельностью самих господствующих классов. На последнее обстоятельство *натывается*, например Н.А. Бердяев, который в своей работе «Истоки и смысл русского коммунизма» много раз противопоставляет В.И. Ленина К. Марксу, квалифицируя позицию В.И. Ленина как «по-русски трансформированный марксизм», который воспринял прежде всего не детерминистическую, эволюционную, научную сторону (позднего - М.П.) марксизма, а его мессианскую, мифотворческую религиозную сторону», более соответствующую секуляризованному «древнееврейскому мессианскому сознанию», где материализм К. Маркса «оборачивается крайним идеализмом», волюнтаризмом т.п.¹.

Н.А. Бердяев игнорирует исторические контаминации, возникшие в России начала XX в., напрасно упрекая В.И. Ленина в выходе за пределы реальной истории, обвиняя его в «дегуманизации, овеществлении (Verdinglichung) человека»². Овеществление есть отрицание у человека способности выказывать себя субъектом, которому подвластно изменение естественно-исторической формы исторического процесса. В пролетарской революции, как она представлялась и К. Марксу, и В.И. Ленину, *трудящиеся* выполняют то, что им предписано самим ходом естественно-исторического процесса, исключая всякий субъективизм, волюнтаризм и т.п. Это требование выполняется под угрозой вымирания при реализации противоположной альтернативы исторического развития. Лишь в таком выборе: жить или умереть вместе с загниванием и умиранием капитализма

¹ Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. С. 88, 81.

² Бердяев Н.А. Ук. соч. С. 81.

(которые в более полной мере являют себя именно в современную эпоху «глобализации», но не во времена столетней давности, когда появились только первые признаки – «призраки» – «глобализация»!) состоит проявление человеком себя как субъекта. Никакой в этом смысле игротворческой деятельности здесь места нет. То, что народные массы вынуждены при таких обстоятельствах действовать, ради выживания, в соответствии с одной альтернативой объективного развития, которая является «продолжением» прогрессивного развития, начатого в форме капиталистического процесса, не должно закрывать от нас борьбы противоположностей, как борьбы альтернатив.

Более того, здесь речь идет о приоритете «борьбы противоположностей». Как писал Г.В. Плеханов, «во всякой *экономической* (выделено мной – М.П.) действительности (к которой не свидится процессуальность истории, вопреки концепции и практике «экономизма» – М.П.) существуют *противоположные элементы*»¹, значит, альтернативы исторического развития. Она доминирует в антагонистическом обществе частной собственности, чего не было в обществе первобытном. Именно они, *противоположные элементы*, значит, альтернативы исторического развития, делают не только возможным, но и необходимым выбор линии поведения, что исключает простое примирение с действительностью, которое полностью уже лишало бы человека черт субъекта, «растворяя» его в «экономизме». Сама процедура выбора ставит человека на позицию борьбы противоположностей, альтернатив исторического развития. Здесь между Г.В. Плехановым и В.И. Лениным противоречия не было и быть не могло. Различие и даже противоречие возникло в связи с тем, как было показано, что в описанный процесс было внесено *возмущение/изменение/усложнение* со стороны игротворческой деятельности господствующих классов, и В.И. Ленин отреагировал на него сознанием необходимости противодействовать этой игротворческой деятельности

¹ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. С. 704.

организацией партии, призванной взять власть для создания новых форм организации социальной жизни. Он писал, что Россия страдает не столько от капитализма, сколько от его недостаточного развития: в ней класс буржуазии пошел на сговор с представителями класса феодалов, не выполнив тех задач, которые выполняла буржуазия в западных странах. Поэтому пролетариату пришлось брать власть как бы раньше времени, чтобы реализовать то, что не было реализовано самой буржуазией. И только потом предполагалось двинуться дальше вперед (этим был обусловлен период НЭПа).

Как видно, и образ листа Мебиуса, и термин «контаминация» при своем использовании указывают на сочлененность мироотношений разных типов, вместе составляющих обобщенную модель мироотношения; эта «контаминация», сочлененность получает в истории свою онтологическую проекцию, что свидетельствует о сложности исторического процесса (не только) в России, подлежащую учету и исследованию, чтобы действовать адекватно полионтичности бытия.

Глава 11.

ИСТОРИЯ И РАЗДВОЕНИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ

Полный трагизма опыт истории России имеет слишком важное значение, чтобы он мог быть игнорирован. Напротив, он нуждается в осмыслении. Это позволяет сделать далеко идущие выводы. Если Гегель видел в противоречии нечто безусловно положительное, то сегодня можно утверждать, что это не всегда и не везде подтверждается. Противоречие противоречию рознь. Давно подмечено, например, что есть противоречия, которые тормозят, задерживают ход, скорость процессов, осложняют их развертывание, жизнь человека в истории, ведут в тупики и т.п. Другие противоречия, напротив, оказывают ускоряющее воздействие на течение процессов. Но противоречия не только обуславливают изменения. Если все изменяется, то изменяется также само противоречие, как и его отражение в логике мировоззренческого мышления. Не

случайно, И. Кант, Гегель, последующие мыслители по-разному писали о противоречии, высказывали различные оценки по поводу его роли. И дело тут не только в том, что они по-разному понимали его. В этом находили свое отражение процессы изменения самого противоречия.

Однозначно положительное отношение к противоречию со стороны Гегеля, например, во многом было реакцией на ту роль, которую отводил противоречию И. Кант. Последний видел в противоречии рубеж, отделяющий то, что человек может постичь, от непознаваемого. Родоначальник классической немецкой школы философов не находил противоречия в сущности вещей самих по себе. Он считал, что противоречие «субъективно», а не объективно. Достигая состояния раздвоенности на противоположности, познание порождает антиномичные категории, концепции и «успокаивается». Иссякает его активность, оно замирает, прекращается, достигает «границ» познания.

Гегель, напротив, признал противоречие источником изменений и сутью мышления – этой сущностью всех вещей и процессов. В результате противоречие было «инкорпорировано» в сущность каждой вещи, процесса как источник изменений. Отсюда вступал в силу принцип тождества бытия и мышления. Последний амбивалентен. С одной стороны, из этого принципа вытекало, что разумность присуща действительности даже в том случае, когда та берется в форме объекта или необходимости. В таком случае оказывается, что попытки человека взорвать ход самостоятельного, независимого от человека протекания исторического процесса просто претенциозны, пусты, несостоятельны. Человеческий разум не разумнее действительной истории. Действительность достаточно разумна вне и независимо от человека с его ограниченной разумностью – в силу принципа тождества бытия с мышлением. С другой стороны, из этого же принципа вытекало, что в «самой» действительности разумно лишь то, что существует с необходимостью. Но в исторической действительности есть, например, случайное и т.п. Более того, с течением времени то, что ранее было разумным, утрачивает свой необходимый

характер, зато все то, что считается человеком разумным, необходимо подлежит реализации в действительность. Здесь уже идет речь о том, чтобы взять действительность не в форме созерцаемого объекта (субстанции), а иначе отнестись к этой «форме», проявив себя в качестве практически действующего субъекта, способного изменить сложившийся ход и формы истории, игротворчески. Это предполагает выдвижение цели, подыскание средств, путей ее реализации и принятие решения действовать. Традиционно первый подход к действительности ассоциируют с консерватизмом, второй – с революционностью.

В данном отношении у Гегеля имеет место такая «дополнительность» обеих позиций, что в итоге, оказывается, «разумная точка зрения есть примирение с действительностью, которое философия дает тем, кто однажды услышал внутренний голос, требовавший... как сохранения субъективной свободы в том, что субстанциально, так вместе с тем и пребывания своей субъективной свободой... в том, что есть в себе и для себя»¹. «Если объективное в себе разумно, – в чем Гегель не сомневается, – то разумение должно соответствовать этому разуму, и тогда оказывается налицо и существенный момент субъективной свободы»². Поэтому Гегель тут же говорит о необходимости «примирить дух со всемирной историей». Даже выдающаяся личность скорее *кажется* субъектом, чем является им в *буквальном* смысле слова, так как она лишь на какое-то время стала и носителем, и своего рода *орудием, средством или функциональной оболочкой* для поселившейся в ней и через нее действующей Абсолютной идеи или Разума; так мы рассматриваем сегодня робототехнику, призванную реализовывать замыслы самого человека. Не имеем ли мы в таком случае дело с безличностным *псевдосубъектом*, который так и не стал, строго говоря, субъектом, как о том мечтали философы Нового времени, жаждавшие быть Творцами от своего имени, а не от имени Творца? Как тут не вспомнить высказывание Гегеля из «Феноменологии духа»,

¹ Гегель Г.В.Ф. Философия права // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. VII. М.-Л., 1934. С. 16-17.

² Гегель Г.В.Ф. Философия истории // Гегель Г.В.Ф. Сочинения: В 14 т. Т. VIII. М.-Л., 1935. С. 422.

что *процесс развития* протекает как бы за спиной сознания человека, что ведет к самоустранению человека, относящегося к «самому» развитию. Оказывается, что идея, понятие, разум «самого» развития как бы *сами собой прорастают* в субъекте, который *растворяет* в разуме свою особенность, специфику и оказывается своеобразным «носителем» «исторической необходимости», становящейся именно благодаря этому не только субстанцией, но и субъектом. Таким образом, права субъекта узурпируются исторической реальностью, к которой человек вынужден относиться как к абсолюту, изменить который ему не дано.

Вышеизложенное нельзя не иметь в виду, когда мы говорим о концепции противоречия у Гегеля, в которой оно представлено как источник, причина движений, изменений и в которой мыслитель подчеркивал идею «единства противоположностей». Последнее выступает не только в качестве условия «борьбы противоположностей» ибо оно «просто» обеспечивает соединение противоположностей и, следовательно, приводит противоречие к «борьбе противоположностей», которая непосредственно является уже причиной изменений. Единство противоположностей означает у Гегеля, кроме того, приоритет примирения противоположностей, например, в классовых отношениях, *направляя* их к компромиссам. Другое дело, что им в этом случае двигало искусственное, «идеологическое сознание», поскольку Гегель выражал социальный интерес того государства, которому он служил, обуславливало сервилитский характер его философской позиции.

Иной подход практиковал марксизм. Для него характерно бесстрашие перед «самой» исторической действительностью и стремление освободиться от всяких идеологических шор, пленником которых основоположники нового мировоззрения считали Гегеля. Поэтому основное внимание ими уделяется тому, чтобы, освободившись от идеологии как искусственного, ложного сознания, дать научную картину исторической действительности, взятой в ее собственной необходимости, следовательно, в форме созерцаемого объекта (субстанции), чтобы не рисовать себе ее «субъективно» - ни в гносеологиче-

ском, ни в практическом плане. Это и находит выражение в самом обосновании предлагаемого ими подхода к действительности.

История людей берется ими как естественно-исторической процесс. То есть точно также, как в естествознании, рассматривающем действительность в форме созерцаемого объекта (субстанции). К. Маркс усиленно подчеркивает данное обстоятельство. Так, в Предисловии к первому изданию «Капитала» он пишет: «Физик или наблюдает процессы природы там, где они проявляются в наиболее отчетливой форме и наименее затемняются нарушающими их влияниями, или же, если это возможно, производит эксперимент при условиях, обеспечивающих ход процесса в чистом виде (*Активность исследователя здесь видится в организации и контроле самого воздействия объекта на субъект, а не в устранении вообще такого воздействия, что и ведет к пересмотру концепции познания, представлявшегося сторонниками онтологического обоснования теории познания до И. Канта «простым» или непосредственным воздействием объекта на якобы пассивный субъект – М.П.*). Предметом моего исследования в настоящей работе является капиталистический способ производства и соответствующие ему отношения производство и обмена. Классической страной этого способа производства является до сих пор Англия. В этом причина, почему она служит главной иллюстрацией для моих теоретических выводов»¹. Он подходит к исследованию исторического процесса «как естествознавец», его подход, таким образом, «созерцательный» или «естественно-исторический». В этих понятиях две стороны: гносеологическая и онтологическая. Во-первых, речь идет о применяемых приемах познания, призванных обеспечить постижение, описание и объяснение действительности. При этом нельзя игнорировать различий между естествоиспытанием и экономическим исследованием. «Почему так? Потому что... при анализе экономических форм нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. То и другое должна заменить сила абстракции»².

¹ Маркс К. Капитал // Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.: Т. 23. С. 23. С. 6.

² Там же. С. 6.

Во-вторых, исследование истории есть исследование процесса, включающего в себя человека и его деятельность, а естествознание во времена К. Маркса по преимуществу изучало процессы без человека. Но, оказывается, и здесь «дело идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются олицетворением экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов. Я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественно-исторический процесс, поэтому с моей точки зрения, меньше чем с какой бы то ни было другой, отдельное лицо можно считать (субъективно – *М.П.*) ответственным за те условия, продуктом которых в социальном смысле оно остается, как бы ни возвышалось оно над ними субъективно»¹.

Как видно, «естественно-исторический подход» к исторической действительности здесь вполне коррелирует с «естественно-историческим истолкованием» «самой исторической действительности». Это и значит, что последняя берется в форме созерцаемого объекта (субстанции). Это подтверждается также заявлением К. Маркса о том, что общество, если даже оно напало на след естественного закона развития, не может ни перескочить через «естественные фазы развития», в которые оно включено, «ни отменить последние декретами»². Именно в этом К. Маркс видел принципиальное различие между своим подходом к исторической действительности и подходом буржуазных мыслителей, мысливших историю с позиций «идеологии», т.е. «субъективно» или игротворчески – в практическом плане, – стремившихся изменить ход истории в интересах господствующих слоев населения, что находило также себе выражение в их концепциях. Как было уже отмечено, идеологический подход К. Маркс считал разновидностью «ложного сознания». Чтобы преодолеть его, К. Маркс предложил брать историческую действительность в форме созерцаемого объекта (субстанции), т.е. «естественно-исторически». В этом случае целеполагающая деятельность должна

¹ Там же. С. 10.

² Там же. С. 10.

направляться решением задачи *отражения* исторической действительности, получением, выработкой наиболее адекватного ей образа в человеческом сознании.

Как мы помним, целеполагающая деятельность амбивалентна, она может решать задачу как постижения, так и преобразования действительности. В данном случае речь идет как раз о «созерцании» процессуальности в истории. Разумеется, такая деятельность созерцания мира истории должна быть выражением творчества, ибо без этого не решить задачи постижения исторической реальности. Но творчество в таком случае есть своего рода средство, которое надо подчинить задаче выработки максимально адекватного «самой» истории образа в сознании исследователя. Именно об этом размышляет К. Маркс, приводя в Предисловии ко второму изданию «Капитала» описание его метода постижения истории И.И. Кауфманом («Точка зрения политико-экономической критики у Карла Маркса») из Петербургского «Вестника Европы» за май 1872 года, где русский исследователь охарактеризовал его как реалиста в высшем смысле слова¹. К. Маркс усиленно подчеркивает этот момент подчинения целеполагающей деятельности *исследователя* не преобразованию исторической действительности, а именно ее «созерцанию», которое лишь фиксирует познаваемое бытие и его обновление. Впрочем, это не момент, а сама сущность марксистского диалектического метода исследования.

Согласно марксизму, такой подход позволяет не только реалистически изобразить картину «самого» исторического процесса, взять его в форме познаваемого объекта, но и, что очень важно, выявить его способ существования, включая «альтернативы развития», вытекающие из противоречивости «способа существования». Дело в том, что марксизм, отрицая идеологические построения как попытки взять действительность не в форме объекта (субстанции), а субъективно, практически, игротворчески говорит о невозможности, о ложности гегелевского учения с его установками

¹ Там же. С. 19-21.

на примирение человека с историческим процессом. Примирение, о котором повествовал Гегель, невозможно. Почему? Потому что все исторически действительное, предоставленное самому себе, пребывает в мировом круговороте изменений. Поэтому оно, как всякое действительное, не только возникает и существует. Оно, рано или поздно, приходит к своему концу и гибнет, исчезает, умирает. Это очевидно уже из самых общих соображений о процессуальности известных мудрецов античности, размышлявших о мировом круговороте событий. Всякий естественно-исторический процесс, предоставленный самому себе, не только когда-нибудь прекращает свое существование, но обрекает на гибель и исчезновение – вместе с собой – вовлеченных в его ход людей; если они не попытаются проявить себя в качестве настоящего, игротворчески действующего субъекта, взрывающего своим действием весь предшествующий ход исторических событий, а будут вести себя подобно живущим «внутри» такого процесса животным и соответствующей им биологической «нише», безропотно ожидающим исхода событий, не предпринимая решительных шагов для изменения исторического процесса, «взятого» в форме объекта (субстанции). Таким образом, человек оказывается здесь перед альтернативой: или он гибнет вместе с умирающей конкретной исторической действительностью, или, действуя как субъект, подчиняет ее своей власти, соединяющейся с новыми, открывающимися в действительности возможностями.

Во втором случае мы тоже имеем дело также с целеполагающей деятельностью, но решающей уже задачи не «созерцания», а «преобразования» исторической действительности. Чтобы решить такую грандиозную задачу, нужно преодолеть ложные установки «идеологического сознания», опираясь на результаты бесстрашного теоретического исследования объективного процесса общественного развития, преодолевающего, говоря вместе с Ф.Бэконом, «идолы пещеры» узкоклассового сознания и соответствующих интересов, проникая взором в самые основания исторической процессуальности. Ведь марксизм говорит от лица не только «рабочего класса», но и «всего

общественного развития». Это положение поясняет В.И. Ленин в работе «Проект программы нашей партии» в 1899 году: «и в теоретическом отношении» и «в практическом отношении» «с точки зрения основных идей марксизма, интересы общественного развития выше интересов пролетариата, – интересы всего рабочего движения в его целом выше интересов отдельного слоя рабочих или отдельных моментов движения»¹. Устанавливаемое здесь единство классового и общечеловеческого² восходит к идеям раннего К. Маркса о том, что класс наемных работников, лишенных средств производства и живущих исключительно продажей своей рабочей силы, эксплуатируемый при капитализме стоит на страже не узкоклассовых интересов, как часто утверждали буржуазные мыслители в прошлом и как ныне утверждается в постсоветской России, но является выразителем интересов «человечности», ибо именно он максимально обезчеловечивается в условиях капиталистического образа жизни³ (*Вовсе не случайно, что лидеры фашизма, как крайне радикального порождения капиталистического общества, Нюрнбергским трибуналом были осуждены за преступления против человечества, против человечности; и это подтверждают вновь проявления политики современного фашизма на Украине, поддерживаемые в настоящее время олигархами и истеблишментом в США и ЕС*).

Отсюда следует, что сознание, включающее в себя самосознание, без которого оно не существует, столь же амбивалентно, как и целеполагающая деятельность человека, атрибутом которой сознание является. Оно не только «бесстрашно» теоретически отражает историю, но и творит ее.

¹ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 4. М.: Изд-во Политической литературы, 1971. С. 220.

² Моменты соединения классового и общечеловеческого марксизм признавал применительно ко всякому классу на стадии «восхождения». К. Маркс и Ф. Энгельс различали в таком соединении объективные и субъективные моменты. Так, в «Немецкой идеологии», они писали, что для всякого восходящего класса необходимо, чтобы его задача («субъективно» – *М.П.*) «изображалась как общечеловеческая задача» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2 изд. Т. 3. М.: Государственное издательство политической литературы, 1955. С. 280). Другое дело, что в дальнейшем процессе все более отчетливо давали о себе знать «расхождения» классового и общечеловеческого.

³ Понятно, что эти условия жизни отчуждают данный класс от культурных достижений, науки и т.д., что осложняет выполнение этой исторической миссии. Не случайно, что сегодня высмеивается высказывание о возможности выполнения политических функций «кухаркой», ибо она не имеет специальной культурной, «политологической» подготовки. При советской власти это противоречие на первых порах решалось соединением носителя классового положения со «специалистом», хотя бы он был даже «буржуазным» специалистом.

Утверждая, что человеческий разум не мог быть демиургом истории, социальной динамики потому что он сам является ее продуктом, он помнит о «процессуальности» бытия: раз явился этот продукт, он не должен и по самой природе своей не может подчиняться завещанной прежней историей действительности; он по необходимости стремится преобразовать ее по своему образу и подобию, «сделать ее разумной». Действие, законосообразная деятельность людей в общественно-производительном процессе, таким образом, «объясняет» историческое развитие разума общественного человека.

Этой амбивалентности соответствует альтернативность исторического развития. В силу такой альтернативности марксизм *исключает* возможность примирения с исторической действительностью. Ведь «...помириться с действительностью значило бы помириться лишь с одним из ее элементов, с тем, который господствует в настоящее время» и рано или поздно способен обречь на гибель вместе с собой и людей. Но в исторической действительности есть и «другой, враждебный этому (пока еще лишь «субъективный» – М.П.) элемент действительности <...> в котором зреет будущее». Марксизм призывает «опираться на этот элемент, брать его критерием своих «идеалов»¹. Это и есть деятельность по преобразованию «предыстории», опирающаяся на бесстрашный анализ марксистской теории, поскольку они не хотят быть вовлечены в процесс гибели вместе с умирающей действительностью «экономизма».

За альтернативностью истории скрывается прогресс, вырастающий из самого антагонизма, порождаемый антагонистическим противоречием. Ведь с начала цивилизации производство начинает базироваться на антагонизме – рангов, сословий, классов, труда накопленного и труда непосредственного. «Без антагонизма нет прогресса. Таков закон, которому цивилизация подчинялась до наших дней»². Но тот же антагонизм обрекает конкретно-исторический процесс естественного развития капитализма на гибель вместе с вовлеченными в него

¹ Плеханов Г.В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю // Плеханов Г.В. Избранные философские произведения: В 5 т. Т. 1. М., 1956. С. 704.

² Маркс К. Ницета философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Т. 4. С. 96.

людьми.

Это проявляется, например, особенно в кризисах, когда «с неудержимой силой прорывается наружу противоречие между общественным производством и капиталистическим присвоением. Обращение товаров на время прекращается, средство обращения – деньги – становится тормозом обращения; все законы производства и обращения товаров *действуют навыворот*¹. Экономическая коллизия достигает своей высшей точки: способ производства восстает против способа обмена, производительные силы восстают против способа производства, который они переросли»².

Ныне дело идет к глобализации негативной диалектики, обрекающей на гибель все общество, если люди будут ждать исхода событий, не проявляя стремления взять судьбу в свои руки: «Противоречие между общественным производством и капиталистическим присвоением воспроизводится как противоположность между организацией производства на отдельных фабриках и анархией производства во всем обществе. В этих обеих формах проявления противоречия, присущего капиталистическому способу производства в силу его происхождения, безвыходно движется это способ производства, описывая «порочный круг», который открыл в нем уже Ф. Фурье. Но Ф. Фурье в свое время еще не мог, конечно, видеть, что этот круг постепенно *суживается*, что движение производства идет скорее *поспирали*³ и, подобно движению планет, должно закончиться столкновением с центром. Движущая сила общественной анархии производства все более и более превращает большинство человечества в пролетариев...»⁴, «...приближающийся крах этого способа производства можно, так сказать, осязать руками...»⁵. Нужно отметить, что современный капитализм идет на заимствование элементов социализма, чтобы уклониться от полного краха. Для этого он заимствовал, например, целый ряд моментов, внесенных в жизнь социалистическими странами во главе с Советским Союзом.

¹ Фактически здесь можно констатировать обнаружение коллизии между негативной и позитивной диалектикой.

² Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Т. 20. С. 207.

³ Читатель, продумайте появившееся выражение «суживается по спирали».

⁴ Энгельс Ф. Анти-Дюринг // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Т. 20. С. 285.

⁵ Там же. С. 277.

Например, он заимствовал элементы планирования хозяйства в общегосударственном масштабе. На это обстоятельство указал, например, Е.Т. Гайдар, ярый противник марксизма и Советского Союза, активно боровшийся против тех черт жизни, которые ввел социализм. Он писал, что, пройдя через конфликты 1930-40 годов, ряд стран капитализма претерпели настоящую революцию общественной жизни, пойдя по пути демократизации и социализации. Он писал о своеобразной "прививке социализма", которая привела к изменению образа жизни людей в этих странах. Здесь сказалось влияние марксизма, бросившего вызов капитализму своим пророчеством о его грядущей гибели. В итоге марксистская теория повлияла на эволюцию жизни Запада не как цианистый калий, а как средство, которое предупредило "действительно смертельную болезнь. Не механическое подавление марксистской оппозиции, а ее ассимиляция (подчас под аккомпанемент антимарксистской риторики) - таков был реальный ответ капиталистического общества... Запад пережил мучительную мутацию..."¹. Разумеется, это не отменило господство собственно капиталистических начал, который стал прибегать к методам паразитического использования социалистических начал ради своего собственного сохранения, пролонгации исторического существования.

Основоположники марксизма в свое время не могли еще видеть историческое раздвоение противоречия на «борьбу противоположностей» и «единство противоположностей». Они рассуждали иначе. По их мнению, «пролетариат и богатство – это противоположности», которые «образуют некоторое единое целое». В то же время недостаточно объявить их двумя сторонами единого целого. «Весь вопрос в том, какое определенное положение каждый из этих двух элементов занимает внутри противоположности». Они оба порождены миром частной собственности.

¹ Гайдар Е. Государство и эволюция. Как отделить собственность от власти и повысить благосостояние россиян. СПб, 1997. С. 37.

«Частная собственность как частная собственность, как богатство, вынуждена сохранять свое собственное существование, а тем самым и существование своей противоположности – пролетариата. Это – положительная сторона антагонизма, *удовлетворенная в себе самой частная собственность*», пишут К. Маркс и Ф. Энгельс¹, абстрагируясь от того, что антагонизм обрекает историческое развитие капитализма на гибель, если люди не выкажут себя истинным субъектом преобразования. «Напротив, – продолжают они, – пролетариат как пролетариат вынужден упразднить самого себя (ибо пролетариат мыслится здесь и как субъект будущей «сборки», превращающей его в представителя интересов всего общественного развития в целом – М.П.), а тем самым и обуславливающую его противоположность – частную собственность, – делающую его пролетариатом. Это – отрицательная сторона антагонизма, его беспокойство внутри него самого, упраздненная и упраздняющая себя частная собственность»². Тем самым мы оказываемся внутри такой исторической формы процесса развития, которая берется в виде созерцаемого человекоразмерного объекта.

«Имуций класс и класс пролетариата представляют одно и то же человеческое самоотчуждение. Но первый класс, – характеризуют К. Маркс и Ф. Энгельс «естественное сознание» имущих и неимущих, – чувствует себя в этом самоотчуждении удовлетворенным и утвержденным, воспринимает отчуждение как свидетельство своего собственного могущества и обладает в нем видимостью человеческого существования (гратуально – М.П.). Второй же класс чувствует себя в этом отчуждении уничтоженным, видит в нем свое бессилие и действительность нечеловеческого существования (ингратуально – М.П.). Класс этот, употребляя выражение Г. Гегеля, есть в рамках отверженности возмущение против этой отверженности, возмущение, которое в этом классе необходимо вызывается противоречием между его человеческой

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Т. 2. С. 38-39.

² Там же. С. 38.

природой и его жизненным положением, являющимся откровенным, решительным и всеобъемлющим отрицанием этой самой природы»¹.

Разница между человеческой природой и жизненным положением выражается понятием субъекта, умеющего относиться к действительности не фатально, ожидая исхода естественного развития, а «субъективно», активистски «взрывая» естественноисторический ход событий: «... в пределах всего антагонизма частный собственник представляет собой консервативную сторону (сохранение – М.П.), пролетарий – разрушительную (уничтожение – М.П.). От первого исходит действие, направленное на сохранение антагонизма, от второго – действия, направленное на его уничтожение»². Понятно, что переход собственно к развитию предполагает выход за такое «расчленение», преодоление обеих «односторонностей», созидание принципиальной новизны, возникновение такого субъекта, который представляет уже интересы всего общественного развития в целом, следовательно, «созидателя», а не просто «разрушителя» «старого» мира (который должен овладеть всеми богатствами всей человеческой культуры, созданной человечеством, а не отчужденный от нее, каким был пролетариат; поэтому нынче нередко указывают на «интеллигенцию», как на новый социальный субъект радикальных преобразований).

Таково сознание субъектов этого процесса, собираемых естественноисторическим характером (качеством) его течения, в который они «вплетены», демонстрирующим амбивалентный, двойственный, различный у имущих и неимущих. Ведь даже туманные образования в мозгу людей признаются необходимыми продуктами, своего рода «испарениями» их материального жизненного процесса: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления³.

¹ Там же. С. 39.

² Там же. С. 39.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Т. 3. С. 25.

В этой картине есть таинственный момент, который с общефилософской точки зрения оказывается аналогичной той картине, которую описывал В.В. Орлов, характеризуя развитие материи, пришедшей к появлению человека. В этот момент отчетливо обнаружил себя «парадокс развития», выявилась «незавершенность развития самой материи», роль человека как субъекта, благодаря сознательной деятельности которого производятся явления, которые «сама» материя реализовать не может «в принципе», хотя потенциально и допускает их существование. Здесь обнаружилось «конвергентность», «схождение на нет» в развитии «самой» материи и возможность продолжения его сознательным действием человека. «Сама материя» накапливает бесконечный фонд принципиально ею не реализуемых возможностей. Такой «фонд» во много раз превосходит реализуемые «самой материей» возможности. Вследствие этого В.В. Орлов формулировал тезис о том, что развитие приобретает «странный характер»: оно «в большей мере представляет собой утрату возможностей развития, чем их реализацию». Оказывается, что «трасса» развития – это бесконечное пространство «омертвленных» возможностей развития»¹. Это «омертвление» преодолевается уже деятельностью человека.

Сказанное приводило к нарастанию противоречия между «возможным» и «действительным» по отношению к процессу развития, к образу развития как «затухающего», умирающего процесса, если он предоставлен самому себе. Возвращаясь к такой процесс дано человеку-как-субъекту. Без человека сам по себе материальный процесс обладает достаточно богатым содержанием, чтобы породить бесконечные возможности развития, но не обладает содержательной и равномошной способностью к их реализации. Следовательно, без человека-как-субъекта естественный процесс развития существенно ущербен: потенциально он богаче, чем актуально. Актуализировать же такие возможности дано человеку-как-субъекту.

Сопоставим эту картину с противопоставлением ожидаемой революции с «капиталистической революцией» «по Ф. Энгельсу»: «Пролетарская

¹ Орлов В.В. Человек, мир, мировоззрение. М.: Молодая гвардия, 1985.

революция, разрешение противоречий: пролетариат берет общественную власть и обращает силой этой власти ускользающие из рук буржуазии общественные средства производства в собственность *всего общества* (выделено мной – М.П.). Этим актом он освобождает средства производства от всего того, что до сих пор было им свойственно в качестве капитала, и дает полную свободу развитию их общественной природы. Отныне становится возможным общественное производство по заранее обдуманному плану. Развитие производства делает (совершенно очевидно, что исторический процесс берется здесь в форме объекта, или необходимости – М.П.) анахронизмом дальнейшее существование различных общественных классов. В той же мере, в какой исчезает анархия общественного производства, отмирает политический авторитет государства. Люди, ставшие, наконец, господами своего собственного общественного бытия, становятся вследствие этого господами природы, господами самих себя – свободными...»¹. Вновь повторяю, что это предполагает овладение этими «господами» всеми богатствами всей человеческой культуры, созданной человечеством, чтобы преодолеть отчуждение, в котором пребывал по отношению ко всем богатствам культуры традиционный пролетариат.

Сегодня мы хорошо знаем, что «реальный социализм» такой свободы не дал. Социалистическое развитие явилось настоящим «парадоксом развития». Нарисованная картина весьма похожа на известный процесс социалистического развития, где многое обещалось, но далеко не все было реализовано. Оно породило вопиющее противоречие между возможным и действительным в процессе развития, обнаружив «затухание» (застой), формируя чувство развития, представляющее собой в большей мере утрату возможностей развития, чем их реализацию, так что развитие приняло вид пространства омертвленных возможностей исторического развития, «возжечь» которые так и не удалось, оставаясь в границах «реального социализма». В результате большинство населения поддержало выход нашей страны за пределы такого

¹ Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Т. 20. С. 675-676.

«социалистического развития» ввиду его существенной ущербности, а именно: это развитие так и осталось богаче потенциально, чем актуально, если судить по выступлениям его сторонников и противников.

Итак, период революции указывает на тот момент, когда вся предшествующая история подвела человечество к развилке или бифуркации между созерцательным отношением к ней как к объекту и субъективно-преобразовательным отношением к ней со стороны всего человечества в лице его передовых «представителей» (говорят, что пролетариат оказался неадекватным «представителем»). Заканчивается предыстория, начинается подлинная история, в которой род человеческий выступает в буквальном смысле субъектом исторического процесса. Или человечество гибнет вместе с предысторией. Третьего не дано. В исторической действительности, таким образом, марксизм открывает две возможные позиции человека и говорит о необходимости выбрать, ради жизни, позицию человечества-как-субъекта, практически действующего, у которого нет иного выхода, кроме того, как «покорить» себе историческое развитие, противодействуя умиранию преходящей, конкретной исторической действительности.

В этом отношении еще дальше идет, например, Н.Ф. Федоров. Буквально «хватив через край», он уже утверждает, что человек (объединившееся вокруг «общего дела» человечество) должен вообще уничтожить, элиминировать из мира смерть, гибель, взятые как таковые, чтобы в полной мере быть субъектами, чтобы во всем Космосе восторжествовала преобразующая деятельность человека, а взятая в форме объекта действительность из него исчезла в результате практически субъективного отношения к ней со стороны человека.

Линейность развития при переходе от капитализма к социализму не должна закрывать от нас того важного обстоятельства, что народные массы действуют в соответствии с одной из исторических альтернатив, значит, сохраняется приоритет в истории за «борьбой противоположностей». До сих пор человечеству не удалось пробиться сквозь антагонизм к «единству противоположностей», к коэволюции.

Сказанное означает историческое раздвоение противоречия на два качественно разных явления. Напомним эту мысль. Как известно, противоречие есть отношение противоположностей, которое выражается формулой: единство и борьба противоположностей. Отсюда ясно, по какой линии может пойти историческое раздвоение противоречия, приводящее в итоге к двум все более расходящимся между собой «образованиям». Можно утверждать, что это качественное расхождение превращает их в различные явления, имеющие противоположные характеристики. В одном случае мы имеем единство и борьбу противоположностей такую, в которой борьба абсолютна, а единство противоположностей относительно. Суть единства состоит в том, чтобы привести противоположности в соприкосновение, ибо без этого условия невозможна борьба. В таком случае борьба ничем не ограничена, она, как мы знаем из истории, ведется до победного конца, характеризуется самым настоящим антагонизмом, крайней степенью враждебности, непримиримости. Антагонизм ведет к катастрофам. Путь к компромиссам, не говоря уже о консенсусах, оказывается отрезанным.

В другом случае мы имеем единство и борьбу противоположностей такую, в которой борьба относительна, а единство противоположностей абсолютно¹. Смысл единства состоит в поиске исторических компромиссов, в пределе – консенсусов. Этим отсекается переход к катастрофам антагонизмов. Единство противоположностей не является неподвижным и неизменным. Оно всегда связано с борьбой. Борьба является его внутренним состоянием и содержанием. Поэтому борьба относительна, является как бы продолжением, модификацией, частью, моментом и т. п. единства противоположностей, не угрожая ему разрушением и гибелью. Это их соотношение можно для примера уподобить соотношению движения и покоя, являющегося внутренним моментом, состоянием самого движения. Борьба противоположностей имеет только тот смысл, что она направляет противоположности к компромиссам, в итоге – к консенсусам. Иначе борьба оказывается утрачивающей смысл.

¹ Такой подход характерен, например, для даосизма.

Хотя в обоих случаях имеет место единство и борьба противоположностей, качественное различие между ними столь велико, что мы имеем здесь право говорить о раздвоении противоречия, по сути, на два разных «явления». Для краткости можно назвать первый тип противоречий борьбой противоположностей или антагонизмом, второй – единством (соединением, примирением) противоположностей. В современном мышлении процессы с последним типом противоречий называют термином «коэволюция».

К. Маркс, характеризуя антагонизм, уподоблял его тому «...идолу, который не желал пить нектар иначе, чем из черепов убитых»¹. Отчаянные попытки пробиться через «борьбу противоположностей» к «единству противоположностей», как известно, предпринимал В.И. Ленин. Реализовать этого не удалось. Тому имеется историческое оправдание. Люди действовали в соответствии с идеями Клаузевица о *допустимости* войны в общественной жизни как продолжении мирной политики военными средствами. Эти идеи стали возможны в силу того, что борьба классов в ее исходе непосредственно не вела к гибели всего человечества, что могло бы послужить заслоном на пути претворения подобных идей в жизни. Более того, казалось, что война в состоянии уничтожить накопившуюся в обществе социальную несправедливость неравенства. Русская коммунистическая революция, по словам Н.А. Бердяева, в значительной мере была предопределена войной. В.И. Ленин, как и К. Маркс с Ф. Энгельсом, придавал огромное значение войне, видел в ней благоприятный момент производства опыта революционного преобразования общественной жизни. Таким же было отношение к войне со стороны белогвардейцев, что предопределило невиданный по масштабам гражданский конфликт в России. Период НЭПа на время возвратил господство норм старого общества, не преодолев «борьбу противоположностей». Последующие попытки В.И. Ленина пересмотреть вопрос о природе исторической процессуальности, о социализме не были осуществлены.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: Т. 9. С. 230.

Было бы наивно думать, будто раздвоение противоположностей автоматически приведет к исчезновению антагонизма из человеческой истории. Этот процесс оказывается много сложнее. При этом следует отметить возрастание роли категории конфликта. Она является своеобразным *посредником* между «борьбой противоположностей» и «единством противоположностей». Как таковая категория конфликта является, образно говоря, «мостом», соединяющим противоречия обоих типов. По этому мосту можно «перебраться» как от антагонизма к коэволюции противоположностей, так и наоборот. Как уже отмечалось, история XX века в Европе служит тому иллюстрацией: пройдя через конфликты 1930-40 годов, ряд стран капитализма претерпели настоящую революцию общественной жизни, пойдя по пути демократизации и социализации. Даже явный и ярый противник марксизма Е.Т. Гайдар был вынужден признать, что марксистская теория *повлияла* на эволюцию жизни Запада. Правда, не как «цианистый калий», злорадно писал он, а как некое средство, которое оказало огромное влияние на «действительно смертельную болезнь». Е.Т. Гайдар писал, как мы помним, о «прививке социализма», которая привела к изменению образа жизни людей в этих странах, чему способствовали различные факторы, главным из которых было влияние марксизма и Советского Союза, оказавшего огромное влияние на общечеловеческое развитие XX столетия, бросивших вызов капитализму пророчеством о его грядущей гибели. Отметим, что «на Западе» до сих пор сохраняются, «борются» обе тенденции; постсоветская Россия повела ожесточенную борьбу с началами социализма, со всем «советским», что обрекает ее на постоянные неудачи, которые она пытается безуспешно преодолевать путем имитаций, симулирования человечности в различных сферах общественной жизни, насаждая буржуазный образ жизни в его наиболее первобытных проявлениях.

Для подтверждения можно привести пример введенной в России плоской шкалы налогообложения в 13% для всех «граждан» – новых богатых и новых бедных, тогда как в большинстве капиталистических государств действует

прогрессивная шкала налогообложения, которая позволяет смягчать различие между слоем богатых и слоем бедных, перераспределяя доходы в пользу бедных. Этот вопрос, который фактически находится в ведении Президента, мог бы быть решен иначе, если бы он был вынесен на референдум, что допускается Конституцией страны. К сожалению, в России, которую Президент считает страной демократии, подобные референдумы по коренным вопросам жизни граждан вообще не проводятся (в отличие от многих стран мира). Таким же образом мог бы быть решен вопрос о том, признавать ли итоги приватизации «по А. Чубайсу» или нет. Пример с оплатой труда в стране. В провинции профессор вуза, как правило, получает в сумме за свой труд примерно 22-24 тысячи рублей в целом, тогда как ректоры вузов получают около миллиона рублей ежемесячно, и этого явления не могут объяснить современные экономисты.

Многие пожилые люди говорят о своей жизни: «сначала мы были бедными, а потом нас обокрали». Согласно Global Wealth Report (октябрь 2012 года) Россия заняла первое место в мире среди крупных стран по неравенству распределения богатства! По оценкам авторов, на долю самых богатых 1% россиян приходится 71% всех личных активов в России. Для сравнения: в следующих за Россией (среди крупных стран) по этому показателю Индии и Индонезии 1% богачей владеет 49% и 46% всего личного богатства. В мире в целом этот показатель равен 46%, в Африке - 44%, в США - 37%, в Китае и Европе - 32%, в Японии - 17%.

Простые люди в стране считают, что наступило время, когда богатые должны доказать свой реальный патриотизм, принять большее участие в решении проблем и народа России, создавшего их состояния. Россия лидирует в мире и по доле самых состоятельных 5% населения (это 82,5% всего личного богатства страны), и самых состоятельных 10% населения (87,6%). Особенно поражают заработки в крупных госкомпаниях на фоне их производственной неуспешности. И то, как это противоречит данным Росстата об увеличении числа бедных. Так, в первом квартале 2015 года против соответствующего

периода 2014 года рост стремительный, с 20 до 23 миллионов человек. У нас самая состоятельная часть общества одновременно принадлежит и к властной элите, людям, принимающим решения. Можно ли в таких условиях есть шанс изменить законодательство? Безусловно, наведение порядка в расходах, мобилизация средств богатых граждан с помощью прогрессивного налога, ограничение зарплаток высокооплачиваемых чиновников и функционеров гораздо более сложное дело, чем социальные изъятия у российского населения, не имеющего практики ни лоббизма, ни сопротивления негативной социальной политике властей. Но действительное преодоление кризиса, безусловно, требует отказа от узкоклассовых интересов и подходов к управленческим решениям. Разве не это ныне следует считать патриотизмом? Конечно, для этого нужна сильная политическая воля. Некоторые подвиги в этом направлении намечаются. Например, недавно прозвучали предложения ограничить льготы и привилегии госслужащих, началась дискуссия об их пенсионном обеспечении. Однако надеяться на реальные изменения в этом направлении вряд ли стоит. Принимаемые меры очень настораживают, так как они носят явную антисоциальную направленность. Как иначе можно квалифицировать установку на так называемые структурные реформы, которые приводят к коммерциализации образования, здравоохранения, культуры и науки? А ведь граждане России достойны лучшей судьбы, чем возвращение в первозданный архаичный капитализм XVIII - XIX веков.

Капитализм XX века продемонстрировал также и другую тенденцию в своей эволюции, которая действительно могла увести его в могилу. Капитализм породил явление фашизма накануне второй мировой войны. Борьба этих противоположных тенденций, их ожесточенный конфликт привел ко Второй мировой войне, которая, как известно, началась *внутри* самих капиталистических стран. В этой войне, в которой приняли участие социалистические страны вместе с демократическими силами Запада, фашизм потерпел поражение, что способствовало демократизации и социализации общественной жизни в странах Запада, сохранивших капиталистическую,

буржуазную риторику в условиях конфронтации со странами «реального социализма». Как видно, историческая реальность стала более противоречивой, если иметь в виду противоречие капиталистических и социалистических (социальных) начал. С одной стороны, можно говорить о стремлении «к конвергенции», с другой – об их обострении в России.

Глава 12.

ПРОТИВОРЕЧИЯ И КОНФЛИКТЫ В ИСТОРИИ ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЫ, США И РОССИИ

Согласно В.И. Ленину, «антагонизм и противоречие совсем не одно и то же. Первое исчезнет, второе останется...»¹. Он надеялся, что такое раздвоение даст социализм. Хотя эти надежды не оправдались, историческое раздвоение противоречий произошло. Его фиксирует современная социальная конфликтология, стремясь к проведению различий между противоречием и конфликтом.

Социология конфликта исходит из того, что конфликт есть не аномальное, а нормальное явление общественной жизни, что не следует вводить людей в заблуждение посредством мифа о всеобщей, бесконфликтной гармонии интересов. Нужно не закрывать глаза на конфликты и конфликтные ситуации, но учиться жить в условиях конфликтов. При этом в ходе урегулирования конфликтов «не допускать насилия как способа разрешения конфликтов»², что было характерной особенностью разрешения антагонистических противоречий; «найти средства выхода из тупиковых ситуаций в тех случаях, когда насильственные действия все же совершились и стали средствами углубления конфликтов»; «добиваться взаимопонимания между сторонами, противостоящими в конфликте»³. Речь идет о движении не в

¹ Ленинский сборник. XI, 1929. С. 357.

² Сказанное подтверждается и негативным опытом современной истории, в которой произошло резкое обострение конфликтности, особенно между постсоветской Россией, ЕС и США (в связи с событиями на Украине).

³ Здравомыслов. А.Г. Социология конфликта. М.: Аспект-Пресс, 1995. С. 10.

сторону усиления противоречий антагонистического типа, а в сторону компромиссов и, возможно, консенсусов в человеческом общежитии без того, чтобы дожидаться какого-либо идеального состояния общества, каким представлялся коммунизм. Это избавляет от катастроф в эволюции. Именно через участие в конфликтах определяются реальные возможности и их претворение в жизнь человеческого сообщества. Конфликты, сотрудничество и согласие не исключают друг друга. Ведь сотрудничество и согласие реализуются через конкуренцию, соревнование, соперничество, конфликты.

Категория конфликта занимает как бы промежуточное положение между категориями антагонистического и неантагонистического противоречия. Она может быть «больше» неантагонистического и «меньше» антагонистического противоречия. Антагонизм, по определению, характеризуется острой, непримиримой, следовательно, бескомпромиссной борьбой противоположных сторон, в которой одна из них старается решить его путем насилия¹. Конфликт предполагает решимость человека выбирать ненасильственный способ решения противоречия, хотя и не исключает возможности выбора в пользу насилия. Это означает ведущее положение в конфликте субъективного момента. Поэтому нельзя утверждать, что противоречие есть «более широкая категория» в сравнении с категорией конфликта, или наоборот². Подобное подведение одной категории под другую равносильно игнорированию специфики каждой из них. Противоречия и конфликты дополняют друг друга.

С точки зрения идеи исторического раздвоения противоречий важно проследить особенности развития конфликтов в контексте истории Западной Европы, США и России. Возможность преодоления противоречий, урегулирования конфликтов в человеческом общежитии становится предметом размышлений уже в древности. Это осмысление происходит на основе классического типа мировоззрения у Платона и Аристотеля. Мыслится оно в рамках государства. Государство – это открыто признаваемый конфликт в

¹ Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 26.

² Здравомыслов А.Г. Ук. соч. С. 78-79.

области человеческих взаимоотношений, интересов, соблюдение норм которого дает выигрыш его участникам. Согласно Аристотелю, «государство – продукт естественного возникновения». Оно «принадлежит тому, что существует по природе», а в человеке Стагирит видит «существо политическое». Того же, кто намерен жить вне государства, он характеризует или как «недоразвитое в нравственном смысле существо», или видит в нем претензии жить как «сверхчеловек». Последний «только и жаждет войны».

Итак, «государство существует по природе» и, как таковое, «предшествует каждому человеку», а последний, «оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим», «его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому»¹. Как видно, в решении главного мировоззренческого вопроса о соотношении мира и человека, общества и индивида Аристотель отдает приоритет миру, обществу, государству. Общество, государство суть первичные начала, «целостность», а отдельный человек есть вторичное или «часть», органично принадлежащая этой целостности. Созерцательный тип мировоззрения становится здесь предпосылкой, как говорят, тоталитарного решения вопроса об урегулировании конфликтов. Аналогичный подход можно видеть также у Платона, порой характеризуемого как первого социалистического мыслителя.

Альтернативный вариант разрабатывается с позиций активистского типа мировоззрения в период Нового времени, в частности, Т. Гоббсом. По Т. Гоббсу, все люди равны между собой «в отношении физических и умственных способностей». Но такое равенство не приводит к бесконфликтности и полной гармонии. Оно приводит к «естественному состоянию», в котором имеет место «война всех против всех». Ведь если два человека желают одной и той же вещи, но не могут владеть ею вдвоем, то они становятся врагами, стремясь погубить или покорить один другого. Чтобы универсальная вражда не привела к всеобщему конфликту и гибели человеческого сообщества, люди вынуждены, осознав всеобщность конфликта, заключить между собой Договор, продуктом

¹ Аристотель. Политика // Соч.: В 4 т. Т. 4 М., 1984. С. 378-379.

которого становится государство или государственное состояние общественной жизни, приходящее на смену естественному состоянию. Смысл существования государства состоит в создании условий для урегулирования конфликтов человеческого общежития¹. Государство есть общая власть всего народа, народонаселения, призванная поддерживать справедливые взаимоотношения между людьми. Государственная власть может быть сосредоточена в руках некоторой группы людей или даже у одного человека, но представляющего интересы всего человеческого сообщества. Так активистский тип мировоззрения становится основанием либерализма.

Таковы полярные подходы. Ни один из них не мог вполне утвердиться, полностью исключить другой. Индивидуализм дополняется формами сотрудничества, а коллективизм (соборность) предполагает личность, способную управлять привлеченными на свою сторону людьми. Это значит, что оба полярных подхода суть крайности, что, далее, возможен их «диалог» – вплоть до формирования нового, качественно отличного от них обоих подхода, основанного на идее их «дополнительности». Речь идет о «дополнительности» фундаментальных установок. Согласно одной, «отношения определяются через субстанции», согласно другой – «субстанции определяются через отношения»². Первую установку в чистом виде можно фиксировать на примере «иерархического персонализма» Н. О. Лосского, признающего первичность «субстанциального деятеля», вторая характерна марксизму, для которого человек в своей сущности есть совокупность всех общественных отношений.

Богатая событиями история XVIII-XIX веков дала новый материал для осмысления противоречий и конфликтов. Большое распространение, начиная со второй половины XIX века, получила марксистская интерпретация. Как выяснилось, специфика марксистской трактовки состоит в том, что в ее основу положена идея классовой борьбы как главной формы противоречия в человеческом общежитии. Классовые конфликты пронизывают всю историю

¹ Гоббс Т. Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Избр. соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 93-94.

² Хьюбнер К. Истина мифа. М.: Республика, 1996. С. 35.

человечества, принимая определенные формы на разных ее этапах. При капитализме противоречие приобрело форму борьбы между рабочим классом (трудом) и классом буржуазии (капиталом). Соответственно государство рассматривается не столько как представитель интересов всего данного сообщества (населения), сколько как «комитет» по управлению делами в интересах господствующего класса. Пролетарская, социалистическая революция виделась как ниспровергающая классовые формы государственной организации общества в интересах – в конечном счете – всех членов общества, в интересах «обобществляющегося человечества».

Понятно, что марксистская концепция теоретически обобщила *реальный* опыт истории. XIX век в Европе действительно прошел под знаком острой классовой борьбы, как это признают наиболее известные современные западные исследователи, например, Р. Дарендорф в работе «Класс и классовый конфликт в индустриальном обществе». Эта борьба принесла обновление истории на основе исторического раздвоения противоречия, преодоления катастроф антагонистического пути разрешением конфликтов посредством компромиссов. Рабочие Европы добились восьмичасового рабочего дня, создания системы трудового законодательства, запрещения детского труда, появления парламентских организаций, гарантирующих права и их претворения в жизнь. Под воздействием классовой борьбы, под влиянием рабочего класса, его профессиональных и политических организаций, с учетом «негативного» опыта истории стран социалистического лагеря государства принимали законы, свидетельствовавшие о том, что господствующий класс предпочел уступки, компромиссы коренным потрясениям и разрушениям. Благодаря этому европейское сообщество обрело большой опыт в разрешении конфликтов, выработало *культуру компромиссов* со стороны всех участников конфликтов, что стало основой обновляющегося общежития людей Европы.

§ 1. ОПЫТ США

Он важен с точки зрения исторического раздвоения противоречий, для

которых XIX век (особенно его начало) стал периодом яростного соперничества, конкуренции, проявления крайнего индивидуализма. В этот период возник «своеобразный психологический типаж американца, известный под названием *self-oriented personality*»¹ (Человека, который сделал себя сам). Не полагаясь на защиту закона, «ориентированный на себя человек», часто даже с оружием в руках, защищал свою жизнь, отстаивал свои права. Об этом времени ярко свидетельствуют герои Джека Лондона, Уильяма Фолкнера.

Что касается классового конфликта, то он трансформировался в середине XIX века в конфликт между Севером и Югом. Речь идет о борьбе феодальных и буржуазных установок, определяющих в этот период способ производства США. В итоге был сделан «выбор» в пользу капиталистического пути развития. Был обретен опыт насилия в разрешении противоречия. Он стал «отрицательным уроком» раздвоения «противоречий» и «конфликтов», *учтенным* последующими поколениями граждан США. Вместе со становлением бизнеса в прошлое уходила «культура» решения конфликтов «с помощью кольта», характерная «дикому Западу». *Self-oriented personality* «перерабатывалась» в *inter-oriented personality*, способную к диалогу, общению, компромиссу.

Развертывание противоречий, решение конфликтов человеческого общежития происходило не только на уровне общенационального (общегосударственного), но и местного законодательства. Произошло своеобразное понижение «степени общности» конфликтов и их решения – с уровня «общество-личность» (Аристотель и Т. Гоббс) через уровень «общество-класс-личность» (марксизм) к уровню индивида, личности. Эту тенденцию можно обозначить как повышение ценности и значимости каждой личности. Она противоположна тенденции подчинения личности общему порядку, интересу сохранения целостности общества, безусловного приоритета общественного интереса над личным. На всех трех уровнях «степени общности» конфликты имели свои особенности развития и урегулирования.

¹ Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. М., 1995. С. 29.

Как пример этому – «новый курс» Ф.Д. Рузвельта, который ограничил интересы монополий *во имя интересов всей нации*, с одной стороны, и *интересов каждого гражданина*, с другой стороны, в новой культуре разрешения конфликтов с помощью социальной психологии «человеческих отношений» Элтона Мейо, подчеркивавшего самостоятельное значение психологического компонента в организации процесса производства. Оказалось, что работник – это человек и гражданин, а не просто «функция» производственно-технического процесса (не просто «человеческий фактор», как было принято говорить в СССР, орудие, средство, как о нем говорит истеблишмент современной России). Эти изменения нашли отражение в книгах Л.Уайта «Человек организации»¹ и Д. Рисмена «Толпа одиноких»².

В итоге в США сложилась определенная культура разрешения конфликтов и каждый американец воспитывает(л)ся на основе этой культуры. Она предполагает признание того, что конфликты существуют, что они правомерны, а избежать их невозможно, поскольку всякий индивид имеет свои собственные интересы, которые он может отстаивать; неумение решать конфликты способно нанести людям, в них участвующим, больший ущерб, чем тот выигрыш, который можно было бы получить, пытаясь решить его насилием, отстаивая только свои интересы; наилучший способ защитить свои интересы есть открытый переговорный процесс с теми, от кого зависит возможность реализации этих интересов, ибо другие люди тоже обладают своими интересами, и они будут отстаивать их с не меньшими усилиями, если дело доходит до угрозы ущемления последних; следует искать такой вариант, при котором ни одна из сторон не будет односторонне ущемлена.

Рыночные отношения стали примером подобной переговорной практики. Это отношения договора и сделки, где идет «прикидка» возможных выгод и потерь. При соблюдении определенных правил рынка, торга, купли-продажи, сделки в выигрыше оказываются обе стороны, а при их нарушении выигрывает

¹Терешкович П.В. Уайт Л.Э.//Новейший философский словарь. Минск: изд-во В.Н. Скакун, 1999. С. 736.

²Risman D., Glaser N., Danney R. Lonely crowd. The study of american character. New York, 1950.

одна сторона, но такой выигрыш краткосрочен. Другим «примером» конфликтности, соревновательности, сопоставления интересов – в борьбе за власть и участие в ней – является демократия. Конфликтная сущность демократии проявляет себя уже в ее интерпретациях, где сопрягаются «гамильтоновская» (элитарная) и «джефферсоновская» (популистская) трактовка демократии¹.

§ 2. ЭВОЛЮЦИЯ ПРОТИВОРЕЧИЙ И КОНФЛИКТОВ В РОССИИ

Она обладает ярко выраженной спецификой. При всех нынешних разговорах о «соборности» народа, которые возвращают нас к традиции русской философии «серебряного века», достичь бесконфликтной жизни, которая «есть полная свобода составных частей в совершенном единстве целого»², сегодня не удастся так же, как и в первой половине XIX века. Бесконфликтное человеческое общежитие по-прежнему остается голой «идеей» или «долженствованием» гармонизации взаимоотношений благ личности и благ общества. Этот идеал «соборности» упорно не претворяется в жизни России.

Он не воплощается потому, можно думать, что идея «соборности» настраивает на *изъятие* конфликтов. Она «не разрешает» конфликтов, запрещает их, не отменяя их в реальной жизни. Во-первых, идея «соборности» стремится исключить конфликты из жизни, закрывая глаза на их существование, во-вторых, она не пронизана культурой (умением) преодолевать конфликты, что называется, цивилизованными способами. В этом заключается *антиконфликтность* «соборного» подхода.

Русские философы, как правило, противопоставляют друг другу конфликт и совершенство, считают конфликт чем-то полностью несовершенным, значит, не имеющим прав на существование. «Идеей вообще мы называем то, что само по себе достойно быть. Безусловно говоря, достойно бытия только

¹ Oberschall A. Social conflict and social movements. N.-Y., 1973. P. 35-36

² Соловьев Вл. С. Красота в природе: // Соловьев Вл. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 361.

всесовершенное или абсолютное существо, вполне свободное от всяких ограничений и недостатков. *Частные* или ограниченные существования, сами по себе не имеющие идеального или достойного бытия, становятся ему *причастны* через свое отношение к абсолютному во всемирном процессе, который и есть постепенное воплощение его идей. Частное бытие идеально или достойно, лишь поскольку оно не отрицает всеобщего, а дает ему место в себе, и точно так же общее идеально или достойно в той мере, в какой оно дает место в себе частному»¹. Отсюда легко выводится уже формальное определение идеи или достойного как бесконфликтного вида бытия, выступающего под именем гармонии, всесовершенства.

Однако слова о том, что соборность, всеединство не исключают личной свободы и ответственности – без представлений о конкретных гарантиях и способах реализации свободы и ответственности – в действительности оказываются «лишь благой декларацией»². Ведь акцент при характеристике «достойного» или «бесконфликтного» вида бытия, т. е. идеи, русская философская мысль делает не на «составных частях», а на «единстве целого»³. Практика реализации «полной свободы составных частей» в «единстве целого» русской философской мыслью не прояснена. По словам Г. Шпета, «хитро не собор со всеми держать, а себя найти помимо собора и в самом соборе»; без этого личность «распускается как кусок масла на сковородке»⁴.

Уже опыт Гегеля показал, что когда человек как частное бытие дает в себе место всеобщему, превращаясь во вместилище «всеобщего», то это приводит к «растворению» своей особенности⁵. Это свидетельствует о том, что идее соборности недостает программы ее претворения в жизнь. Россия нуждается в поиске новых аргументов, аргументов, в основе которых – признание конфликтов и требование выработки культуры, цивилизованного способа их решения, исключая насилия, характерного для антагонисти-

¹ Соловьев Вл.С. Ук. соч. С. 361.

² Тульчинский Г.Л. Об одной ошибке русской философии // Вопросы философии. 1995, № 3. С. 88.

³ Тульчинский Г.Л. Об одной ошибке русской философии // Вопросы философии. 1995, № 3. С. 361.

⁴ Шпет Г.Г. Сознание и его собственник // Статьи по философии и психологии. М., 1916. С. 209-210.

⁵ Киссель М.А. Гегель и современный мир. Л.: Изд-во ЛГУ, 1982. С. 10-12.

ческих противоречий, вытесняющего его культурой компромиссов конфликтующих сторон. Это означает изменение характера «отрицания реальности». Оно не должно быть «отрицанием» с позиций абсолюта, мистики полного совершенства. Место абсолютного отрицания занимает отрицание относительное, сохраняющее конфликтность и ее участников.

В России XIX-XXI столетий насилие было и остается ведущим способом решения конфликтов, а общество «расколотым» (крестьянская и дворянская культура, образ человеческого общежития первой половины и середины XIX века, деспотизм самодержавия и пробуждающаяся деятельность, «самодеятельность» граждан рубежа XIX-XX веков, современные «новые русские», «олигархи» и «новые бедные»). В свое время данное обстоятельство стало одной из причин переноса марксизма на почву Российской истории, сегодня оно является препятствием утверждения демократии и рыночных отношений в их более или менее цивилизованном виде. В российском национальном сознании недостает терпимости, понимания точки зрения противоположной стороны, участвующей в конфликте, мало места для игровой, посреднической деятельности. В России замечается крайняя идеологизированность конфликта. В конце XIX века это выражалось в воспевании революционного насилия, в XXI – проклятий в адрес революции. Недостает «промежуточных» вариантов, диалога, игры противоположных подходов, что вело бы к поискам компромиссов.

Христианская религиозная и философская мысль искала и до сих пор ищет, к сожалению, бесконфликтных общественных отношений, усматривая в конфликтах и компромиссных решениях конфликтов ереси, отклонения от православной идеи.

В революционных концепциях конфликт рассматривался в аспекте отношений эксплуатации, личной зависимости, в форме классовой борьбы. Известно, что учение о классовой борьбе на почве истории России обогатилось теорией трех форм борьбы: политической, экономической и идеологической. Эта теория сыграла в истории России XX века огромную мобилизующую роль.

В контексте этой истории родились формулы типа: «кто не с нами, тот против нас», «если враг не сдастся, его уничтожают»¹. Они есть предпосылки и, одновременно, последствия превращения в гражданскую войну революции 1917 года, формирования в стране тоталитарного политического режима. Что касается либеральных концепций, то они в России распространения не получили (не получают широкого распространения и сегодня, хотя их пытаются навязать либералы), как и идеи о непротивлении злу силой, насилием (толстовство). Злоба и ненависть, которые вобрали в себя «целые века взаимного отчуждения, господства и подчинения, принуждения и насилия, борьбы против этого насилия, выразившейся в истории российских бунтов или крестьянских войн» оказались «сконцентрированными на очень узком поле политического пространства, где почти каждое действие усугубляло это чувство взаимной неприязни и ненависти»².

Даже гражданская война прошлого века *не исчерпала* эту ненависть, что видно на возникновении и утверждении образа «врага народа». Человек как личность воспринимался властью преимущественно лишь как материал истории, ее «человеческий фактор», как говорили еще в 80-е годы XX века. Личные судьбы были как бы помехой на пути свершения «общего дела» революционных преобразований всемирно-исторического масштаба. Конфликты на иных уровнях «степени общности» как бы не имели самостоятельного значения. Они воспринимались, скорее, как пережитки прошлого, как момент чуждой (классовой) среды. Согласно господствовавшей государственной идеологии, игравшей роль установки, советское общество имело бесконфликтный характер, провозглашалось «единство народа». Но официальная идеология была способом контроля, инструментом стабильности режима власти, господствующие круги которой навязывали людям мысль об обществе как рационально организованном целом, которое знает каково оно, в каком направлении движется. Во взаимоотношении общества и личности

¹ Похоже, что их взяли на вооружение сегодняшние политики и политтехнологи.

² Здравомыслов А.Г. Социология конфликта. М., 1995. 34.

просматривался явный приоритет общества и государства над «личностью из (простого) народа». В то же время для элиты оно выступало своего рода средством его господства. Вместо коэволюционного мировоззрения мы имели дело с «контаминацией» созерцательного и активистского типов мироотношения¹.

Эти особенности в значительной мере сохраняются и в современной России, изменив форму своего проявления, ассимилировав нынешнее общественное устройство, что сказывается на качестве современной «демократии». Противоречие между «популизмом» и «элитарностью» в политической сфере не решено сколько-нибудь удовлетворительным образом, что исключает формирование мощного среднего класса, который самим фактом существования свидетельствовал бы о преодолении «раскола» общества на враждующие группы, прибегающие к услугам насилия в разрешении конфликтов. Такой раскол в обществе обнаруживается в виде конфронтации при решении всех наиболее жгучих проблем человеческого общежития, включая вопрос о перспективах развития страны. Конфликты стали очевидным фактором жизнедеятельности, тканью всей нашей, вплоть до распространения коррупции в нашей жизни. Никто не сомневается в том, что от способов их решения зависит ход событий в России. Судьба России во многом теперь зависит от того, останется или нет насилие основным методом решения конфликтов, предпочтут ли люди путь компромиссов, сознательного соединения противоположностей и «примирения». Не случайно, до сих пор большое внимание уделяется вопросу об общественном согласии (консенсусе) различных социально-политических сил (есть партия «Единая Россия», но нет *единой* России, *единства* в России), которые должны отказаться от способов силового давления, «нажима» в достижении преследуемых ими целей. Правда, никто в достаточной мере не знает того, как это делать, какими надлежит быть компромиссам, чтобы одна сторона не диктовала другой своих правил игры, чтобы достичь подлинной «демократизации» и «социализации» жизни. По-

¹ Восленский М. Номенклатура. М.: Захаров, 2005.

прежнему силен заряд гражданского противостояния (войны), и это латентное состояние в принципе может перейти в открытые формы гражданского противостояния.

Это состояние сказывается в трактовках собственности, взаимоотношении частной и общественной собственности. Многие современные энциклопедии и словари не включают собственность в перечень эксплицируемых терминов. «Краткая философская энциклопедия»¹, подготовленная на материалах словарей Германии, США и Англии и претендующая, как сказано в ее аннотации, «дать непредвзятую картину философии от времен античности до наших дней» освещает вопрос о собственности в статье «Социализм» с позиций уничтожения концепций общественной собственности в пользу частной. Напротив, противники частной собственности отдают приоритет общественной форме собственности. В целом ситуация типична. Часто противоположности соединяют путем подчинения, редукции одной противоположности к другой. Примеры этого явления широко известны философии в самых разных обличиях: идет ли речь о сенсуализме и рационализме, о соотношении необходимости и свободе, части и целого, общем и единичном и т.д. Похоже, что и в случае с формами собственности мы имеем дело с засильем редукционистского сведения – возвышения одной формы за счет принижения другой. Причем такое возвышение/принижение есть не плод фантазии теоретиков, но и важный факт реальной жизни людей.

Под собственностью принято понимать способ присвоения людьми предметов производительного и непроизводительного потребления. Этот способ указывает на вещь, сам не будучи *объектом* присвоения. Речь идет о *материальном отношении между людьми по поводу вещи*, которое выражается в нормах права, морали, обычая и т.п. С появлением специализированного производства, экономической организации общества собственность обуславливает собой способ присвоения людьми производимой продукции, становится внутренней основой всей совокупности производственных

¹ Краткая философская энциклопедия. М.: Прогресс, 1994. С. 427-428.

отношений и, следовательно, всей экономики, экономического базиса общества, экономической общественной «формации». Это обстоятельство свидетельствует о болезненности проблемы собственности и ее форм, их соотношения, о ее онтологическом и аксиологическом значении, поскольку она «задевает» потребности и интересы людей.

Как говорилось, изобретение частной собственности и эксплуатации одних людей другими позволило обществу ускорить процесс своего развития. Но оно приобрело характер неравномерного развития людей, возникших социальных групп и классов. Можно утверждать, что общество в своем развитии *уже* «использовало» именно ресурс неравномерного развития, когда одни люди получили «досуг» и возможность заниматься видами деятельности, без которых было бы невозможным ускоренное развитие общества в целом. Но это развитие осуществлялось за счет исключения развития аналогичных способностей у других людей, которые должны были обеспечивать деятельность иных групп и классов. Практически все *русские* мыслители *положительно* оценивали частную собственность, обеспечившую им возможность реализовать свои способности, необходимые для всего общественного развития с момента изобретения частной собственности и эксплуатации. Но рано или поздно исключение возможности для большинства людей реализовывать свои способности становится причиной торможения темпов развития, что ставит в повестку дня вопрос об отказе от господства частной собственности. Сегодня частная собственность стала гирей, которая грозит утопить в океан небытия все общество¹. Требуется использовать более широкий ресурс потенциальных способностей всех своих членов.

Возникновение экономического общества совпадает с началом частной собственности и с появлением достаточно развитых рыночных отношений. Осмысление этого обстоятельства общество получило в теории Адама Смита в период капитализма. До этого можно говорить о спонтанном развитии

¹Зиновьев, А.А. «Главное мировое зло – это частная собственность» // Экономическая и философская газета. 2006. №7(59). с. 8.

экономики с господством частной собственности, управляемой «невидимой рукой» рынка, движущей силой которого выступал индивидуальный (частный) эгоизм. Такое индивидуальное действие субъективно, а объективное есть результат экономического взаимодействия индивидов. Субъективное в его внутренне органичном взаимодействии и противодействии объективируется как результат, не зависящий от воли и сознания взаимодействующих субъектов экономических отношений. Сложившаяся система последних выступает как объективная сила, детерминирующая субъективные действия индивидов, обеспечивающая равновесие экономической системы общественной формации. Направленность движения складывается здесь объективно в качестве равнодействующей индивидуальных сил (Ф. Энгельс). На единичном уровне субъективное действие неспособно к объективации. Это – ступень свободной конкуренции и рационального частного эгоизма.

Во второй половине XIX столетия развитие общества на основе указанной формы собственности оказалось в кризисе хаотизации и потрясений. Выход был найден путем перехода к новому типу соотношения субъективного и объективного и, следовательно, изменения сочетания частного и общественного элементов в собственности. К субъективным действиям индивидов добавилось частное действие монополии, единичные действия которой явили способность выступить детерминантов объективного условия поведения индивидов. Это значит, что происходит объективирование субъективного и на интегральном, и на единичном уровне. Частный эгоизм монополии обнаруживает свой приоритет над эгоизмом индивида, изменяется взаимоотношение моментов частного и общественного в форме собственности.

Действие монополии подрывало равновесие, приводило к явлениям перепроизводства, инфляции, к безработице. Появление монополии есть ослабление объективной власти рынка, по крайней мере, в каком-то звене экономики. Востребованной становится некая регулирующая сила, которая была бы мощнее монополии. Ею становится национальное государство. В результате экономика вступает в период нового соотношения объективного и

субъективного, общественной и частной собственности. Оно и сложилось на рубеже XIX-XX веков, получив амбивалентное выражение. Во-первых, появляется экономика с нерыночным государственным управлением, ориентированным на устранение частной собственности, капитализма и рынка. Она реализуется в странах «реального социализма» как пострыночное и посткапиталистическое экономическое развитие. Во-вторых, в большинстве стран мира продолжает доминировать рыночная экономика с частной собственностью.

Однако кризис свободной конкуренции не исчез, породив явление Великой депрессии 1929-1933 годов, заставив искать пути выхода в кейнсианском регулировании рыночной экономики государством, что усилило общественные элементы в западной форме собственности. Кейнсианский подход базируется на согласовании индивидуального эгоизма и национальной рациональности в форме собственности. Его первоначальным проявлением был, как известно, «новый курс» Ф. Рузвельта, аналогичная практика других государств, в которых рынок как символ частной собственности стал больше подвластным интересам государства. Это привело к появлению макроэкономики наряду с микроэкономикой. И на Западе, и на Востоке более полувека действие в интересах национального государства и его результат стали порогом субъективных действий низших уровней общности. Общественный элемент в форме национальной рациональности становится неотъемлемой чертой собственности, способствует обобществлению людей планеты. Вместе с тем нарастают проблемы и противоречия, не укладывающиеся в границы национальной составляющей собственности. Соотношение субъективного и объективного, общественного и частного в собственности приобретают новое содержание. Наступает новый и еще более масштабный кризисный процесс, требующий разрешения путем изменения соотношения моментов частного и общественного в собственности и ее формах XXI столетия.

Этот процесс связан, как известно, с возросшим воздействием человека

на природу и общество. Человечество вступило в эпоху глобализации, где общественное содержание форм собственности поднимается на более высокий уровень по сравнению с уровнем национальных государств. Нужен переход к общепланетарной рациональности, ибо мы живем в условиях складывания единой человеческой цивилизации в масштабах всей Земли, который не должен и не может быть, под угрозой гибели всего человечества, подмят интересами США, блока держав или транснациональных корпораций. «Надо ведь прямо смотреть правде в глаза, – писал академик В.П. Мишин в 1997, – человечество полным ходом идет к своей гибели. И если оно не образумится, XXI век может стать последним для него». На этот уровень всеобщности ныне перенесены важнейшие проблемы урегулирования в формах собственности ее частных и общественных элементов.

Он качественно отличается от всех предыдущих уровней общности. Здесь заканчивается господство стихийного развития общества и начинается сознательная деятельность обобществляющегося человечества. Другое дело, что процесс обобществления идет трудно, сталкивается с препятствиями со стороны господства частной собственности и ее носителей. Сознание и воля людей становятся все более важным фактором, прорывающимся время от времени туда, где *делается* бытие. Они перестают быть только следствием объективного процесса развития. Такой процесс не есть субъект, который ставил бы цели и сознательно добивался их реализации.

Современность имеет характер переходного периода, носит выраженный кентаврообразный характер сочетания развития и деятельности как целеполагающего процесса в отличие от стихийного развития, что не может не сказываться на особенностях сочетания элементов частного и общественного в формах собственности. Человечество ищет новые подходы к соотношению объективного и субъективного – такого, где, как в мифические времена, то и другое не только не противопоставляли друг другу, но даже и не различали их одно от другого. Оно ищет пути уничтожения *чрезмерной* борьбы обоих начал, что возможно с опорой на принцип мировоззренческой рациональности в

соответствии с моделью обобщенного мироотношения как суперпозиции созерцательного, активистского и коэволюционного отношения человека с миром. Но человечество пока не преодолело противоречие обеих тенденций, что находит выражение в наличии двух подходов в экономической сфере общества.

Согласно одному подходу, экономика захватывает все новые области общественной жизни, экстраполируя «рациональный эгоизм» частной собственности на внеэкономические отношения людей (семейные, преступления и т.п.). Согласно этому Г.С. Беккер, возвышает «экономизм» на уровень всеобщности: «Все человеческое поведение характеризуется тем, что участники максимизируют полезность при стабильном наборе предпочтений и накапливает оптимальные объемы информации и других ресурсов на множестве разнообразных рынков». Согласно «институционалистам» Т. Веблену, Дж. Гэлбрейту и др, сфера экономики сокращается под воздействием внеэкономических факторов – национальных, духовных и других. Получается, что экономика становится неэкономической, а вес частной собственности уменьшается.

Примечательно, что в обоих случаях дает о себе знать, во-первых, глобализация субъективного фактора, хотя и в противоположных формах, во-вторых, двойственность производства, ибо обнаруживается несовпадение его с рыночной экономикой, означающей, что принцип индивидуального эгоизма как краеугольный камень частной собственности обнаруживает свой уязвимый характер. Его следствием выступает, например, расточительство природных ресурсов в странах с развитой экономикой или поляризация обществ богатства и общества нищеты.

В России «Сегодня уже нет внеэкономической деятельности. Чтобы вы ни предложили, возникнет вопрос: сколько это стоит (и не дешевле ли это у соседей?). Высокая (и, можно сказать, жесткая) соревновательность характеризует и экономическую, и политическую жизнь, где многочисленные лидеры (чего или кого? – М.П.) добиваются власти, используя неведомые нам

ранее технологии»¹. Уязвимость этой односторонности вполне проявила себя в пореформенной России чрезмерно затянувшимся кризисом, который может завершиться гибелью государства вместо обещанных благотворных перемен. Эти и подобные явления задают потребность в социальной ориентации, которая распространялась бы и на рынок, и на его регулирование.

Развертывающиеся процессы напоминают проблемы соотношения интернализма и экстернализма в научном познании. Они затрагивают существо бытия и его понимания. Бытие отчетливо предстает как противоречивая связь или связность объективного и субъективного. Противоречие есть единство противоположностей, в качестве которых выступают антагонизм, борьба противоположностей и/или их единство, коэволюция.

Ныне отчетливо видны изменения связей экономики с другими сферами общественной жизни, повышение удельного веса внеэкономических факторов в динамике экономики и присущих ей форм собственности. Так, при Р. Рейгане в США ДАРПА, главная исследовательская структура Пентагона, явно занималась тем, что *нарушала* принципы рынка, активно занимаясь внедрением в различные области новых технологий, которые передавала нарождающимся отраслям промышленности. Спрашивается, почему бы России не воспользоваться таким опытом, уйдя от сырьевого монопроизводства, тем более, что ресурсы для этого в Стабфонде имелись и имеются, но Правительство не знает толком, что с ними делать.

В передовых странах мира сегодня значительно возрастают вложения в социальную сферу, которые опережают капиталовложения в сферу материального производства, ведущие к исчезновению четкой демаркации между так называемым необходимым и свободным временем, с различием которых связано понятие частной собственности. Меняются представления о богатстве общества и его критериях. Так, ООН считает, что доля валового продукта на душу населения уже не отражает уровень развития и

¹ Стронгин Р.Г. Образование – шаг в будущее//Естественнонаучное и гуманитарное знание в цифровой век. Нижний Новгород: Изд-во ННГУ, 2001. С. 7.

конкурентоспособности той или иной страны. Как новый показатель введен «индекс общественного развития», в который экономический показатель входит наряду с внеэкономическими. В их число включают показатели экологии, грамотности, продолжительности жизни. Для мыслящих людей становится все труднее признавать обоснованными традиционные альтернативы: планирование и свободный рынок, регулирование и свободную конкуренцию и т.п. Выбор здесь не столь прост и не бесспорен. Все чаще высказывается мысль о том, чтобы «добиться такого сочетания капитализма и социализма, которое обеспечит жизнеспособность и надлежащую эффективность экономике данной страны в рамках ее историко-культурных ценностей»¹. Важность социалистических элементов признает Дж Сорос, предостерегающий от абсолютизации противоположности капитализма и социализма.

Ведь если признавать социализм выходом в виртуальную реальность, на чем фактически настаивали реформаторы России, то и «капитализм по-русски» является таковым. И на этой «почве» можно искать новые пути. Ведь признавал же Е.Т. Гайдар, что капитализм спасла от гибели в XX в. именно «прививка марксизма», которая привела к его *внутренней* революции, мутации, побудившей к компромиссу им(ею)ущих в пользу неим(ею)ущих, чтобы «имеющие» не потеряли все свое богатство в результате социалистической революции. Такую «прививку социализма» капитализму предложил еще в 1899 г. Эдуард Бернштейн, противопоставив социалистической революции «социализацию». Очевидно, что объективно, с точки зрения общества, интересы всего общества выше интересов той или иной его части, и в интересах сохранения и дальнейшего развития общества вполне правомерно сосуществование этих противоположных «начал». В настоящее время их использует – как метод своего развития – КНР.

Аналогична практика других государств, в которых рынок, этот символ частной собственности, стал больше подвластным интересам государства. В

¹ Макконелл К.Р., Брю С.Л. Экономикс: Принципы, проблемы и политика: В 2 т. Т. 1. М.: Инфра-М, 1992. С. 16.

современной литературе весьма часто высказывается мысль «добиться такого сочетания капитализма и социализма, которое обеспечит жизнеспособность и надлежащую эффективность экономике данной страны в рамках ее историко-культурных ценностей»¹. В том же ключе «социализации» предложил концепцию «сбережения народа» в России А.И. Солженицын.

В конце концов, ведь можно соединять оба начала не «на равных», а с учетом «подвижной иерархии», в двух противоположных «редукционистских» формах: страна капиталистическая делает себе «прививку социализации», социалистическая – «капитализации» (например, обосновывая необходимостью большей эффективности) и как паллиативную, временную меру. Пусть история рассудит в будущем, кто же прав. Но эта мера явно помогает снижать тяготы человеческой жизни, преодолевать современные *крайности*.

В замешательство приводит политика России, которая держит курс на капитализм ушедших веков, тогда как современный капитализм далек от признания своей самодостаточности. Проблемы социальной ориентированности в России, их масштабы, характер и содержание вызывают больше вопросов, чем являются действительными ответами на вызовы времени. О том же свидетельствует и состояние массового сознания людей.

Как видно, история чревата острыми противоречиями между человеком, социальными группами, классами и обществом в целом, что находит свое выражение в самых различных формах соотношения в собственности моментов частного и общего. Как известно, никакое явление не обладает только частными, специфическими свойствами, как не обладает оно исключительно общими свойствами. Всякое явление представляет собой то или иное единство общего, особенного и единичного. Не является здесь исключением и собственность, в которой в ходе развития, начиная с возникновения эксплуататорского общества, господствует частная форма, эволюционирующая от рабовладения через феодализм к капитализму. Однако ныне ее господство уже не исключает полностью общественной формы в собственности, поскольку

¹ Там же. С. 16.

важнейшим объективным параметром развития человеческого общества является повышение роли человека, закон возвышения свободы, потребностей и способностей человека, закон изменения соотношения субъективного и объективного в экономическом развитии общества.

Для пояснения диалектики частной и общественной форм собственности можно сослаться на диалектику абсолютной и относительной истины, согласно которой истина не может быть исключительно абсолютной, как не может она быть только относительной; истина одновременно есть и абсолютная, и относительная. Так же и собственность несет в себе черты частной и общественной, которые в зависимости от конкретно-исторических обстоятельств варьируются в самых различных сочетаниях, требующих соответствующего анализа. Касаясь понимания собственности, следует отметить, что сущностным признаком *объекта* является признак *принадлежности*, а понятие собственности указывает на принадлежность объекта субъекту – отдельным индивидам, группам и более широким общностям вплоть до человечества. В таком случае можно говорить о собственности как об объекте принадлежности, которым владеют и который используют. Владение есть частичное обладание. Использование и владение производны от собственности, есть ее атрибуты, которые определяют собственность, но не они определяют ее функционирование. Собственность есть принадлежность, а потому она фундаментальнее, например, чем правовые нормы и отношения. Она возникает вместе с человеческим обществом, где вообще отсутствует право, как таковое, а существуют родоплеменные отношения.

Под частной собственностью понимается такая связь субъекта с объектом, где субъект как носитель собственности осуществляет правомочия по присвоению и распоряжению принадлежащим ему предметом собственности независимо от других экономических субъектов. Такому субъекту собственности прочие субъекты противостоят как несобственники. В таком случае под общественной собственностью логично понимать отношения, когда

правомочия собственника по присвоению и отчуждению объекта принадлежности осуществляют не один, а несколько экономических собственников. Но это требует уточнения; ведь возможно, чтобы присвоение/отчуждение объекта принадлежности (собственности) осуществлялось многими субъектами, но оставалось по сути своей частной собственностью. Речь идет о том, что частная собственность и общественная собственность существуют как единство противоположностей.

Сторонники частной собственности отрицают или принижают роль общественной собственности, особенно на самые важные средства производства. Этот подход и представлен в статье о социализме в упомянутой «Краткой философской энциклопедии». Их противники занимают аналогичную противоположно ориентированную позицию, полагая, что противоречие должно завершиться уничтожением частной собственности. Вполне возможно толкование собственности, которое исходит из признания обоих базисных видов собственности, как, например, всякое явление рассматривается в виде единства общего и единичного или необходимости и случайности. Другое дело, что в человеческой истории, в разные эпохи, один из этих функциональных моментов играл доминирующую, а другой, напротив, подчиненную роль. Например, «общая собственность в виде родоплеменной господствовала на протяжении сотен тысяч лет человеческой эволюции, частная – в рамках классово-антагонистического общества. Однако детерминирующая сила одного из видов собственности никогда не приводит к полному уничтожению противоположного ее вида»¹. Так, отношения общности в условиях первобытного общества ограничиваются родоплеменными пределами. По отношению же ко всем иным человеческим общностям их территория, скарб и т.п. имеет не общий, а частный характер, что позволяет говорить лишь о коллективной первобытной собственности, образующей скорее уровень *особенного* в сравнении с частной и общественной собственностью.

¹ Булычев И.И. Собственность как философская категория: ее сущность, атрибуты и структура//Вестник Тамбовского ун-та. Серия: Гуманитарные науки. Вып. 2. 1999. С. 46.

Превалирование одного момента в собственности не означает отсутствие другого, но об их *сосуществовании* в тех или иных «пропорциях» с соответствующим удельным весом разнообразных субъектов – отдельной личности, человеческой общности, государства и т.д. При господстве частной собственности признаки общественной собственности несет собственность государственная, поскольку она призвана обслуживать потребности и интересы всех членов государства.

Мыслимо и более радикальное решение вопроса по сравнению с классической схемой взаимоотношения «буржуа» и «пролетарий», с которой столкнулся К. Маркс, исследовал эту форму взаимоотношения, сделав свои радикальные выводы. В настоящее время работодатель, собственник все еще отчуждает продукт труда, созданный трудящимся, продающим как товар свою наемную силу, за что получает зарплату от работодателя. Здесь продолжают действия отношения неравенства, отношения господства и подчинения. Мыслим и другой тип взаимоотношения, где обе стороны не признают больше такие отношения нормой, не признают право на отчуждение от трудящегося созданного им результата труда.

Созданное «произведение», продукт трудовой деятельности остается собственностью того, кто его создал, оно может и должно быть приобретено собственником средств производства *на рыночных основаниях* (спрос и предложение) – при условии, что трудящийся оплачивает «услуги» за использование в процессе своего труда оборудования и других «средств производства», которыми он воспользовался, его владельцу, поскольку без такого использования невозможна производительная деятельность трудящегося. Это радикально изменило бы характер взаимоотношений между ними в сторону преодоления отношений господства и подчинения, в сторону демократизации и норм рынка, в сторону компромиссов.

Для современного этапа истории России представления о «контаминации» в собственности начал частного и общественного особенно востребованы, но именно этой сочлененности как раз и не хватает, что

порождает чрезмерную напряженность гражданского противостояния, готового перейти из латентного состояния в «горячее состояние» гражданской войны в стране. Не случайно, подавляющее большинство общества до сих пор не признает итогов приватизации в нашей стране, положительно оценивает нормы жизни в СССР. Она держится на решениях президента, заявлявшего, что «итоги приватизации пересмотру не подлежат». Но этот вопрос находится в компетенции не чиновника, пусть и самого высшего уровня, а всего народа. Он должен быть решен всенародным референдумом. Если признать его относящимся к компетенции президента, то при смене действующего президента другим лицом сохранится тот же принцип «в компетенции президента», и, значит, сохраняется «неокончателность» решения вопроса о приватизации. Ее итоги могут быть пересмотрены, ибо вопрос все еще отдан «на откуп» Президенту. Лишь будучи решен всем народом (например, в ходе референдума, как это предусматривает Конституция РФ), ответ на вопрос об итогах приватизации не может быть пересмотрен и Президентом, поскольку тот призван исполнять волю всего народа, которая может и должна быть выражена на всеобщем референдуме. Ныне действующий принцип отчуждения решения коренных вопросов у народа сохраняет в стране нестабильность, как и закрытость, недемократичность всей социальной организации людей в общество, что является отличительной чертой современной «демократии» в России.

Раздел 4.

БЫТИЕ-КАК-ПРОЦЕСС: СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА

Глава 13.

СОЦИАЛЬНОСТЬ И ЕЕ НЕГАЦИЯ: НА ПРИМЕРЕ МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКОЙ МЕТАМОРФОЗЫ Н.В. ГОГОЛЯ

Обращаясь к «истории Н.В. Гоголя», мы не уходим от современности. Такое обращение позволяет раскрыть общие и специфические черты взаимоотношения религии и общества, характерные для прошлого и настоящего, что в свою очередь раскрывает нам возможности и границы религиозной деятельности делу социального служения и патриотического воспитания в современной России, раскрыть тающиеся здесь проблемы. Тем более, что речь идет об опыте выдающегося художника и мыслителя России.

Мы обратимся к истории радикального изменения в мировоззрении Н.В. Гоголя последнего периода его жизнедеятельности, которое сегодня расценивается как духовное восхождение. Метаморфоза началась статьей об «Одиссее» в «Современнике». Статья была парадоксальной, огорчившей многих почитателей его таланта социального художника. *Читатели обнаружили в ней указание о необходимости «взгляда на жизнь» с позиций «христианина», который предлагалось сделать «всеобщим и народным».* По отношению к прежнему, *социальному* взгляду он был *презирающим его и углубленным в православие*¹. Второе издание «Мертвых душ», в Предисловии, выразило именно этот мировоззренческий перелом. Он был описан и оценен В.Г. Белинским. Последний возмутился попыткой художника «скрепить» свою мысль с социальной средой самодержавно-крепостнической системы России, защитником которой выступил теперь Н.В. Гоголь, с процессами деградации России: тот «под покровом религии и защитой кнута проповедует ложь и

¹ Н.В. Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями // <http://modern.lib.ru>. В дальнейшем в тексте цитируется данный источник.

безнравственность, как истину и добродетель». А ведь он – *великий* писатель России, известный своими произведениями как ее «надежда, честь, слава, один из великих вождей ее на пути сознания, развития, прогресса»¹. Замечу, что за прочтение этого «Письма» и передачу его для копирования Ф.М. Достоевский был приговорен к смертной казни, замененной каторжными работами; так обнаруживала себя социальность мысли и ее разнонаправленность. На письмо В.Г. Белинского отреагировала «система» и ее противники, распространявшие письмо по стране в тысячах «списков». И.С. Аксаков писал, что нет ни одного учителя гимназии в губернских городах, которые бы не знали наизусть письма к Гоголю, что имя В.Г. Белинского известно всякому жаждущему свежего воздуха среди болота провинциальной жизни.

В основе духовного перерождения Н.В. Гоголя находятся экзистенциальные обстоятельства его личной жизни. В 1840 г. его поразила болезнь и «чудесное исцеление». В начале «Выбранных мест из переписки с друзьями» он пишет: «Я был тяжело болен; смерть была уже близка». В связи с исцелением Н.В. Гоголь уверовал, что его жизнь «нужна». Нельзя смешивать Н.В. Гоголя последнего периода жизни (1840-1852) с тем молодым человеком, подметил П.В. Анненков, который начинал жизнь в Петербурге: они принадлежали «двум различным мирам», их разделяет настоящий «переворот в его существовании». Н.В. Гоголь признавал, что он «теперь больше годится для монастыря, чем для жизни светской», пытаясь *влести* свой художественный талант в новый экзистенциальный «контекст». Продолжение литературного труда он отныне не мыслил без «предварительного обновления души», без подчинения искусства религии, которую оно призвано *обслуживать*².

¹Белинский В.Г. Письмо к Н.В. Гоголю. 3 июля, 1847//Белинский Н.В. Избр. филос. произв. Т. 2. М., 1948. С. 512.

² См., например, главу XIV «О театре», где прямо утверждается, что театр есть «ступень к христианству», что он должен учить людей не выступать «из пределов своей должности», как это делал гоголевский Хлестаков, что привело «к слишком многим печальным последствиям» «односторонности», чему и противостоит «христианское смирение». В главе X «О лиризме наших поэтов» Н.В. Гоголь называет его «близким к библейскому», указывая на любовь к богу и любовь к царю: «Государство без полноценного монарха – автомат: много-много, если оно достигнет того, чего достигли Соединенные Штаты. А что такое Соединенные Штаты? Мертвечина; человек в них выветрился до того, что и выеденного яйца не стоит». Воспевая патриархальные порядки, Н.В. Гоголь воспекает «монарха вообще», который есть «помазанник божий, обязанный стремиться вверенный ему народ к тому свету, в котором обитает бог», он «есть образ божий», «одна любовь» к народу,

С лета 1842 г. Н.В. Гоголь принимается за чтение книг «духовного», т.е. религиозного содержания, особенно святоотеческой литературы, «составляет» разного рода «правила» и предлагает своим адресантам принять их веления «как повеления Самого Бога». Пока каждый человек, «каждая единица» не будет жить «жизнью небесного гражданина, до тех пор не придет в порядок и земное гражданство», пишет он В.Г. Белинскому, стремясь найти религиозный смысл «по ту сторону» всех вопросов *посюсторонней*, социальной жизни людей. *Вся Россия представлялась ему отныне «монастырем»*¹. Работа над «Мертвыми душами» «застопорилась». «Нельзя надеяться на скорое появление моих новых сочинений», признавался Н.В. Гоголь в октябре 1843 г. П.А. Плетневу.

Особенно трудным выдался 1845 год, письма Н.В. Гоголя полны жалоб на ухудшение здоровья, на то, что он сам провоцировал болезненность. Тем, что «насиловал» себя писательством. И ничего не мог сделать, «все выходило принужденно и дурно», жил же он «внутренне», «как в монастыре», не пропуская церковных служб. Дело дошло до кризиса. Н.В. Гоголь сжигает рукописи второго тома «Мертвых душ», полагая, что они произвели бы вред, а не пользу *христианскому* делу.

В.А. Жуковский, получив известие о смерти Н.В. Гоголя в марте 1852 г., писал, что если бы тот не начал свои «Мертвые души», окончание которых ему «не давалось», то он давно бы стал монахом, вступив в ту атмосферу, в которой душа его дышала бы легко и свободно. Художническое начало побеждало в нем «монашеский склад», считает В. Воропаев, кризис Гоголя видится ему как следствие глубочайшего внутреннего конфликта. «Мне хотелось хотя бы, – писал Н.В. Гоголь, – искупить бесполезность всего, доселе мной напечатанного, потому что в письмах моих, по признанию тех, к которым они

«из нас, людей частных, возыметь такую любовь во всей силе никто не возможет». В Европе же «не приходило никому в ум определять высшее значенье монарха. Государственные люди, законоискусники и правоведы смотрели (*только* – М.П.) на одну его сторону, именно как на высшего чиновника в государстве, поставленного от людей».

¹В. Воропаев *расценивает его «правила» как «подступы к «Выбранным местам из переписки с друзьями»* (Воропаев В. «Монастырь ваш – Россия!» // Н.В. Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями//<http://modern.lib.ru>.)

были писаны, находится более нужного для человека, нежели в моих сочинениях». Отныне он рассуждает о жизни не с позиций социально и умственно наиболее развитых людей, а с точки зрения самых обычных, но уверовавших в Бога людей, уверовавших в особые отношения с Ним, сверхъестественным существом, спасающим человека. *Экзистенциально* это был уже совершенно другой человек, который как бы заново входит в общество с его отношениями и предлагает рассматривать существующие общественные отношения между людьми как порожденные самим богом. Он убежден теперь, что общественные отношения между феодалами и крепостными, помещиками и крестьянами в России порождены не частнособственническими отношениями, но самим Богом. Поэтому они должны быть «оправданы», а не отменены (как случится через полтора десятка лет – в 1861 году, через 9 лет по смерти писателя). Такова трагедия духовного перерождения Н.В. Гоголя.

Он начинает воспевать отношения между крепостными и крепостниками как «богом установленные». Эти отношения он считает в принципе достаточно гуманными, не требующими ликвидации; правда, стремится к внесению в них более человеческих черт. Эта «тема» и становится центром «Выбранных мест». Он производит переинтерпретацию «Мертвых душ», полагает, что их отрицательные «герои» вовсе не отвратительные порождения отвратительных общественных отношений, как толкует их большинство читателей. Они есть списанные им с самого себя различные ипостаси его собственной *экзистенции* «грешного» человека. Н.В. Гоголь пишет в третьем из «Четырех писем к разным лицам по поводу «Мертвых душ», что герои «Мертвых душ», будучи далеки от того, чтобы быть «портретами действительных людей, будучи сами по себе свойства совсем непривлекательного, неизвестно почему близки душе, точно как бы в сочинении их участвовало какое-нибудь обстоятельство душевное». Эти герои потому близки его душе, что «они из души», что «все мои последние сочинения – история моей собственной души», они очерчивают «пошлость пошлого человека, чтобы вся та мелочь, которая ускользает от глаз, мелькнула бы крупно в глаза всем. Вот мое главное свойство», которое

«углубилось во мне еще сильнее от соединенья с ним некоторого душевного обстоятельства». Этого он «не в состоянии был открыть даже и Пушкину». «Герои мои вовсе не злодеи: прибавь я только одну добрую черту любому из них, читатель бы помирился бы с ними всеми. Но пошлость всего вместе испугала читателей», «один за другим следуют у меня герои один пошлее другого», и «нет ни одного утешительного явления», а по прочтении всей книги кажется, «будто вышел из какого-то душного погреба на божий свет».

С позиций «греховности» Н.В. Гоголь пишет, что указанное его художественное «достоинство» зиждется и на его собственном «душевном обстоятельстве», на его «собственной душевной истории. Никто из читателей моих не знал, что, смеясь над моими героями, он смеялся надо мной», а ведь «во мне заключилось собрание всех возможных гадостей, каждой понемногу, и притом в таком множестве, в котором я еще не встречал доселе ни в одном человеке... они открывались передо мной постепенно и понемногу» и «я был наведен на то, чтобы передавать их моим героям»; и «я стал наделять своих героев сверх своих собственных гадостей моей собственной дрянью. Вот как это делалось: взявши дурное свойство мое, я преследовал его в другом званье и на другом поприще, старался себе изобразить его в виде смертельного врага, нанесшего мне самое чувствительное оскорбление, преследовал его злобой, насмешкой и всем чем попало».

Н.В. Гоголь сетует, что даже А.С. Пушкин, которому он стал читать первые главы из «Мертвых душ» в том виде, в каком «они были прежде», «не заметил, что все это карикатура и моя собственная выдумка». Н.В. Гоголь подчеркивает, повторяет, разъясняет, что «ничтожные люди» из первой части поэмы «ничуть не портреты с ничтожных людей», что «в них собраны черты от тех, которые считают себя лучшими других». И разъясняет: «герои мои еще не отделились вполне от меня самого, а потому не получили настоящей самостоятельности». Как мыслитель он искренне полагал, что ищет «добро», воюя со *своими* экзистенциальными «ипостасями», ставшими героями «Мертвых душ», что в конце концов он изгонит их, ибо в этом ему «поможет

бог». «И это вздор, что выпустили глупые *светские умники*, будто человеку только и возможно воспитать себя, покуда он в школе... я уже от многих своих гадостей избавился тем, что передал их своим героям, обсмеял их в них и заставил других также над ними посмеяться», я «поверю себя на исповеди перед тем, кто повелел мне быть в мире и освободиться от моих недостатков, вижу много в себе пороков»¹.

Выдумывать кошмары Н.В. Гоголь «также не выдумывал», они «давили мою собственную душу: что было в душе, то из нее и вышло». В четвертой главе писатель объясняет мотивы сожжения второго тома «Мертвых душ» тем, что прежде выражал не религиозную позицию, а точку зрения социального мышления, «отца самонадеянности». Теперь же, пишет Н.В. Гоголь, я «без молитвы не приступаю ни к чему».

Ипостаси своей экзистенции, *грешного* человека Н.В. Гоголь отделяет от частнособственнических общественных отношений самодержавно-крепостнической системы тогдашней России, уже беременной нарождавшимися новыми категориями людей и их отношениями, что ранее он и запечатлел сам в «Мертвых душах». Для их «оправдания» и для опровержения социальности/светскости. Теперь Н.В. Гоголь считает, что «помогаем же не мы, помогает бог, ниспосылая силу бессильному», как Он помог и ему самому, оставив его в живых. Для нового существования, *противоположного* обычному, *социальному* бытию и мышлению. *Социальное бытие и мышление, уверен Н.В. Гоголь, не есть выражение или обозначение единственной и последней реальности. Более глубокой и фундаментальной реальностью является та, о которой учит религиозное вероучение, с позиций которого должно рассматриваться и оцениваться все происходящее в мире и в России. Социальное есть мелкое, сливается со светским, в частности, с*

¹ В главе XII «Христианин идет вперед» он пишет, что христианин идет вперед именно потому, что он «вечно ученик и до самого гроба ученик», «взгляд его на самого себя... открывает ему новые недостатки (греховность – М.П.) в самом себе, с которыми нужно производить новые битвы, От того и все силы его... возбуждаются беспрестанно... Вот причина, почему христианин тогда идет вперед, когда другие назад, и отчего становится он, чем дальше, умнее... и разум не дает полной возможности человеку стремиться вперед. Есть высшая еще способность, имя ей – мудрость, и ее может дать нам один Христос», она есть «дело высшей благодати небесной» и «ничтожнейший из людей может быть для него учитель».

высшим «светом», с его вульгарностью, просвещением, просветительством и т.п. Всем им и противостоит выражаемое православием религиозное.

Об этом «перерождении» Н.В. Гоголя говорят многие. Но по-разному. Кстати, оно вполне соответствовало государственной идеологии, воплощенной в «теории» С.С. Уварова «Православие, Самодержавие, Народность», провозглашенной как официальный правительственный курс в просвещении, в историографии – в трудах М.П. Погодина, в общественном мышлении, в публицистике славянофильства, в фольклористике и этнографии, в работах И.П. Сахарова, И.М. Снегирева, О.М. Бодинского¹.

Современники упрекали Н.В. Гоголя за то, что он пренебрег своим творческим даром социального художника, писателя. Так в марте 1847 года С.П. Шевырев писал Н.В. Гоголю: «Главное справедливое обвинение против тебя следующее – зачем ты оставил искусство и отказался от всего прежнего?», и призывал его вернуться «к художнической деятельности». Н.В. Гоголь недоумевал: «Я не могу понять, отчего поселилась эта нелепая мысль об отречении моем от своего таланта и от искусства...». Теперь он был уверен, что искусство предназначено служить «ступенью к христианству», что в этом – единственное «оправдание» искусства. По словам К. Мочульского, Н.В. Гоголь поворачивал литературу «от эстетики к религии, чтобы сдвинуть ее с пути А.С. Пушкина на путь Ф.М. Достоевского»². Если А.С. Пушкин в своих «Заметках по Русской истории XVIII века» давал ее *социальный* анализ, раскрывал изменения, порожденные Петром I, которые были продолжены «наследниками северного исполина», то Н.В. Гоголь свернул с этой дороги *социального* мышления в сторону религиозно-экзистенциального мировоззрения. А.С. Пушкин же саму деятельность церкви рассматривал с социальных позиций. Он отмечал, например, что в России церковь была «посредником между народом и государем», а Екатерина «гнала духовенство», она лишила его независимого

¹ «Выбранные места...», пишет В. Воропаев, «следует рассматривать в контексте этих явлений».

² Мочульский К. Духовный путь Гоголя. М., 1934.

состояния, ограничила монастырские доходы, что привело и к удару по народному просвещению, ибо в результате пришли в упадок и семинарии.

В «Правиле жития в мире» (1844 г.) Н.В. Гоголь поучал: «начало, корень и утверждение всему есть любовь к Богу», а «мы все, что ни есть в мире, любим больше, нежели Бога». В.Г. Белинский в письме к Н.В. Гоголю возражал: «Какая это великая истина, что, когда отдельный человек весь отдается лжи, его оставляет ум и талант! Не будь на вашей книге выставлено вашего имени и будь из нее выключены те места, где вы говорите о самом себе как о писателе, кто бы подумал, что эта надутая и неопрятная шумиха слов и фраз – произведение пера автора «Ревизора» и «Мертвых душ?»».

Упрек в падении художественного дарования, в помешательстве, сумасшествии, в том, что у него «что-то тронулось в голове» и т.п.¹, который имеет своим истоком отход от социальности, до сих пор никем не опровергнут. Вся Москва была о нем такого мнения. Не случайно, «Выбранные места...» были негативно встречены критикой и большинством читающей публики в России. Духовная метаморфоза, явственно отразившаяся в книге, для многих стал неожиданностью. «По-вашему, – писал В.Г. Белинский, – русский народ самый религиозный в мире: ложь!». «Приглядитесь пристальнее, и вы увидите, что это по натуре своей глубоко атеистический народ. В нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности... Мистическая экзальтация вовсе не в его натуре: у него слишком много для этого здравого смысла, ясности и положительности в уме: вот в этом, может быть, и заключается огромность исторических судеб его в будущем».

Поначалу Н.В. Гоголь, считая упреки в свой адрес несправедливыми, написал в ответ большое и негодующее письмо «по всем пунктам» В.Г. Белинского. Потом он заменил его другим, коротким и сдержанным. В ответ на резкое замечание В.Г. Белинского, что «русский мужик не склонен к религии», проявляя это в том, что когда он говорит о боге, то «чесет у себя другой рукой

¹ Воропаев В. «Монастырь ваш – Россия!» // Н.В. Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями//<http://modern.lib.ru>

пониже спины», Н.В. Гоголь (*в неотправленном письме В.Г. Белинскому*) утверждал, что этому якобы противоречат «тысячи церквей и монастырей, покрывающих Русскую землю», которые «строятся не дарами богатых, но бедными лептами неимущих», «народа», а «В.Г.» судит о русском народе, живя «век» в Петербурге, «в занятых легкими журнальными статейками».

Сдержанной оказалось отношение к книге Н.В. Гоголя и со стороны духовенства, обнаружившего в ней множество отступлений от православного христианства. Настоятель Троице-Сергиевской пустыни близ Петербурга Игнатий (Брянчанинов, канонизирован РПЦ в 1888 г.) отмечал, что религиозные представления Н.В. Гоголя «неопределенны, движутся по направлению... неясного, безотчетливого, душевного, а не духовного». Ржевский священник Матвей Константиновский упрекал Н.В. Гоголя в «самозваном учительстве, в увлечении светскими темами». Хотя Н.В. Гоголь усиленно изучал учения святых отцов РПЦ, многие представители духовенства обвиняли его в отступлениях от православного учения. Только безоговорочно принявший книгу Н.В. Гоголя П.А. Плетнев, назвал ее «началом собственно русской литературы», да и то с оговоркой, что она окажет влияние «только на избранных», тогда как Н.В. Гоголь считал и рассчитывал, что его книга «наставит на путь истинный всю Россию». Не меньше. К тому же он исходил из мессианской роли христианской России в мире.

Предлагая свою экзистенциально-религиозную утопию асоциальной парадигмы «России-монастыря», Н.В. Гоголь не рассуждает с позиций развития общества. Он консервирует существующие отношения между людьми, стремясь преодолеть накопившиеся экзистенциальные «ссоры». В главе XX «Нужно проездиться по России» он пишет: «Все перессорилось: дворяне у нас между собой, как кошки с собаками; купцы между собой, как кошки с собаками; крестьяне, если только не устремлены побуждающей силой на дружескую работу, между собой, как кошки с собаками. Даже честные и добрые люди между собой в разладе; только между плутами видится (*Н.В. Гоголю – М.П.*) что-то похожее на дружбу и соединение в то время, когда кого-

нибудь из них сильно станут преследовать». Он видит себя христианским «миротворцем-примирителем», ибо «без зова божьего» не преодолеть эти накопившиеся *экзистенциальные* ссоры, следствие *грехов* человеческих, на которые человек не привык обращать внимания.

Дело примирения, считает он, не трудно: «Только слегка приподыми проповедник завесу и укажи ему, хотя одно из тех ежедневных преступлений, которые он совершает, у него уже отнимется дух хвастать безгрешностью своей, не станет он оправдывать свою роскошь подлыми и жалкими софизмами, будто бы она нужна затем, чтобы доставлять хлеб мастеровым. Он и сам тогда смекнет, что разорить полдеревни или половину уезда затем, чтобы доставить хлеб столяру Гамбсу, есть вывод, который мог образоваться только в пустой голове эконома XIX века, а не в здоровой голове умного человека. А что же если проповедник поднимет всю цепь того множества косвенных преступлений, которые совершает человек своей неосмотрительностью, гордостью и самоуверенностью в себе, и покажет опасность нынешнего времени, среди которого всяк может погубить разом несколько душ, не только одну свою, среди которого, даже не будучи бесчестным, можно заставить других быть бесчестными и подлецами одною только своею неосмотрительностью, словом – если только сколько-нибудь покажет, как все опасно ходят? Нет, люди будут глухи к словам его, не уронится на воздух ни одно слово его проповеди. А вы можете на это навести многих священников, сообщая сведения о всех проделках нынешнего люда, которые вы наберете в дороге... Жизнь нужно показать человеку», «оглянутую не поверхностным взглядом светского человека, но взвешенную и оцененную таким оценщиком, который взглянул на нее высшим взглядом христианина».

Показательна глава XXII «Русский помещик», в которой Н.В. Гоголь формулирует *христианские* «правила» для помещиков. Рассуждения начинаются заявлением: «Не смущайся мыслями, будто прежние узы, связывавшие помещика с крестьянами, исчезли навеки... сказать их может только тот, кто далее своего носа ничего не видит». Он призывает помещика

исполнить «в точности все то, что скажет» он, Н.В. Гоголь, ибо «всяк должен служить богу на своем месте, а не на чужом» и все «должны покоряться той самой власти, под которой родились, потому что нет власти, которая бы не была от бога». На таком же «своем месте» должны быть и крестьяне, утверждает Н.В. Гоголь, призывая помещика внушить это своим крестьянам с помощью Евангелия. Далее идет религиозная переинтерпретация («рационализация») устаревшей социальной жизни, взаимоотношений крепостных и феодалов: «И все, что им не скажешь, подкрепи тут же словами Святого писания; покажи им пальцем самые буквы, которыми это написано; заставь каждого (крестьянина – М.П.) перед тем перекреститься, ударить поклон и поцеловать свою книгу, в которой это написано. Словом, чтобы они видели, что ты во всем, что до них клонится, сообразуешься с волей божьей, а не со своими какими-нибудь европейскими или иными затеями», «ставь его перед лицом бога, а не перед своим лицом, покажи ему, чем он грешит против бога, а не против тебя. И не упрекай его одного, но призови бабу, его семью, собери соседей. Попрекни бабу, зачем не отваживала от зла своего мужа и не грозила ему страхом Божиим, попрекни соседей, зачем допустили, что их же брат, среди них же, зажил собакой и губит ни про что свою душу; докажи им, что дадут за то все ответ богу. Устрой так, чтобы на всех легла ответственность, и чтобы все, что ни окружает человека, упрекало бы и не давало бы ему слишком расстегнуться». Такова религиозная технология помещичье-крепостных взаимоотношений! С точки зрения Н.В. Гоголя, для крестьянина «богатый человек и хороший человек – синонимы». Н.В. Гоголь доходит до откровенного асоциального лицемерия и безнравственности в своем религиозном экзистенциализме, когда формулирует для «русского помещика» следующее «правило»: «... скажи им (крепостным крестьянам – М.П.), что заставляешь их трудиться и работать вовсе не потому, чтобы нужны были тебе деньги на твои удовольствия, и в доказательство тут же сожги ты перед ними ассигнации, чтобы они видели, что деньги тебе нуль, но что потому ты заставляешь их трудиться, что богом поведено человеку трудом и потом

снискивать себе хлеб, и прочти им тут же это в Святом писании, чтобы они это видели»¹. Согласно Н.В. Гоголю, все это «освящено самим Христом».

В «Светлом Воскресении» (глава XXXII) Н.В. Гоголь противопоставляет свою религиозно-экзистенциальную утопию экзистенциальной реальности наиболее «корыстных расчетов», лицемерных действий (*например, когда «начальник чмокнет в щеку инвалида, желая показать подчиненным чиновникам, как нужно любить своего брата»*), «гордости» «считать себя лучшим других», «лучше своих предков», присущей человечеству «девятнадцатого века». «Позабыто им то, что, может, оттого развелось так много подлых и презренных людей, что сурово и бесчеловечно их оттолкнули лучшие и прекраснейшие люди и тем заставили пуще ожесточиться». И отталкивает каждый такой экзистенциально «позабывший» человек («девятнадцатого века») от себя брата, как богач отталкивает покрытого гноем нищего от великолепного крыльца своего. Ему нет дела до страданий его; ему бы только не видеть, гноя ран его. Он даже не хочет услышать исповеди его, боясь, чтобы не поразило обонянье его смрадным дыханьем уст несчастного, гордый благоуханьем чистоты своей». В «гордости» он видит главное препятствие религиозно-экзистенциальной утопии-идеалу: гордость «была известна и в прежние веки, но то была гордость более ребяческая, гордость своими силами физическими, гордость богатствами своими, гордость родом и званием, но не доходила она до того страшного духовного развития, в каком предстала теперь. Теперь явилась она в двух видах. Первый вид ее – гордость чистотой своей», непризнанием своей греховной природы-экзистенции. Но «есть и другой вид гордости, сильнейший первого, – гордость ума. Никогда еще не возростала она до такой силы, как в девятнадцатом веке. Она слышится в самой боязни каждого прослыть дураком. Все вынесет человек века: вынесет названье плута, подлеца; какое хочешь дай ему названье, он снесет его – и

¹Выразительным дополнением к главе о помещике и крепостном крестьянине является глава XXV «Сельский суд и расправа», где Н.В. Гоголь всерьез рекомендует действовать так, как действовала комендантша в повести А.С. Пушкина «Капитанская дочка», которая, пославши поручика «рассудить» городского солдата с бабой, подравшихся в бане за шайку, снабдила его такой «инструкцией»: «Разбери, кто прав, кто виноват, да обоих и накажи» (ибо всяк человек есть, дескать, греховное существо – М.П.).

только не снесет названье дурака. Над всем он позволит посмеяться – и только не позволит посмеяться над умом своим. Ум его для него – святыня. Из-за малейшей насмешки над умом своим он готов сию же минуту поставить своего брата на благородное расстоянье и посадить, не дрогнувши, ему пулю в лоб. Ничему и ни во что он не верит; только верит в один ум свой. Он позабыл даже, что ум идет вперед, когда идут вперед все нравственные силы в человеке, и стоит без движенья и даже идет назад, когда не возвышаются нравственные силы. И тень христианского смиренья не может к нему прикоснуться из-за гордыни его ума. Во всем он усомнится: в сердце человека, которого несколько лет знал, в правде, в боге усомнится, но не усомнится в своем уме».

И так начались «страсти ума», «противоречия в мире мысленном»: «образовались целые партии» «уже друг друга ненавидящие», хотя друг друга «не видевшие». И когда уже начали было думать люди, что образованьем выгнали злобу из мира, злоба другой дорогой, с другого конца входит в мир, – дорогой ума, на крыльях журнальных листов, как всепогубляющая саранча, нападает на сердца людей повсюду¹. Н.В. Гоголь неправ – эти «распри ума» начались уже в древности (*согласно легенде древних, Платон собирал работы Демокрита для уничтоженья*). И они имеют социальные «предпосылки». Мышление социально. Для Н.В. Гоголя же социальность и светскость совпадают, и он стремится вывести человека «по ту сторону» *всякой* социальности/светскости, предлагает утопию/парадигму религиозного экзистенциализма, характеризуя социальность (светскость) как (про)явление «духа тьмы», наиболее явившее себя в странах Европы. У нас же, в России, «еще нет» «непримиримой ненависти сословья против сословья и тех озлобленных партий, какие водятся в Европе и которые поставляют препятствие непреодолимое к соединению людей и братской любви между ними, что есть, наконец, у нас отвага, никому не сродная, и если предстанет нам всем какое-нибудь дело, решительно невозможно ни для какого другого

¹ Однако правомерно ли изъятие нравственности из ума? Согласно В. Далю, например, ум есть «общее название познавательной и заключительной способности человека, способности мыслить; это одна половина духа его, а другая нрав, нравственность, хотенье, любовь, страсти...» (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1996. Т. 4. С. 494).

народа, хотя бы даже, например, сбросить с себя вдруг и разом все недостатки наши, все позорящее высокую природу (экзистенцию – М.П.) человека, то <...> ни одна душа не отстанет от другой, и в такие минуты всякие ссоры, ненависти, вражды – все бывает позабыто, брат повиснет на груди у брата, и вся Россия – один человек»¹. То есть речь о необходимости, внутреннего, экзистенциального переустройства каждого человека. Эта идея-мечта, которая зародилась в Н.В. Гоголе еще в 1844 году в «Правиле жития в мире», определяет всю структуру и «Выбранных мест...», придавая им характер почти апостольского послания: «Начало, корень и утверждение всему есть любовь к Богу. Но у нас это начало в конце, и мы все, что ни есть в мире, любим больше, нежели Бога». Он утверждал религиозность человеческой экзистенции вопреки падению религиозности в России, на что и указал В.Г. Белинский в своей критике-отповеди, что было наиболее болезненным для Н.В. Гоголя. В.Г. Белинский же «восстанавливал в правах» *социальность* человеческого бытия и мышления.

Светский подход, подход с точки зрения социальной мысли Н.В. Гоголь квалифицирует как явление «современной близорукости», которая больше свойственна для Европы, чему способствует, по его мнению, несовершенная европейская форма католического христианства (*эта «идея» до сих пор пропагандируется руководством РПЦ в России – М.П.*). На этом основании Н.В. Гоголь высказывается в том смысле, что пройдет еще десяток лет и Европа «приедет к нам не за покупкой пеньки и сала, но за покупкой мудрости, которой не продают больше на европейских рынках».

Как известно, вместо такого развития событий в России в 1861 году было отменено крепостное право. Россия вступила на путь буржуазного развития, воспользовавшись идеями философов Просвещения, немецкой классической

¹ Как пишет В. Воропаев, «признавая и принимая существующий порядок вещей, он (Н.В. Гоголь – М.П.) стремился не к преобразованию общества, но к преобразованию человека», полагая, что «общество образуется само собою», что «общество слагается из единиц», что только надобно, «чтобы каждая единица исполнила должность свою <...> Нужно вспомнить человеку, что он вовсе не материальная скотина, но высокий гражданин высокого небесного гражданства. Покуда он хоть сколько-нибудь не будет жить жизнью небесного гражданина, до тех пор не придет в порядок и земное гражданство», нужно «сделаться истинным христианином во всем смысле этого слова» (Воропаев В. Н.В. Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями. «Монастырь ваш – Россия!» // [http:// modern.lib.ru](http://modern.lib.ru)).

философии и внося свой вклад в развитие науки, культуры, социально-философской мысли...

Противоречивость последующего ее развития, трудности рубежа XX-XXI вв., возвращают в Россию противоречие социального и религиозного...

Религия отвергает социальность так же как вообще объективность реальности, будучи поражена сверхъестественностью, ее таинственностью – потусторонностью, непознаваемостью, возможностью невозможного. Так, согласно Л. Шестову бог в состоянии даже бывшее *сделать небывшим*. Религия наследует, но и отличается от мифологического мировоззрения, признававшего «возможность невозможного» для воображения (и в воображении) *человека*, управляемого, писал Я.Э. Голосовкер, абсолютной силой и свободой творческого желания как первого и последнего основания для любого следствия, как первоисточника, порождающего из себя причины всех действий, всех чудес...

Сегодня это отчуждение от социальности, от ее главного признака, определяющего всю социальную жизнь людей в современной России проявляется в том, например, что РПЦ¹ не ставит вообще проблему преодоления глубочайшего социального неравенства, значит, несправедливости, поражающей и сражающей современную Россию. В своих проповедях священники, как и религиозные проповедники других конфессий, призывают богатых «новых русских» помочь тем новым бедным, кто оказался в особенно сложной ситуации. Им объясняют, что таким образом они сохранят свои богатства. В противном же случае, не вытерпев выпавших на их долю тягот, новые бедные пойдут на, по словам А.С. Пушкина, кровавый и жестокий бунт, который вполне способен привести к лишению «новых русских» их нечестно нажитых состояний. Тех же, которым выпала судьба терпеть тяготы и невзгоды, а их в современной России немало, призывают терпеть в надежде на обещаемый рай «по ту сторону» земной жизни.

¹ Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 13-16 авг. 2000//<http://www.russian-orthodox-church.org.ru>;

Глава 14.

ИННОВАЦИЯ И СТАРЫЕ ПРОБЛЕМЫ НОВИЗНЫ

Сегодня к инновации, процессу внедрению людьми новшеств, «новизны» относятся как к панацее от любых бед и «вызовов времени». Считается, что инновационные процессы изменяют жизнь людей обязательно в лучшую сторону. Смысл понятия «инновация» остается при этом без прояснения, а за знание принимают ее оценки. Не замечают того, что в этом процессе актуализируются старые проблемы новизны. Инновации характерны техногенным цивилизациям и традиционным обществам¹, где их «умалют» и недооценивают, тогда как в техногенной культуре — переоценивают, ибо там она не знает преград, которые не смогла бы преодолеть ради достижения «устойчивого развития».

В истории человечества принято различать два основных типа цивилизаций: традиционное и техногенное. Однако остается не выясненным насколько эти представления соответствуют объективной реальности и что именно в них носит характер игры ума, спекуляции, этой реальности не соответствуя. Считается, что каждый из двух типов цивилизации представлен многообразием конкретных видов общества. Например, известный историк Арнольд Тойнби выделил и описал двадцать одну цивилизацию в истории человечества. Большинство из них относят к традиционным обществам. Такие общества характеризуют наличием очень устойчивых консервативных тенденций воспроизводства социальных отношений и соответствующего образа жизни, хотя традиционные общества тоже изменяются. В них возникают инновации в сфере производства и в сфере регуляции социальных отношений. Но связанный с накоплением цивилизационных завоеваний прогресс идет очень медленно в сравнении со сроками жизни человеческих индивидов и поколений.

В традиционном обществе могут смениться несколько поколений, которые будут заставлять практически одни и те же структуры общественной жизни,

¹ Более подробно: Степин В.С., Горохов В.Г., Розов М.А. Философия науки и техники. М., 1996. С. 14-23.

воспроизводя их и передавая следующему поколению. Виды деятельности, их средства и цели могут существовать в качестве устойчивых стереотипов целыми столетиями. В культуре этих обществ приоритет отдается традициям, образцам и нормам, аккумулирующим опыт предков, канонизированным стилям мышления и поведения. Инновационно-обновленческая деятельность не воспринимается здесь как высокая ценность. Она считается допустимой лишь в рамках веками апробированных традиций. В этом заключается ее ограниченность. Древняя Индия и Китай, Древний Египет, славянский мир и государства мусульманского Востока эпохи Средневековья признаются традиционными обществами. Этот тип социальной организации сохранился и до наших дней в том смысле, что многим государствам «третьего мира» присущи его черты, хотя столкновение таких государств с современной западной, техногенной цивилизацией приводит рано или поздно к радикальным трансформациям традиционной культуры и образа жизни.

Приведенная характеристика традиционных обществ свидетельствует, что инновационно-обновленческая деятельность хотя и свойственна им, но здесь она «умалывается» и недооценивается, тогда как в техногенной культуре ее, напротив, переоценивают, ибо она не знает никаких преград, обеспечивая «устойчивое развитие». Что же касается общества, которое обозначают не менее расплывчатым понятием «техногенная или западная цивилизация», то этот тип социального развития и тип общества вначале возник в европейском регионе вследствие ряда мутаций традиционных культур, а затем начал осуществлять свою экспансию на весь мир. Когда она сформировалась в относительно зрелом виде, то темп социальных изменений стал раскручиваться с огромной скоростью, экстенсивное развитие истории здесь заменяется интенсивным, как говорят, пространственное существование заменяется временным. Резервы роста черпаются не за счет расширения культурных зон, но за счет перестройки самих оснований прежних способов жизнедеятельности и формирования принципиально новых возможностей. В результате ценностью становится сама инновация, оригинальность, новое как таковое.

В наше время символом техногенного общества признается Книга рекордов Гиннеса, в отличие, скажем, от семи чудес света, порожденных в *застойные* времена традиционного общества. Книга рекордов Гиннеса наглядно свидетельствует, что каждый индивид может достичь чего-то необычного, и она же призывает к этому. Семь чудес света, напротив, призваны были подчеркнуть завершенность мира и показать, что все грандиозное, действительно необычное уже состоялось, а потому инновации не играют существенного значения, оставаясь *привязанными* к традиции примерно так, как Ахиллес в мысленном эксперименте-апории Зенона оказывается *привязанным* к черепахе, не будучи в состоянии не только перегнать черепаху, но даже догнать ее, чтобы стать вровень с ней по своему статусу: новация здесь не выходит за пределы традиции, будучи всего лишь обновлением, «продолжением, модификацией самой традиции.

Техногенная цивилизация началась задолго до компьютеров и паровой машины. Ее преддверием называют развитие античной культуры, культуры полисной, подарившей человечеству два великих изобретения – демократию и теоретическую науку, первым образцом которой была евклидова геометрия. Эти два открытия в сфере регуляции социальных связей и в способе познания мира стали важными предпосылками для будущего принципиально нового типа цивилизационного прогресса. Второй важной вехой явилось европейское средневековье с особым пониманием человека как созданного по образу и подобию Бога существа, с культом человекобога-Христа, культом любви человека к нему. Оно стало культивировать человеческий разум, способный понять и постигнуть тайну божественного творения, расшифровать те смыслы, которые Бог заложил в мир, когда он его создавал¹. Последнее обстоятельство необходимо отметить особо, поскольку целью познания считалась расшифровка Божьего промысла, плана божественного творения, реализованного в мире. С точки зрения официальных религий эта мысль имеет еретический характер.

¹ Это роднит данную ситуацию с мысленным экспериментом-апорией Зенона, которую, к сожалению, часто путают с описанием объективной реальности, принимают за описание последней, на что она не претендует и претендовать не может в своем создании миров мысли или мысленных миров.

В эпоху Ренессанса происходит восстановление многих достижений античной традиции и одновременно ассимилируется идея богоподобности самого человека и человеческого разума¹ как идея, прокладывавшая дорогу Технологии, символ максимально активистского типа отношения человека к миру², что позволяет видеть именно в религии, религиозном типе отношения человека к миру преддверие, источник современной технологии³, а в современной технологии – нечто обожествляемое современными людьми техногенной цивилизации. Можно сказать, что религия есть технология прошлого, а современная технология есть религия настоящего. С этого момента закладывается культурная матрица техногенной цивилизации, которая начинает свое собственное развитие с XVII в. Важнейшей основой ее жизнедеятельности становится прежде всего развитие техники, технологии, причем не только путем стихийно протекающих инноваций в сфере самого производства, но и за счет генерации все новых научных знаний и их внедрения в технико-технологические процессы. Так возникает тип развития, основанный на ускоряющемся изменении природной Среды, предметного мира, в котором живет человек. Изменение этого мира приводит к очень активным трансформациям социальных связей людей. В этой цивилизации вслед за технико-технологическим развитием постоянно

¹ Если Бога нет, то за Него или от имени Его мыслит, и в мыслях действует, сам человек. Нужно обратить на это обстоятельство внимание, а не считать, что человек способен мыслить исключительно от «своего» имени, то есть от имени только того существа, которое, согласно традиционной религии, занимает подчиненное положение. По крайней мере, практически все религиозные философы претендовали на умение мыслить и в мыслях действовать и от имени Бога и «за Него». И можно ли представить себе римского Папу, который не способен мыслить и в мыслях действовать таким образом? Какой же в таком случае он представитель Бога на Земле? То же самое относится к Предстоятелям православных церквей. Все они играют роль Бога, будучи его представителем, как делает это, например, дипломат, представляя не себя, но то государство, дипломатом которого он является, как он и воспринимается людьми. И настолько вживаются в эту роль, что явись самый Бог, они постарались бы «выпроводить» его за земные пределы, как повествует о том своим читателям Ф.М. Достоевский в «метафизических экспериментах» в «Легенде о великом инквизиторе». Прав был Н.А. Бердяев, писавший, что Ф.М. Достоевский – не художник-реалист, что он – экспериментатор, создатель экспериментальной (спекулятивной) метафизики человеческой природы. Поэтому есть исследователи, которые ставят (под) вопрос, был ли Ф.М. Достоевский религиозным писателем или нет, допуская на него отрицательный ответ.

² Маркс К. Капитал. Т. 1. М., 1963. С. 383.

³ Логично допустить, что источником самой религии и ее максимально активистского отношения к миру, состоящего в непризнании его субстанциальности, было вполне реальное технологическое отношение человека к миру, получившее название «технэ» у античных мыслителей, которое оставалось весьма ограниченным по своим возможностям, если сравнить их с современными технологиями, возносящими человека едва ли не до божественного статуса творца.

меняются типы общения людей, формы их коммуникации, типы личности, образ жизни.

Эта цивилизация существует немногим более 300 лет. Она оказалась очень динамичной, подвижной и к тому же весьма агрессивной. Она подавляет, подчиняет себе, «переваривает», поглощает традиционные общества и их культуры. Мы наблюдаем это повсеместно. Сегодня этот процесс идет по всему миру. Такое активное взаимодействие техногенной цивилизации и традиционных обществ, как правило, оказывается столкновением, которое приводит к гибели последних, «поеданию» многих культурных традиций, по существу, к гибели этих культур как самобытных целостностей. Традиционные культуры не только оттесняются на периферию, но и радикально трансформируются при вступлении традиционных обществ на путь модернизации и техногенного развития. Чаще всего такие культуры сохраняются только обрывками, в качестве исторических «пережитков» прошлого.

Это происходит с традиционными культурами восточных стран, осуществивших индустриальное развитие. Тоже можно сказать о народах Южной Америки, Африки, вставших на путь модернизации. Везде культурная матрица техногенной цивилизации трансформирует традиционные культуры, преобразуя их мировоззренческие, смысло-жизненные установки, заменяя их новыми культурными доминантами. Эти мировоззренческие доминанты складывались в культуре техногенной цивилизации еще в эпоху Ренессанса, а затем Реформации и европейского Просвещения. Они выражали кардинальные мировоззренческие смыслы понимания человека, мира, целей и предназначения человеческой жизнедеятельности. Человек стал пониматься как активное существо, которое находится в деятельностно-преобразующем отношении к миру. Деятельность человека должна быть направлена вовне, на преобразование и переделку внешнего мира, в первую очередь природы, которую человек должен подчинить себе. Внешний мир рассматривается как арена деятельности человека. Как если бы мир существовал и был предназначен только для того, чтобы человек получил необходимые для себя блага, удовлетворил свои потребности. Конечно, это не

означает, что в новоевропейской культурной традиции не возникают другие, в том числе и альтернативные, мировоззренческие идеи.

Техногенная цивилизация в самом своем бытии определена как общество, постоянно изменяющее свои основания. Именно поэтому в ее культуре активно поддерживается и ценится постоянное производство новых образцов, идей, концепций. Причем лишь некоторые из них могут реализоваться в сегодняшней действительности, а остальные предстают как возможные программы будущей жизнедеятельности, т.е. как адресованные грядущим поколениям.

В техногенных обществах можно обнаружить идеи и ценностные ориентации, альтернативные доминирующим ценностям, но в реальной жизнедеятельности людей и общества они не могут играть определяющей роли, остаются на периферии общественного сознания и не приводят в движение массы людей. Идея преобразования мира, подчинения природы человеком была ведущей доминантой в культуре техногенной цивилизации на всех этапах ее истории вплоть до нашего времени. Как показал, например, М. Хайдеггер¹, данная идея была важнейшей составляющей того «генетического кода», который определял существование и эволюцию техногенных обществ.

Преобразовательская мировоззренческая установка долгое время казалась адекватной бытию и самодостаточной в своей очевидности, хотя ее невозможно отыскать в традиционных культурах, в которых активизм человека в отношении к миру как родовой признак человека понимался и оценивался с принципиально иных, созерцательных позиций. Свойственный традиционным обществам консерватизм видов деятельности, медленные темпы их эволюции, господство регламентирующих традиций существенно ограничивали проявление деятельностно-преобразующей активности человека. Поэтому сама активность осмысливалась не как направленная вовне, на изменение внешних предметов, но как ориентированная вовнутрь человека, на самосозерцание и самоконтроль, которые обеспечивают «следование традиции». Принципу преобразовательского отношения или «деяния», сформулированному в европейской культуре в эпоху

¹ Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993.

Ренессанса, Просвещения, «делу-действию» И. Фихте, идеям многих представителей философии русского космизма можно противопоставить в качестве альтернативного образца принцип древнекитайской культуры «у-вэй», который требует «невмешательства» в протекание природного процесса, т.е. такое вхождение в него, которое не раз(на)рушает его течения. Для традиционных земледельческих культур подобные принципы играли важную регулирующую роль, ориентировали на приспособление к внешним природным условиям как вполне гармоничным, от которых во многом зависят результаты земледельческого труда, требовали угадывать ритмы смены погоды, терпеливо выращивать растения, веками накапливать опыт наблюдения за природной средой и свойствами растений.

Уместно вспомнить хорошо известную притчу из китайской культуры, высмеивающую человека, который проявлял нетерпение и недовольство тем, что злаки растут медленно; желая ускорить их рост, он стал тянуть растение за верхушку и в конце концов выдернул его из грядки, символизирующей мировой процесс и его самостоятельность. Принцип «у-вэй» был способом включения человека-индивида в социальные структуры, которые традиционно воспроизводились на протяжении жизни целого ряда поколений, выражал установку на приспособление, адаптацию к сложившейся социальной среде, исключал стремление к ее целенаправленному преобразованию, требовал соблюдения самоконтроля и самодисциплины индивида, «вплетенного» в ту или иную корпоративную структуру.

Ценностные установки техногенной культуры предлагают иной вектор человеческой активности. Преобразующая деятельность рассматривается здесь как главное предназначение человека. Активистский идеал отношения человека к природе распространяется далее на сферу социальных отношений. Они также начинают восприниматься в качестве особых социальных объектов, могущих целенаправленно преобразовываться человеком. Возникает особый культ борьбы, культуры революций, трактуемых как «локомотивы истории». С подобной трактовкой деятельности и предназначения человека тесно связан другой аспект

мировоззренческих ориентаций, который характерен для культуры техногенного мира. Речь о понимании природы как упорядоченного, закономерно устроенного «поля», в котором, познав ее законы, разумное существо способно властвовать над внешними процессами и объектами, поставить их под полный контроль своих собственных целей и воспринимая природу как неиссякаемую «кладовую», из которой человек может черпать бесконечно, если изобретет *хитрость*, позволяющую ему искусственно изменить природный процесс, поставить его на службу человеку. Укрощенная природа будет бесконечно удовлетворять во все расширяющихся масштабах человеческие потребности.

Марксистская концепция классовой борьбы, социальных революций и диктатуры пролетариата как подобного способа решения социальных проблем возникла в контексте ценностей описываемой техногенной культуры, в которой сливаются воедино технологическое и религиозное, божественное: божественное обретает технологическое оснащение, а технология как выдвижение цели, подбор средств и путей их претворения достигает божественных вершин, кажется, недоступных и немислимых обычному человеку и даже просто герою. Примерно так расценил замыслы В.И. Ленина по преобразованию России Г.В. Плеханов, обвиняя его в отступлении от мудрости к хитрости. Кажется, здесь уместна следующая сентенция Гегеля: «То обстоятельство, что субъективная цель как власть, правящая этими процессами, в которых объективное стирается и снимается, сама держится *вне их* и вместе с тем есть то, что в них *сохраняется*, – есть *хитрость* разума»¹.

Теперь мы знаем, что *стирание* и *снятие объективного* в истории нашей страны было осуществлено партийно-государственной бюрократией, которая создала для себя параллельный мир *своего* второго осевого времени и нанесла смертельный удар по самоорганизации и самоуправлению народа, именуемого А.И. Солженицыным «талантливым и трудолюбивым многолюдем», а завершением этого удара стала «перестройка» 1985-1991 гг.

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 тт. Т. 1. М., 1974. С. 397.

Гегель, которому принадлежит уже приводившаяся характеристика хитрости разума в подобных процессах целеполагания¹, все же добавляет: «Хотя мы и примиряемся с тем, что индивидуальности, их цели, их удовлетворение приносятся в жертву, что их счастье вообще предоставляется случайности, к царству которой оно относится, и индивидуумы вообще подводятся под категорию средств, однако в них есть (и! – *М.П.*) такая сторона, которую мы не решаемся рассматривать только с этой точки зрения даже и по отношению к высшему началу, потому что она есть нечто безусловно независимое, само по себе вечное, в них. Это *моральность, нравственность...* они являются самоцелями... и по содержанию цели»². Фактически здесь Гегель выказывает свой гуманизм, указывает на необходимость признать людей не только *средствами*, но и *субъектами*, свободными и творческими существами.

Не лишне заметить, что техническая цивилизация связана с безудержно растущим потреблением, появлением потребительского общества или общества потребления, привлекающего исчерпывающим удовлетворением все возрастающих потребностей. Она основана на представлении, согласно которому из природы можно бесконечно черпать материалы, ресурсы, поставив их на службу человеку как «свои» средства. Средство как объект находится в *непосредственном* отношении с объективностью, с материалом, которое (отношение) есть сфера *служащего* цели механизма³. Так выясняется место и роль механизма, какой бы ни была его природа, построен ли он из материалов природных, человеческих или из социальных институтов: в механизме или средстве сохраняется цель, определяя его, а не просто оставаясь вне механизма, что приводит к «снятию», «идеализации», вовлекаемых в механизм явлений и объектов. Поэтому в нем каждый «объект положен *как в себе ничтожный*»⁴.

Следующим важнейшим моментом в системе мировоззренческих приоритетов техногенных обществ выступает идеал автономной личности, а

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 тт. Т. 1. М., 1974. С. 397-398.

² Там же. С. 32-33.

³ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 тт. Т.1. М., 1974. С. 397.

⁴ Гегель Г.В.Ф. Наука логики: В 3 тт. Т. 3. М., 1974. С. 200; Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 тт. Т.1. М., 1974. С. 396-397.

деятельность и активность человека рассматриваются как реализация творческих возможностей свободной личности: коллективный субъект деятельности с позиций этого идеала должен предстать в качестве результата соглашения суверенных личностей. В традиционных же культурах ценность индивида и личных свобод не выдвигалась на первый план либо отходила на второстепенный план в иерархии мировоззренческих ценностей. Личность в традиционных обществах реализовывала себя через принадлежность к некоторой корпорации, жестко закрепляясь в той или иной социальной общности. Человек, не включенный в корпорацию, утрачивал качества личности. Ему предоставлялось немного возможностей свободно изменить свою корпоративную связь. Подчиняясь традициям и социальным обстоятельствам, индивид, зачастую с момента рождения, был закреплен за определенным местом в кастовой или сословной системе. И это обязывало его усвоить определенный тип профессиональных навыков, чтобы продолжить эстафету поколений и традиции.

В техногенной цивилизации доминирует возможность индивида включаться и переключаться в самые различные социальные общности и корпорации. Человек видит себя суверенной личностью именно благодаря тому, что он жестко не привязан к той или иной конкретной социальной структуре, не сращен с ней, он может, и способен, гибко строить свои отношения с другими людьми, погружаясь в различные социальные общности и культурные традиции.

Известный философ и культуролог М.К. Петров предложил мысленный эксперимент с человеком, воспитанным в системе ценностей традиционной цивилизации. Как посмотрел бы такой человек на идеалы новоевропейской культуры? Отсутствие жестких связей с семейно-корпоративной традицией передачи профессионального и социального опыта было бы воспринято, по мнению М.К. Петрова, как признак ущербности европейца, которому с детства прививают *вздорную* мысль о том, что он способен стать всем, как учил например Пико делла Мирандола, и, когда европеец взрослеет, включается в специализированную деятельность, он до конца жизни остается разочарованным человеком, носителем несбыточных и, естественно, несбывшихся надежд,

озлобления и зависти к ближним, которые, по его мнению, заняты как раз тем, чем лучше, в сравнении с ними, мог бы заняться он сам. Ни в юности, ни в зрелые годы европеец не знает ориентиров собственной жизни, он не в состоянии понять ее цели, а безрассудно мечется от одной специальности к другой, всю жизнь что-то осваивает и т.п.

Этот мысленный эксперимент предложил продолжить В.С. Степин, поменяв «систему отсчета», чтобы посмотреть на систему ценностей традиционных культур глазами человека техногенной культуры. В таком случае привязанность человека традиционного общества к строго определенным, консервативно воспроизводимым видам деятельности и его жесткая принадлежность от рождения до смерти к некоторой корпорации, клану или касте будет восприниматься людьми, воспитанными в новоевропейской культуре, как признак несвободы, отсутствие выбора, растворения индивидуальности в корпоративных отношениях, подавления в человеке творческих, индивидуальных начал.

Стабильность жизни традиционных обществ с позиций этой системы мировоззренческих жизненных смыслов оценивается как застой и отсутствие прогресса, которым противостоит динамизм западного образа жизни. Вся культура техногенных обществ, ориентированная на инновации и трансформацию традиций, формирует и поддерживает идеал суверенной творческой индивидуальности. Обучение, воспитание и социализация индивида в новоевропейской культурной традиции способствуют формированию у него значительно более гибкого и динамичного мышления, чем у человека традиционных обществ. Это проявляется и в более сильной рефлексивности обыденного сознания, в его ориентации на идеалы доказательности и необходимости обоснования суждений, в насыщенности обыденного мышления догадками, прогнозами, предвосхищениями будущего как возможными состояниями социальной жизни, наконец, в его нагруженности, пронизанности абстрактно логическими структурами, которые организуют рассуждение.

Такого рода логические структуры часто вообще не присутствуют в сознании человека традиционных обществ. Например, исследование А.Р. Лурия в начале 1930-х годов мышления традиционалистских групп в Средней Азии обнаружило, что представители этих групп не могут решить задачи, которые требуют формального рассуждения по схеме силлогизма. Но те члены традиционных обществ, которые получили школьное образование, включающее обучение математике и другим наукам, достаточно легко решали эти задачи. Сходные результаты были получены при исследованиях мышления человека традиционного общества в других регионах, например, М. Коулом традиционалистских групп в Либерии. Особенности функционирования сознания в разных типах культур детерминированы свойственными данным культурам глубинными жизненными смыслами и ценностями, в том числе разными ценностными ориентациями преобразующей деятельности людей.

Анализ системы глубинных ценностей техногенной культуры позволяет указать четвертый момент этой системы ценности: власть, сила и господство над природными и социальными обстоятельствами. Дело в том, что пафос преобразования мира порождал специфическое отношение к идеям господства, силы и власти. В традиционных культурах они понимались и воспринимались как непосредственная власть одного человека над другим. В патриархальных обществах и азиатских деспотиях власть и господство распространялись не только на подданных государя, но и осуществлялись мужчиной как главой семьи над женой и детьми, которыми он владел так же, как царь или император владел телами и душами своих подданных. Традиционные культуры не знали автономии личности и идеи прав человека. А.И. Герцен писал об обществах Древнего Востока, что человек здесь не понимал и не воспринимал своего достоинства; оттого он был или в прахе валяющийся раб, или необузданный деспот.

В техногенном мире также можно обнаружить немало ситуаций, в которых господство осуществляется как сила непосредственного принуждения и власти одного человека над другим, но отношения личной зависимости здесь перестают доминировать и подчиняются новым социальным связям. Их сущность

определена всеобщим обменом, результатами деятельности, приобретающими форму товара. Власть и господство в такой системе отношений предполагают владение и присвоение вещей, человеческих способностей, информации как товарных ценностей, имеющих денежный эквивалент. В результате в культуре техногенной цивилизации происходит своеобразное смещение акцентов в понимании предметов господства силы и власти от человека к произведенной им вещи. Эти новые смыслы, в свою очередь, легко соединяются с идеалом деятельностно-преобразующего предназначения человека. Сама преобразующая деятельность расценивается как процесс, обеспечивающий власть человека над предметом, господство над внешними обстоятельствами, которые человек призван подчинить себе. Человек должен из раба природных и общественных обстоятельств превратиться в их господина, а сам процесс превращения воспринимает как овладение силами природы и социального развития. «Производительные силы», «сила знания» и т.п. характеристики цивилизационных достижений в терминах силы выражают установку на приобретение человеком все новых возможностей, позволяющих расширять горизонты его преобразующей деятельности. Изменяя, путем приложения освоенных сил, природную и социальную среду, человек реализует свое предназначение творца, преобразователя мира.

Следующей важной чертой в комплексе мировоззренческих установок и субъективных ценностей техногенной цивилизации является ценность научной рациональности, научно-технического взгляда на мир. Ведь научно-техническое отношение к миру является базисным в его преобразовании, создающим уверенность, что человек, контролируя внешние обстоятельства, способен рационально-научно обустроить свою жизнь, подчиняя себе природу, а затем и социальную жизнь. Причем в структуру целесообразно устроенного мира «целей» и «средств» включаются и сами люди – или как задающие «цели», или как исполняющие их «средства» или «факторы», что означало появление отношения к самому человеку как к материалу и средству, а не как к субъекту и личности.

В.С. Степин высказывал, например, мысль о том, что революция 1917 года и последующие программы ускоренного построения социализма в СССР также осуществлялись под знаком мышления, характерного техногенной цивилизации, что планы преобразования общества на научной основе понимались сталинским руководством крайне упрощенно; считалось, что подобно тому как инженер, создав проект, внедряет его и строит более новую, совершенную машину, можно аналогичным образом, опираясь на социальную науку, рассчитать и затем воплотить в жизнь социальный проект, построить рационально организованную *социальную машину*, внутри которой будут находиться люди¹, что и обеспечит им счастливую жизнь и деятельность². Что касается дореволюционной России, то она была своего рода гибридным обществом, в котором заимствуемые у Запада техногенные структуры прививались на почву традиционного общества, во многом деформируясь этой почвой. Внедрение же марксистских идей в эту специфическую действительность приводило, с одной стороны, к упрощающим деформациям самого учения, а с другой – к попыткам насильственной перестройки действительности в соответствии с доктриной³.

Представляется очевидным наличие аберраций, противоречивости инновационности и объективной реальности, если говорить и о традиционной и о техногенной культурах. Абберрации, противоречия инновации и объективной реальности в техногенной культуре связаны с абсолютизацией нового и его однозначно положительной оценкой. Ее онтологическая основа: «весь мир», «мир в целом» принимают за конкретную «вещь» или «систему». В таком случае кажется, что за границы «бытия» как «мира в целом» выйти столь же просто, как и за границы конкретной «вещи», «системы» и/или «региона» мира.

¹ Тот же самый примитивизм мы можем наблюдать и в современной России: по такой схеме отстраивались и отстраиваются псевдореформы в ЖКХ, здравоохранении, образовании и т.д. Но теперь они сопряжены уже с другим, чем в СССР, социальным окружением, с ориентацией на интересы «новых русских», к которым добавились, вместе с выстраиванием «вертикали власти», интересы чиновников.

² Это у(о)прощение способствовало появлению бюрократического сообщества как общества второго уровня или «своего» второго осевого времени, в которое отделились его представители от общества простонародного «многолюдья» или первого уровня, предоставив последнее и его проблемы ему самому и используя его лишь как среду своего пребывания, и которое стало жить в «стихии» сложившихся собственных интересов, став субъектом в историческом процессе наряду и помимо народа, не ограничившись ролью «поставы» М. Хайдеггера «на службе» у этого самого «народа», а узурпировав право на решение его проблем исключительно методами и в сфере своего бюрократического управления.

³ Степин В.С. Эпоха перемен и сценарии будущего. М.: Знание, 1998.

Однако выход за пределы «бытия» есть выход в «небытие». На такой выход и претендует инновация в техногенной цивилизации, о чем говорят философы постмодернизма, одним из ключевых понятий у которых является «трангрессия» – «преодоление непреодолимого предела», *непроходимой границы*, между возможным и невозможным¹. Такую «трангрессию» за ее агрессивно активистский характер по отношению к «бытию» и его явлениям уместно назвать «трансагрессией». Оправдывается она методом «от противного»: мир налично данного, «традиционного», очерчивая сферу известного человеку возможного – в том же традиционном обществе – замыкает его в своих границах, пресекая для него какую бы то ни было перспективу принципиальной новизны. Соответственно этому в мире апории Зенона «Ахиллесу-инновации» в принципе не угнаться за «черепашьей-традицией», ему суждено быть «вечно догоняющим».

Деятельность приобретает инновационный характер, основанием которого выступает процесс «технологизации»; подрываются прежние бытийные основания. Сущность его видят «в выходе человеческой деятельности (как познавательной, так и практической) за рамки обыденного человеческого опыта, за рамки «соразмерной» человеческому организму части мира – той части мира, в которой сформировался человеческий организм. Рано или поздно человек в своем развитии, в развитии общества должен был начать использовать и познавать те области действительности, которые не даны в его обыденном опыте, которые не могут быть отражены непосредственно его органами чувств. Процесс начался в XX в., когда деятельность человека вышла за рамки планеты Земли (освоение космоса), «вошла» в микромир (ядерная и термоядерная техника), «превзошла» возможности человеческого мозга (компьютерная техника)². Он *сопровождается претензиями* на «выход» за рамки традиционной «природности» и «социальности» с помощью разного рода «верхушечных взрывов» и «переворотов», обеспечивающих прорыв человека в область трансцендентного, за

¹ Можейко М.А. Трангрессия//Постмодернизм: Энциклопедия. Мн., 2001. С. 842.

² Шулындин Б.П. Об истине и заблуждении: диалог науки и религии // Истина и заблуждение. Диалог мировоззрений. Материалы VII международного симпозиума. Н. Новгород, 2003. С. 14.

пределы мира обыденного опыта, в рамках которого протекала прежде жизнь и деятельность людей.

В самом деле, в окружающем мире происходят поистине революционные перемены. Они включают проникновение человека в космос, в микромир, освоение безжизненных недр Земли, скоростей, выходящих за пределы передвижения всего живого, включая человека, создание компьютерной техники, нанотехнологии и т.п. Эти перемены сравнивают с неолитом. Является ли такой «по(пере)ворот» преодолением бытия объективной реальности, выходом в «небытие», как нередко считается сторонниками новой интерпретации технологизации и автоматизации? Думается, что они имеют место в масштабах региональной онтологии, ибо человек не может уничтожить «мир в целом», хотя он в состоянии развязать процессы, ведущие к гибели того или иного региона мира, попавшего в зависимость от человека.

Наука не сразу вышла на уровень такой техногенной цивилизации. В XIX в. естествознание было классической наукой, изучавшей сравнительно простые системы. Из них исключалось «все человеческое»; этим наука отличалась от первых натурфилософских представлений, *включавших* «все человеческое». Сознание по отношению к таким системам было исключительно «внешним». Это приводило к «изоляции объекта от деятельности субъекта»¹, значит, к упрощенной материалистической концепции, без труда воспринимавшейся учеными, которыми руководил чисто познавательный интерес. Идеализм, напротив, растворял его в активистском архетипе, в идее активности субъекта по отношению к объекту, в идее «трансгрессии» бытия – вслед за религиозным образцом. На рубеже XIX-XX вв. появляется неклассическое естествознание. Человек не включается в познаваемые комплексы, но признается *относительность* объекта к субъекту. Это ведет к пересмотру философских оснований науки, осложняет материализм и его восприятие. Идея коррелятивности субъекта и объекта, кажется, отвергает тезис о первичности бытия, материи к сознанию. Возникает проблема преодоления у(о)прощенных

¹ Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М.: Мысль, 1974. С. 71.

материалистических представлений о бытии и его изменении. Наконец, в 1970-ые годы появляется постнеклассическая наука. Она исследует сверхсложные системы, непосредственно включающие человека в качестве существенного момента своего функционирования и эволюции. Это ведет (при отказе от материализма со ссылкой на вульгарный материализм) к упрочению идеи первичности сознания либо (ради сохранения бытия при отрицании универсальной эволюции) к идее элиминации из бытия всякого движения как «уносящего» бытие в небытие.

Постнеклассический подход распространяется и на системы, исторически предшествовавшие человеку. Их законы, по словам М.К. Мамардашвили о законах физики¹, «должны допускать» возникновение человека. Обнаруживается связь законов естествознания с категориями развития и деятельности, в бытие проникает сознание. Обнаруживается, что сознание человека *не только отражает объективный мир, но и творит его*. Причем, в этом принимает участие не только истинное знание, но и заблуждения религии, идеализма и т.д. Последнее обстоятельство проясняет природу «верхушечных взрывов» «переворотов», подрывающих онтологическую, бытийную основу процесса развития. Но ведь такого рода действия и мысли также являются «инновациями», которые крайне опасны, ибо они не обеспечивают желаемого «устойчивого развития», а до основания подрывают само развитие как «саморазвитие бытия», точнее – его отдельных «регионов».

Обратимся к явлениям «верхушечных взрывов», «переворотов» и «поворотов». В последней трети XX столетия говорят о «взрыве» коммуникаций, связанном с интенсивным развитием ее средств, часто подчеркивают лишь его положительное значение (ведет к большей *свободе*, росту свободного времени человека и т.д.), а его противоречивость упускается. А ведь при этом происходит *подрыв* прежних бытийно-онтологических оснований коммуникации, подрыв социального бытия, взаимодействия людей, по отношению к которым

¹ Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественнонаучной гносеологии). М.: Языки славянской культуры, 1997.

коммуникация была обслуживающей «надстройкой». Происходит отчуждение коммуникации от глубинных корней социального бытия и «выход коммуникации на поверхность». Соотношение коммуникации-надстройки и бытия-основания перевертываются, что по времени совпадает с отмеченным «взрывом коммуникации», в котором видят процесс ускорения развития, хотя результатом «перевертывания» оказывается «сбрасывание» бытийных характеристик социальности и замены их коммуникативными параметрами. Происходит «гипостазирование» коммуникации: из «свойства» социального бытия она превращается в самостоятельное «псевдобытие», неподлинное бытие. Этот процесс действительно связан с интенсивным развитием средств (массовой) коммуникации, шире – с технологическим поворотом.

Человек рвет «путы» объемлющей его природно-социальной реальности.

Какой характер принимает это «трансцендирование» из объективной реальности – абсолютный или относительный? Это – вопрос принципиальный, поскольку именно здесь возникают, кажется впервые, реальные претензии человека вырваться из «пут» объективной реальности, что неминуемо ведет к потере права на включение процессов научно-технической революции в «бытие» и в его «саморазвитие». Иначе говоря, отныне носителем коммуникации выступает собственно научно-технический процесс, в чем и состоит разворот коммуникации «к технологии». Получается, что человек разворачивает процесс научно-технической революции, чтобы не жить уже в материальном мире, а вообще выйти за границы «бытия». Выйти в «Небытие»? Или всего лишь по аналогии с тем, как человек в космическом корабле покидает просторы Земли, улетаю в пустые пространства космоса, которые он «бороздит», пребывая в искусственном корабле или скафандре (в нашем случае роль таких искусственных сред и выполняет «Технология»)? Как видно, налицо «склейка» обоих смыслов, ведущая к путанице «объективного» и «субъективного» и к созданию современных мифов. Современная литература кишит мифами «транс(а)грессии» и ее продуктами. Попробуем разобраться в этой путанице. До последней трети XX века коммуникация была важным аспектом, механизмом развития

человечества от низшего к высшему, от простого к сложному. Развитие суть единство прогресса и регресса с доминированием прогресса. Начиная же с указанного момента «взрыва» коммуникативных процессов на базе интенсивного развития средств коммуникации, совпадающего со становлением информационного общества, происходит *вырождение развития*.

Ряд исследователей справедливо указывают на изживание развития фактами «редукции» его к низшему, простому. Так, В.В. Миронов констатирует структурное распадение культуры на два больших компонента – верхний и нижний, «смеховую» культуру (часть «народной»), противостоящую «высокой», «элитарной»¹. Смеховая культура в период Средневековья и Ренессанса была лишь *имитацией* элитарных образцов культуры, вбирала стереотипы, традиции и нормы жизни, характерные большинству людей в их повседневной жизни. С другой стороны, культура вырабатывает продукты, далекие от стандартных жизненных стереотипов и представлений, удаленных от реальности, образует высший пласт культуры, который исторически оформляется в культуру с «большой буквы». Происходит восхождение от низшего к высшему. Высшее становится бытийной сферой подлинной культуры для всего человеческого сообщества. Как продукт развития высшего из низшего. Верхняя часть культуры принципиально удалена от повседневности и даже от конкретной личности: требует подготовки при ее восприятии, определенной формы организации при репродукции своих образцов. За счет своей «рафинированности» ее ценности сохраняют себя.

В ней вырабатывается, подчеркивает В.В. Миронов, механизм блокирования проникновения в нее продуктов низшей культуры. Получается, что система культуры есть диалектическое образование, содержащее противоречивые стороны массового и элитарного, которые находятся в классической культуре в относительном единстве, что придает ей характер диалога. *Оппозиция* «верхней» и «низовой» культур остается *культурной*, не выходит за рамки культуры. Диалог

¹ Миронов В.В. Современное коммуникационное пространство как фактор трансформации культуры и философии // Вопросы философии, 2006, № 2.

культур происходит внутри особого пространства *семиосферы*, где область пересечения, тождества культур невелика, а область непересекаемого, нетождественного, напротив, огромна. Это состояние на рубеже XIX-XX веков, со становлением информационного общества, начинает разрушаться, влияя на структурообразующие компоненты *всей системы культуры*. Ничего подобного прежде в истории не было. Сегодня вся система культуры адаптируется к *становящемуся глобальному информационному пространству*. Фактически, делает вывод В.В. Миронов, мы оказались втянутыми *внутриглобального* коммуникационного пространства. Коммуникация ста(новится)ла самостоятельной силой, находящейся вне диалога культур и оказывающей огромное влияние на диалог культур, вынуждает вести диалог по своим законам и правилам, замыкая все культуры в среде Глобального Коммуникационного Пространства. Как видно, В.В. Миронов просто *«другими словами»* описывает выход человеческих культур из бытия как мира объективной реальности в новую среду.

Зафиксируем ее характеристики, обнаруживающие *элиминацию развития* в пользу «редукции», сведения происходящих событий к низшему, к простому. Общее коммуникативное поле, не имея границ и языковых барьеров, неизбежно будет *у(о)прощать* диалог между культурами и людьми, порождать *кризис культуры*. Причем «кризис» следует ассоциировать именно *с упрощением, редукцией к низшему*. В итоге происходит разрушение старых ценностей и образцов высокой культуры, возникших в результате развития как восхождения от низшего к высшему, от простого к сложному. Это – варваризация, деградация, вырождение. Диалектика позитивная вытесняется диалектикой негативной.

В.В. Миронов указывает на нарушение пропорций между «культурой высокой» и «низовой», которая становится «массовой». Не только по массе вовлеченных в нее субъектов, но и в смысле *упрощенного качества потребляемого продукта*. Отныне доминирует не смысл и не качество продукта творчества, а система тиражирования, что позволяет квалифицировать массовую культуру как типично низовую и говорить о редукции к низшему, простому,

усиленной новейшими техническими и организационными средствами тиражирования. Такова поп-культура – типичный продукт глобального информационного пространства, которая *принципиально отчуждена* от глубинных бытийных традиций различных этносов. Ее условием является интегрированная информационная среда, реализацией – массовые действия «шоу». В «шоу» коммуникативный контакт и слитность с массовой средой исполнителей и средств технической репродукции сведены в единое целое; не господствует индивидуальное, экзистенциальное начало творчества нового, отсылающего к глубокой сути человека и его неповторимого творчества. Вопреки этой сути *подлинной* инновации господствует «принцип одновременного участия», ставший формой коммуникации, вовсе не предполагающей передачи какого бы то ни было смысла.

«Шоу» не просто стало частью нашей жизни: жизнь все чаще становится «продолжением» шоу. Сегодня инновация в форме различных «шоу» навязывает свои законы во всех сферах деятельности, включая науку и философию. «Шоу» можно охарактеризовать как форму *редукции к низшему*, форму *о(у)пущения*. Эта редукция пронизывает все коммуникационное пространство в той мере, в какой оно вырывается из «пут» объективно-реального мира. И это *тоже* «инновация»!

Возникает необходимость уточнить понятия и термины, используемые при интерпретации низшего и простого. Как говорят в народе, все гениальное – просто, да не все простое гениально. Значит, простое простому – *рознь*. И это же относится к низшему. Надо схватить и выразить эту *противоречивость* как простого, так и низшего. Выявить в них диалектическую *оппозицию*. Так, известно выражение К. Пруtkова, что специалист подобен флюсу. Оно подразумевает простоту как недостаток – изъян односторонности. Как известно, «недостатку» противостоит «достоинство». В таком случае нужно развести их как взаимоисключающие противоположности, чтобы выявить их суть и содержание. Не случайно, говорят и о такой простоте, что *хуже воровства*. Тут достоинство и недостаток разведены уже до крайности. Их противостояние должно быть выражено понятийно и закреплено терминологически, что позволит отделить их

друг от друга, чтобы разглядеть и понять каждое. «Из-за» их противостояния про(вы)глянет противостояние инноваций противоположных типов.

Социальное бытие характеризуется, определяется процессом развития от низшего к высшему, от простого к сложному. Значит, низшее есть то, из чего рождается высшее, оно, следовательно, *указывает* на развитие, будучи способным к развитию из себя (низшего) – высшего. Очевидно, что его противоположность не есть то, что порождает развитие или что способно к развитию. В противоположность *низшему* его уместно терминировать как низкое¹. В отличие от низшего низкое не порождает и не может по(за)рождать высшее. Оно, напротив, является (при)знаком вырождения, дегенерации, а не развития. Если низшее есть выражение, **(про)явление развития**, прогресса, то низкое есть выражение, **(про)явление регресса**.

Низшее и высшее связаны развитием, есть *звенья одной и той же цепи развития*, тогда как *низшее и низкое* – такие же *антиподы* как развитие и вырождение. И вот мы подошли к главному: и то, и другое сегодня называют одним и тем же термином «**(ин)новация**». К этому термину все более *привыкают* и начинают употреблять его «по привычке», не задумываясь о том, что оно – *внутри себя* – противоречиво, как противоречат друг другу **низшее и низкое**, что оно может быть, как обновлением, связанным с развитием, явлением развития, но может быть и явлением вырождения, дегенерации, регресса. Оно может быть несущим в себе развитие и развитием, которое несет его внутри себя, так и столь же тесно связанным с альтернативой развитию.

Разве «инновация» не способна (при)нести с собой регресс и вырождение? Разве она не может быть принесена регрессом и вырождением? Это – по максимуму. По минимуму же будет иметь место *поляризация количественных*

¹ Это «низкое» можно охарактеризовать и как имитацию или симуляцию, продукт симулятивной деятельности, деятельности симулянтов, которые стремятся выдать ее за явления прогрессивного восхождения. См. об этом: Прохоров М.М. Проблема симулирования: явления и сущность // Прохоров М.М. Природа философии и религии в истории мировоззрения. Нижний Новгород: Изд-во ВГИПУ, 2010. С. 209-263; Прохоров М.М. Симулякры мысли и симулирование: философский анализ // Приволжский научный журнал. Периодическое научное издание. Н. Новгород, ННГАСУ, № 2. 2010. С. 241-247; Прохоров М.М. Симулирование и симулякры мысли в философии // Современные проблемы социально-гуманитарных наук: Материалы международной конференции. 20 ноября 2008: К 15-летию Гуманитарного института: В 3 ч. – Ч. 1. – М.: Гуманитарный институт, 2009. 24-33.

изменений и *коренных качественных* преобразований, что также уничтожает процесс восхождения от низшего к высшему: «Нет более воли к гениальности, не рождаются более гении. Не хотят уже незаинтересованного созерцания, познания и творчества. Культура не может оставаться на высоте, она неизбежно должна спускаться вниз, должна падать. Начало количественное должно ее одолеть. Происходит социальная энтропия, рассеяние творческой энергии культуры»¹.

Замечу, что *к гениальности ведет развитие «бытия», «материи»,* а потому все гениальное просто, ибо все высшее рождается из низшего, а не из низкого и у(о)прощенного до той простоты, что «хуже воровства».

Известно, что отчуждение количественной характеристики от качественной уже в математике приводит к явлению дурной бесконечности ряда натуральных чисел, что они не подлежат счету. Отказ от векторного, качественного восхождения от низшего к высшему приводит в конце концов к появлению и разрастанию социальной энтропии в обществе, к о(у)прощению, возвращению к более элементарным процессам «борьбы за существование», к вырождению парламентов в «говорильни» с их соглашательскими конвенциями интерсубъективности при пренебрежении интересами общества и его развития, приобретают характер анонимных решений, не вписывающихся в процесс исторического развития человеческого общества и культуры, не «представляют» этого процесса, следовательно, теряют бытийно-онтологические основания, которые они должны обслуживать – «по своей природе» и «по определению», будучи «надстройками» над соответствующими «онтологическими основаниями».

Это приводит к сопряжению разного рода идеалистических конструкций с вульгарным материализмом. Так, в современной России правительство, с одной стороны, обращается за содействия к религии и к церкви, а не к ученым, с другой стороны, оно до сих пор по многим позициям принимает решения в духе принципа «остаточного распределения», значит, в духе *примитивнейшего* материализма, превосходя в этом отношении соответствующие решения правительств СССР. Такая политика приводит к хаосу во взаимоотношениях

¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. М.: Мысль, 1990. С. 164.

людей, которые не понимают, почему им за работу платят несоответствующую их труду, его количеству и качеству, «зарплату»; поэтому политику и власть в стране воспринимают как ложь, обман и/или фикцию. И без векторной направленности к высшему, противодействующей той социальной энтропии, которая охватила наше общество, страну ожидает вырождение и распад. Это порождает у людей неуверенность – самое показательное отношение обыденного сознания к происходящему¹.

Устремленность к высокому, к высшему – вот признак подлинной человеческой культуры, как и подлинного социального бытия людей. В этот процесс и была включена коммуникация как надстройка, обслуживающая развитие человеческого общества и культуры вплоть до последней трети XX столетия, когда она, ускорив свой ход благодаря интенсивному развитию ее средств, рвет «путы» природно-социальной реальности, которая была для нее бытийно-онтологическим основанием и, в результате, обеспечивает тягу к о(у)прощению, лишенному способностей/возможностей порождения, развития более высокого и сложного. В таких условиях начинает доминировать не низшее, а низкое, не простое, а о(у)прощенное, «массовое».

Как видно, (ин)новация инновации – рознь. Есть (ин)новации, которые отсылают/указывают на развитие, а есть (ин)новации такие, которые уничтожают развитие, высокую культуру человеческого общества, порождают «кризисы», ставят человека на край гибели. Это – инновации-пустоцветы, которые живут на живом дереве человеческой культуры. «Пустоцвет» определяют как цветок, лишенный завязи и потому не дающий «плодов»; в переносном смысле – человек, не сделавший в жизни ничего полезного. Но «пустоцвет» выглядит как-то безобидно, тогда как негативные инновации сами есть *источники* вырождения, дегенерации. Это – «паразиты» как активные «организмы», питающиеся за счет другого и приносящие ему вред, те, кто живет чужим трудом, «питается» за счет другого.

¹ Псевдопопулистская чехарда с зарплатами накануне президентских выборов в России, когда одним ее по непонятным и весьма случайным на общем фоне факторам повышают, другим оставляют без изменений, не изменила этой ситуации. Тем более, что добавки реально съедаются инфляцией, необоснованным повышением тарифов ЖКХ и т.д., и т.п., еще более заставляя страдать тех, кому вовсе не досталось «добавки».

Так, в науке появляется лженаука и поп-ученые. Ее труднодоступная для обывденного сознания суть в условиях современного коммуникационного пространства ставится в зависимость от о(у)прощения – «для понимания потребителями», сводится к соглашательским конвенциям и узаконивается позитивистами. В. Покровский приводит вопиющий факт, когда в Германии «видный гематолог и исследователь рака Фридрих Херманн в своих многочисленных публикациях подтасовывал данные». Эти факты были расследованы, и выяснилось, что «из 347 статей, опубликованных этим плодовитым биологом, 52 «содержат фальсификации», еще 42 работы содержат манипуляции данными»¹. Наряду с наукой возникает и распространяется лженаука. Не обошли эти явления лженауки и современную Россию, что видно на примере защит диссертаций, которые не всегда отвечают требованиям научности и нравственности, но проистекают из конъюнктурных обстоятельств и порой только ими и объяснимы.

Негативной инновацией является «лингвистический поворот», который повлиял на «ускорение» коммуникационного взрыва, будучи «встроенным» в него детерминантом. Лингвистический «переворот» не был чисто познавательным явлением, став примером влияния философских конструкций на жизнь людей. Впрочем, это – отличительная черта информационного общества вообще с его гипостазированием результатов человеческого творчества. Напомню, что классическая философия в центр «дискурса» выдвигала *сознание*, а языку и знаковым системам отводила роль средств его выражения, т.е. *подчиняла* их человеческому сознанию, соразмерному «всему миру» как объемлющей его объективной реальности. Лингвистический поворот есть «выход» за рамки бытия объективной реальности и за пределы «соразмерного» ему сознания. Выход в *идею* лингвистической относительности Э. Сепира - Б. Ли Уорфа. Он, напротив, утверждает зависимость мышления, его стиля и фундаментальных мировоззренческих парадигм коллективного носителя языка от специфики самого языка. В результате язык «выходит» за пределы мысли и даже представляется как

¹ Покровский В. Научная полиция против поп-науки//Независимая газета. 26.06.2002.

единственно подлинная реальность – вплоть до подмены языком действительности. Начало этому «повороту» положил Л. Витгенштейн, который уже в «Логико-философском трактате»¹ утверждал: «Границы моего мира есть границы моего языка». Сознание приобрело при такой трансгрессии не бытийный, а «языковый» характер. Понятно, что лингвистический «переворот» как инновация несет в себе не развитие, восхождение от низшего к высшему, от простого к сложному, но альтернативное ему вырождение, редукцию к низшему, которое и перерождается в низкое, поскольку здесь дело доходит до «деконструкции» бытия и истины. Язык в такой коммуникации перестает быть средством постижения мира бытия, «надстройкой» над бытием и соответствующим ему мышлением. Он становится их основанием, навязывает свою структуру объектам и картине бытия в целом.

Выразительно лингвистическую инновацию проясняют слова Ричарда Рорти: «В прошлом столетии были философы, доказывающие, что существуют лишь идеи. В нашем столетии есть авторы, пишущие так, как если бы существовали лишь тексты»². Несомненно, что язык обладает только относительной самостоятельностью по сравнению с бытием, в котором он возник и существует, но никак не абсолютной самостоятельностью к бытию в целом.

Думается, что исследование конкретных примеров инновации и проблемы их онтологических, бытийных основ выявило особую значимость научно-технической революции и, видимо, ставит нас перед принципиально новыми (инновационными) проблемами, в которых и обнаруживает себя выявленное противоречие развития, прогресса и регресса, простого и о(у)прощенного, низшего и низкого, противоположных по характеру инноваций. Явно регрессивными, ведущими к кризису, как было показано, являются попытки вырваться за пределы бытия объективной реальности, поскольку человек никогда не был, не есть и никогда не будет существом, «нютящимся» вне бытия, вне «мира в целом», вне его бытийного и процессуального единства. Можно утверждать

¹Витгенштейн Л. *Logisch-philosophische Abhandlung*. Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. *Философские работы*. Ч. 1. М., 1994.

²Rorty Richard // *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism* // Rorty Richard. *Consequence of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. Minneapolis, 1991. P. 139.

поэтому, что с отрицания объективной реальности и процессуальности начинается безнравственность, а отрицание объективной реальности является первым актом безнравственности.

Глава 15.

СОЦИАЛЬНАЯ ДИНАМИКА И ЕЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП

Научный анализ социальной динамики совпадает с появлением социологии как науки, основной смысл которой сформировался в процессе ее исторического развития как самостоятельной области знаний, изучающей общество как целостную социальную систему с ее подсистемами и отдельными элементами, обладающую системными или интегративными (кооперативными) качествами – в отличие от отдельных элементов общества и всей их суммы, чей характер функционирования и развития должен находиться в зоне влияния таких интегративных качеств. Говорят, что целое больше суммы входящих в него частей. Именно в силу характерных для общественной системы интегративных качеств социальная система обладает собственной определенностью и самостоятельностью, что фиксируется и обосновывается социологией; после отпочкования ее от философии, дававшей представления об обществе, утопавшие в общемировоззренческих представлениях. В современной практике имеются признаки отступления от этого принципа научной социологии, например, в сфере экономической и политической деятельности, что пагубно сказывается на всей общественной системе и ее элементах.

В современной России мы наблюдаем попытки «перетягивания каната первенства» от общества как целостной системы, важными частями или сферами в которой выступают экономическая и политическая сферы деятельности, к своеобразно понимаемым экономике или политике. В этом отношении уместно указать на различие периодов, связанных с именами

правления в России Б. Ельцина и В. Путина. Исторически характер такой борьбы обосновывал Е. Гайдар, мечтавший «освободить бизнес от власти» (эта установка выражена в его основополагающей работе, в подзаголовке книги¹), ослабив государство до «полугосударства», чтобы всеми процессами в обществе «заведовала» знаменитая рука Адама Смита, чтобы все было «погружено» в рынок, чтобы рыночной была не только экономика, но и общество, обрекая подавляющее большинство «россиян» на «объектное существование» в качестве потребителей. Такое, экономическое устройство предполагает сохранение социального неравенства между богатыми и бедными, «средствами производства». В этом «раскладе» альтернативой «бедным» исторически и логически выступают, с одной стороны, бизнесмены, верхним слоем которых являются олигархи, «бизнес-элита», с другой – чиновники властной вертикали. Вместе они образуют «альянс» богатых, *социально* противостоящий «бедным».

С приходом к власти В. Путина была предпринята попытка перетянуть первенство над обществом к властной вертикали, как ядру всей политической деятельности. Впрочем, такое изменение по своей сути допускалось в концептуальных установках Е. Гайдара. Ведь последний исходил из того, что субъектами (творцами) истории выступают бизнесмены и/или чиновники. Они ведут между собой борьбу по типу «господство и/или подчинение»², тогда как основная категория людей, работающая в сфере «производства», характеризовалась Е. Гайдаром просто как «средства производства», орудия труда или «рабочая сила». Это – «страдательная категория» *россиян*, которой надо повысить благосостояние³, она не признается Е. Гайдаром субъектом истории. Но и переход «от Ельцина к Путину», став периодом выстраивания «вертикали власти», укрепления позиции чиновников государства, не изменил положения дел в обществе (например, мы не видим, чтобы работали положения

¹ Гайдар Е. Государство и эволюция. Как освободить бизнес от власти и повысить благосостояние россиян. 2-ое изд. СПб.: Норма, 1994.

² Е. Гайдар находит такую борьбу в Древней Греции, как и появление демократии, которая устраняет диктат власти, считает последнюю высшим достижением античности, утраченным с переходом к Средневековью.

³ В подзаголовке книги Е. Гайдара сказано: «повысить благосостояние россиян».

Конституции о проведении референдумов при решении фундаментальных проблем развития российского общества: такие решения принимаются, как правило, чиновниками; так, В. Путин постоянно повторяет «Пересмотра итогов приватизации не будет», не подпуская к решению этой проблемы весь «народ», и узурпируя права последнего).

В настоящее время мы наблюдаем в России обострение борьбы между сторонниками абсолютизации либо сферы экономики, либо сферы политики. В таком «контексте» позиция чиновников представляется как позиция «национал-патриотов», а либералов – как людей, способных игнорировать национальные интересы страны. С позиций «национал-патриотизма» выступает, например, Евгений Федоров. Эта позиция не лишена оснований. Зададимся вопросом о том, что произошло в мировой истории с борьбой двух «сверхдержав» – США (капитализм) и СССР (социализм)? Закончилась ли она с «распадом СССР» «Беловежскими соглашениями», или *продолжилась*, но, быть может, в новой форме? Скажем, в форме детерминации победившей «сверхдержавой» дальнейшего характера существования на постсоветском пространстве вообще и в постсоветской России в частности, где эта «сверхдержава», как центр *однополярного* мира, сменившего полярный или «равновесный мир», продолжает диктовать свою волю, предлагая для России соответствующие Программы-проекты, *активно участвуя в их проведении в жизнь* путем создания властных структур в РФ, которые были бы зависимыми от США и их властей, формируя не столько «национальное правительство», сколько «оккупационное» правительство «иностраных агентов» (в духе неокколинизма) и тому подобных технологий. Такая *антинациональная* модель выстраивания государства нуждается в преодолении, в замене ее системой «НОД», в ходе «национально-освободительного движения». Так ставит вопрос представитель Единой России, член ее Генсовета, депутат Госдумы Евгений Федоров, бывший Председатель Комитета по экономической политике Госдумы РФ.

Однако он придерживается иной логики понимания истории. Е. Федоров выступает за создание в России общества, устроенного на основе отношений господства и подчинения, угнетения, но предлагает сменить колониальную или оккупационную форму отношений господства и подчинения-угнетения на национальную форму отношений того же типа, чтобы организовать в ее границах «суверенную» нацию, освобожденную от позорного угнетения США, Вашингтоном, управляющим РФ через ныне действующее в стране «оккупационное» Правительство, которое реализует законы иностранного государства, и является, следовательно, иностранным агентом. При такой интерпретации президент РФ сегодня практически «конвергентно» совмещает обе функции. Е. Федоров полагает, что в постсоветской России на самом деле были созданы и до сих пор действуют властные структуры, зависимые от США, их властей. Он выступает за радикальные перемены путем ликвидации правительства «иностранных агентов» и формирования «национального правительства».

Как видно, Е. Федоров выдвинул «национальную идею» или идеологию замены общества, устроенного на принципе социальной несправедливости в форме, по его словам, колониальных или «оккупационных властей», действующих от имени и по поручению Вашингтона, США, в их интересах обворовывания страны, ее граждан, на иную форму социальной несправедливости, когда отношения господства и подчинения, угнетения станут осуществляться в национальной форме, «своими», национальными нуворишами, богатеями и чиновниками, опирающимися на «национальные», свои силовые ведомства. Он многократно повторяет, что не намерен выходить за пределы идеологии НОД (национально-освободительного движения), заявляя, что проблемы последующего устройства страны могут быть определены только *после* претворения в жизнь национальной идеологии НОД, «по мере их поступления». Он отказывается от их обсуждения и предлагает идентифицировать «народное», «патриотическое» и «национальное», чтобы трудящиеся в очередной раз выступили орудием реализации идеологии, но

никак не субъектом, который воспользуется и результатами НОД, которые могут достаться, как было уже в истории не раз, «господам», не иностранным, а «своим», национальным богатым и чиновникам. Он представляет В.В. Путина лидером, вождем НОД, не несущим ответственности за происшедшее и происходящее в России, за результаты современной политики, в которой продолжает действовать, признает парламентарий, правительство «иностраных агентов»¹.

Можно утверждать, что точка зрения Е. Федорова объективно отражает тот капитальный факт, что ныне капитализм производит себя не только за счет эксплуатации собственного рабочего класса, но и за счет эксплуатации колоний. В сегодняшнем противостоянии США (вкуче с ЕС) и России сказывается именно этот фактор: желание видеть Россию, отказавшуюся от социализма, колонией, страной «третьего мира», сделать ее таковой, ибо сегодня цикл расширенного воспроизводства капитализма в его «передовых странах» не может быть замкнут только на труд занятых в них рабочих, только за счет *их* прибавочной стоимости; необходимо непрерывное привлечение ресурсов «извне». Отсюда проистекают «амбиции» истеблишмента и олигархии США²: наличие колоний, из которых изымаются природные ресурсы, интеллектуальные и трудовые ресурсы, в том числе через нещадную эксплуатацию трудового населения колоний – это закон бытия капитализма

¹ Причинами подобного рода движений могут быть, отмечает Ю.И. Семенов, «властолюбивые и честолюбивые замыслы местных бонапартиков, корыстные интересы элиты на местах, стремящейся освободиться от контроля сверху, с тем чтобы свободно грабить свой собственный народ, столь же эгоистические интересы местного чиновничества, жаждущего закрепить за собой должности, местных предпринимателей, старающихся вытеснить опасных конкурентов, амбиции местной интеллигенции, желающей монополизировать за собой сферу духовной жизни и «хлебные места» в системе образования, науки, культуры и т. п. Все эти группы апеллируют к родным массам, спекулируют на различные рода теневых сторонах жизни и стремятся выдать себя за истинных защитников их интересов. В свое время все это было хорошо показано К. Каутским. Вряд ли подобного рода движения могут быть названы национальными. Их, скорее всего, можно было бы именовать *псевдонациональными, квазинациональными*. (Семенов Ю. И. Народ, этнос, нация // *Философия и общество*. № 2, апрель – июнь 2013. С. 19).

² «Россия и Китай угрожают ограничить безраздельную гегемонию Вашингтона. Со времен краха Советского Союза Вашингтон взял на себя и привык играть роль единственной, «всемирной» сверхдержавы (Uni-Power), способной беспрепятственно навязывать свою волю всему миру. Подъем и усиление России при Путине и Китая в рамках проводимой им новой политики лишили Вашингтон привилегированного положения. Вашингтон хочет вернуть себе привилегии безраздельного гегемона» (Робертс П. Ложный миротворец // «Завтра». 2015. Июль. №29(1130), С. 1, 2.)

«метрополии», империалистичность капитализма, которая выражается в колониальной системе, как его необходимом внешнем атрибуте¹.

А.И. Субетто называет это явление «колониальным паразитизмом» и отмечает «невозможность бытия капитализма вне колониальной системы эксплуатации»². Впервые это факт обнаружила Великая Октябрьская социалистическая революция, возглавленная В.И. Лениным, написавшим работу «Империализм как высшая стадия капитализма». Поэтому классовой борьбе сегодня предшествует борьба национально-освободительная, которая происходит, понятно, не в «метрополиях», а в «колониях», на «периферии» глобального империализма. При этом подтверждаются слова В.И. Ленина о том «...какими зверями становятся самые «цивилизационные», прошедшие высшую школу конституционализма, европейские политические «деятели», когда дело доходит до пробуждения борьбы масс против капитала, против капиталистической колониальной системы, т.е. системы порабощения, грабежа и насилия»³? Упомянем в связи с этим «реперные» точки: фашистские зверства, Хиросиму, Нагасаки, Вьетнам; наконец, происходящее сегодня «на» Украине и «вокруг» Украины, события, возвращенные украинскими неонацистами и империализмом США.

Как сторонник «национальной» партии и «национального» правительства Е. Федоров вынужден, говоря словами К. Маркса, *выбирать между «национальным долгом и классовыми интересами»*⁴, не желая замечать того, что он превращается в *представителя «национальной измены»*. Согласно К. Марксу, «по мере того как прогресс современной промышленности развивал, расширял и углублял классовую противоположность между капиталом и

¹ «По мере того как капитализм «пересаживался» в колонии, развитие каждого такого отдельного колониального владения шло по линии превращения его в особый геосоциальный организм, подчиненный метрополии и эксплуатируемый ею» (Семенов Ю. И. Народ, этнос, нация. Статья вторая. Общество, политодемотия, нация // Философия и общество, № 2, апрель – июнь 2013. С. 19).

² Такой была в значительной мере царская Россия в начале XX века, обязанная выплачивать большой финансовый долг капиталу Франции; а «внутри» России значительная часть «командных высот» в «пирамиде» хозяйственной деятельности находилась под контролем иностранного – европейского и американского капитала.

³ Ленин В.И. Горючий материал в мировой политике // Ленин В.И. Полн. Собр. соч., т. 17. М.: Политиздат, 1973. С. 174-177.

⁴ Маркс К. Гражданская война во Франции // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 тт. Т. 4. М.: Изд-во политической литературы, 1986. С. 255.

трудом, государственная власть принимала все более и более характер национальной власти капитала над трудом, общественной силы, организованной для социального порабощения, характер машины классового господства» для угнетения труда¹. А это и есть путь измены по отношению к классической диалектике в пользу выбора, предпочтения негативной диалектики, деградации общества.

На это обращал внимание К. Маркс, размышляя об антагонизме *Коммуны и Империи*², нового, «коммунального» устройства общественного «тела» с правительством рабочего класса и старого, «государственно-паразитического» нароста, угнетения на теле нации, претендующего на то, «чтобы стоять над обществом», «кормиться за счет общества» и «задерживать его свободное движение»³. К. Маркс размышлял об антагонизме производительного класса и класса присваивающего, чтобы обнаружить путь к экономическому освобождению труда, ликвидации классового господства или социального рабства⁴. По его ироническим словам, «цивилизация и справедливость буржуазного строя выступают в своем истинном, зловещем свете, когда его рабы и угнетенные выступают против своих господ. Тогда эта цивилизация и эта справедливость являются ничем не прикрытым варварством и незаконной мстью»⁵. К. Маркс называл такую «цивилизацию» преступной, отмечая, что «современные буржуа считают себя законными наследниками прежних феодалов, которые признавали за собой право употреблять против плебеев всякое оружие, тогда как наличие любого оружия в руках плебея само

¹ Там же. С. 271.

² Империя – «единственно возможная форма правления в такое время, когда буржуазия уже потеряла способность управлять нацией, а рабочий класс еще не приобрел этой способности» (Маркс К. Гражданская война во Франции // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 тт. Т. 4. М.: Изд-во политической литературы, 1986. С. 272).

³ Маркс К. Гражданская война во Франции // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 тт. Т. 4. М.: Изд-во политической литературы, 1986. С. 275-276.

⁴ «С освобождением труда, – писал К. Маркс, – все станут рабочими, и производительный труд перестанет быть принадлежностью известного класса», чтобы «труд многих» не превращался «в богатство немногих», чтобы сделать реальностью «индивидуальную собственность», чтобы превратить «средства производства» «в орудия свободного ассоциированного труда», чтобы «кооперативное производство» пришло на смену «капиталистической системе» (Маркс К. Гражданская война во Франции // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные сочинения в 9 тт. Т. 4. М.: Изд-во политической литературы, 1986. С. 277).

⁵ Там же. С. 289.

по себе уже (якобы – *М.П.*) являлось преступлением»¹. Наконец, чистейшим мошенничеством назвал К. Маркс «национальную войну», характеризующую старое общество, которое таким путем стремится «отодвинуть на более позднее время классовую борьбу»² (именно к этому стремится и Е. Федоров – *М.П.*). А характеризуя противостояние диалектики позитивной и негативной, К. Маркс не сомневался в том, кто, в конце концов, останется победителем: «немногие ли присвоители или огромное большинство трудящихся», ибо «чтобы искоренить» это положение, «правительства должны были бы искоренить деспотическое господство капитала над трудом, то есть искоренить основу своего собственного паразитического существования»³.

Положения К. Маркса приведены для того, чтобы пролить свет на истинный смысл позиции Е. Федорова, раскрыть суть его идей, которые, как я думаю, он преднамеренно скрывает от своих слушателей и зрителей. На основании вышеизложенного можно утверждать, что идеология и политика Е. Федорова, представляющего партию «Единая Россия», недальновидна и несостоятельна, так как трудящихся волнует их положение: будут ли они всего лишь инструментом для реализации программы, или будут субъектами в стране и в обществе в ходе и в результате (после) победы НОД. В этом суть *латентно* текущей ныне в стране «гражданской войны», которую стараются не замечать и «заговорить» ныне господствующие экономические и политические силы.

В чем слабость такой идеологии? В том, что она остается в рамках решения национальной проблемы, остается безучастной к решению социальных проблем, в центре которых оказывается проблема возвращения в жизнь социальной системы России (и при Ельцине, и при Путине) глубочайшего социального неравенства и (не)возвращение всем гражданам субъектного статуса.

Большая ли выгода трудящимся от того, что они будут вести такую жизнь не в интересах «метрополий», а в интересах «своих» олигархов и чиновников?

¹ Там же. С. 293.

² Там же. С. 294.

³ Там же. С. 294-295.

Это различие покоится на различии характера эксплуатации (национальна она или глобальна). Трудящихся (и рабочего завода, и профессора вуза) волнует другое: будут ли их эксплуатировать или нет, будут ли они на положении «средств производства», «орудий труда» или они обретут статус полноценных субъектов социальной системы, в *своем* обществе, «для людей, живущих в том или ином государстве, оно может быть их отечеством, а может и не быть им»¹.

В наше время, к сожалению, при решении социальных проблем происходит выброс на более поверхностный, *национальный уровень*; в структурах государства соответственно такому «выбросу на поверхность» вырастает тяга к патриотизму и его переоценка. При этом происходит путаница «социальной системы» и «системы национальной». Она характерна и для Украины; нередко украинские олигархи и чиновники используют ее сознательно в своих интересах.

Далее, проект Е. Федорова выстроен на идее о том, что количественные изменения не должны приводить к изменениям качественным, коренным, революционным, а оставаться в границах количественных преобразований, то есть в границах «реформ». Таким образом отрицается диалектический «переход количества в качество», так же, как и в проекте К. Поппера, противопоставлявшего его «проекту К. Маркса», выстроенного на признании неизбежности диалектики превращения «количества в качество», следовательно, ставившего вопрос не о смене одной формы отношений господства и подчинения, угнетения, но о ликвидации рано или поздно этих отношений вообще, во всех возможных формах такого типа отношений. Значит, и о ликвидации не только колониальной или оккупационной, в терминологии Е. Федорова, формы в пользу национальной формы угнетения, но самой этой национальной формы отношений господства и подчинения, от чего всячески отрекся Е. Федоров в своих выступлениях.

Именно в признании либо непризнании перехода количественных изменений в коренные качественные заключается кардинальная проблема,

¹ Семенов Ю. И. Народ, этнос, нация // *Философия и общество*. № 2, апрель – июнь 2013. С. 19.

основной вопрос социальной динамики в современную эпоху. Здесь уместно напомнить «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта» К. Маркса, где детально описываются попытки «с-д» (*мелкой буржуазии – М.П.*) «ослабить и превратить в гармонию существующий между ними (капиталом и наемным трудом) антагонизм», но без уничтожения «обеих крайностей», ибо эта *партия* полагает, что «спецусловия» ее освобождения есть общие условия спасения общества, устранения классовой борьбы¹. Демократ представляет мелкую буржуазию, «*переходный класс*, в котором взаимно притупляются интересы двух классов», и потому он *воображает*, что он вообще стоит выше классового антагонизма².

Контекст взаимоотношения современных российских олигархов и чиновников с *остальной* частью населения страны выпадает из поля зрения тех и других, поскольку не признается субъектный статус «остальной» части народонаселения, хотя она и составляет большинство народонаселения. Тем самым после перехода «от Ельцина к Путину», при всех его «революционных» изменениях (если иметь в виду только взаимоотношения *внутри* социального «мира богатых»), прочие слои населения так и остались «орудиями труда», «средствами производства» или «рабочей силой». Выстраивание «вертикали власти» В. Путиным привело к возрождению государства, закрепившего ненавистное людям (стремящимся быть субъектами истории) чрезмерное социально-экономическое неравенство. Так в постсоветской России возродилось вновь состояние классовости в обществе, вначале в годы гайдаровской «при(х)ватизации», сделавшей ставку на «экономизм», чтобы продолжиться ныне в «макиавеллизме» В. Путина, сохраняющего многие особенности «экономизма» в стране, где труд одних повышает чужую для них прибыль и могущество «имущих» и «властвующих»³. «Альянс» «богатых» привел к социальному «мезальянсу» их с «бедными», который превратился в основание всей социальной системы постсоветской России.

¹ Маркс К. Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта // Маркс К. и Энгельс Ф. Избранные сочинения: в 9 тт. Т. 4. М.: Изд-во политической литературы, 1986. С. 31.

² Там же. С. 33.

³ Цит. по: Иглтон Терри. Почему Маркс был прав. М.: Карьера Пресс, 2013. С. 147.

Нынешние либералы России до сих пор стремятся следовать этой установке на «экономизм», «по-гайдаровски» меняя местами общество и экономику, «погружая» все системы общества (медицину, образование, спорт и т.д.) в рынок как в то целое, «логос» которого явно абсолютизируется ими в виде знаменитой руки Адама Смита, призванной из хаоса образовать порядок, которая должна навести порядок во всем обществе. Логично думать, что утверждение Дж. Грея, будто «экономическая деятельность не просто отличается от всех других проявлений общественной жизни, но, сверх того, обуславливает общество в целом, а порой и господствует над ним»¹, лежит в русле не экономики, но экономизма, все еще встроенного в механизмы, посредством которых мы производим и воспроизводим свое «производство», что демаркация между экономикой и экономизмом оказывается актуальной современной проблемой и задачей, без решения которой невозможно исследовать переход социальные процессы. Проявлением экономизма являются, скажем то, что сегодня в России в экономику погружены сферы образования (рассматривается не в качестве производства человека, а в качестве системы услуг), науки (признают прикладную, как дающую прямой экономический эффект, и отрицают фундаментальную науку), искусства, медицины, семьи, физической культуры, как если бы они были не частями общества, всей общественной жизни, к которым относится и экономика, но частями экономики, пораженной экономизмом. Кажется, что даже религия погружена в России в «экономику». И разве не с экономизмом связано производство фальсифицированных лекарств, продуктов и других товаров? Он приводит к росту количества бесполезных и вредных видов деятельности, которое, по словам социолога А.А. Зиновьева, возросло с 20% в СССР до 80% в постсоветской России. Экономизм извращает финансовую деятельность: топ-менеджеры (не только частных, но и государственных) учреждений получают баснословные суммы, «золотые парашюты» и т.п. Разве экономически оправдано различие в ежемесячной оплате ректора вуза в 1 миллион рублей (в

¹Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2011. С. 182.

провинции) при оплате «услуг» профессора в 20-25 тысяч рублей? Большой бедой современной России является то, что в ней многие люди не находят возможности для использования страной своего потенциала. Он редуцируется до «капитала» – в духе экономизма. Часто «работодатель» ограничивает работника выполнением рутинных функций, тогда как люди все еще помнят и хотели бы жить по «формуле» Вл. Маяковского «Радуюсь я, это мой труд вливается в труд моей республики». Хотели бы, чтобы их соответствующим образом оценивали. Как правило, этого нет, такие люди воспринимаются «работодателем» не как «лишние» (этот тип социально лишнего человека вывел М.Ю. Лермонтов), а как «излишние», которые и оцениваются сообразно рутинным функциям, что характерно для вузовских профессоров, часто не находящих возможности для применения и развития своего потенциала.

Ничего удивительного в этом нет. Как отмечает А.Л. Никифоров, 1) «как только была осознана прикладная ценность научного знания, оно все больше стало подпадать под власть крупного капитала», 2) «*научное знание становится товаром*, ученый – наемным рабочим, производящим этот товар», 3) «происходит вытеснение внутринаучных ценностей», 4) произошло «резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объеме научной деятельности. Кто платит, тот и заказывает музыку. Ныне платят капитал и государство, финансисты и политики, и именно они направляют науку в область прикладных исследований... В прикладных исследованиях внутринаучные ценности и цели действительно заменяются...»¹ теми, кто заказывает эту «музыку» экономизма. А.Л. Никифоров констатирует, что в конце XX века фундаментальная наука оказалась близкой к полному исчезновению². А вместе с ней исчезают стандарты объективности, обоснованности и истинности³. Разве не на этом основана «философия

¹ Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2, с. 63-64.

² Там же. С. 64.

³ А.Л. Никифоров полагает на основании сказанного, что «никакой постнеклассической науки нет, а есть рост прикладных исследований со своими вненаучными целями и ценностями, со своими стандартами и нормами» (Там же. С. 64). Представляется необходимым указать на предстоящую проблему – «встроить», еще предстоит встроить такие «прикладные исследования» в мировой процесс, постигаемый, в конечном счете, наукой, кстати,

постмодернизма», выразившая данную переориентацию? В исторической науке, при обсуждении проблем онтологического и методологического плана, поднимается (скажем, А.Б. Аникиной из Института философии и права Сибирского отделения РАН при обсуждении перформативных высказываний, устраняющих референциальные отношения знания «с самой действительностью»; утверждается, что история «создает объекты своего изучения» – нации, политические движения, меньшинства и любые другие группы; так формируется «история» как противоположность истории, которая ориентируется на «достоверность»; в такой «псевдоистории», признает А.Б. Аникина, сократился «запрос на реальность», что приводит к падению авторитета ученых-историков в обществе, ибо ими не выполняются условия достоверности, соблюдения референциальной интенции. Эффективным будет тот «историк», кто «красивее наврет»¹⁾ вопрос о замене (вытеснении) истинности эффективностью.

Сокращение «шагреновой кожи» фундаментальной науки в пользу прикладных областей наблюдается не только в естественных науках, оно захватило также гуманитарные дисциплины, что привело к изменению их особенностей, например, в современной педагогике окончательно утвердился «технологический подход», здесь и шага нельзя ступить, чтобы не услышать «инноваций» о тех или иных «педагогических технологиях». В философии это изменение приводит, например, к выходу на первый план коммуникации и эклектики²⁾, которые оттесняют на периферию постановку и решение основного

в союзе с философией, чтобы преодолеть «отчуждение», в котором они пребывают (вместе с реализацией своих результатов). Да, до этого действительно это еще «не наука». Она станет таковой после преодоления «отчуждения», значит, только после падения того господства капитала, о котором пишет сам А.Л. Никифоров (Это та же проблема, с которой сталкивается сегодня и концепция ноосферы В.И. Вернадского). Он признает, со ссылкой на Е.А. Мамчур (Мамчур Е.А. Образы науки в современной культуре. М., 2008. С. 349), что «фундаментальная наука до сих пор руководствуется стандартами объективности, обоснованности и истинности, а отнюдь не «внешними» для нее социальными ценностями». Но и это свидетельствует о том, что «фундаментальная наука» также еще не стала *фундаментальной*, ибо не дошла до изучения процесса в его универсальности, ограничиваясь идеалами *классического* естествознания.

¹⁾ Гуревич А. Я. Историк конца XX века в поисках метода // Одиссей. Человек в истории. М., 1996; Гренье Ж.-И. Размышления о «критическом повороте» // Одиссей. Человек в истории. М., 2005.

²⁾ Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности философского знания // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 4, с. 27-46; Микешина Л.А. Эклектика и синкретизм: к вопросу о системности научного знания // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 1, с. 60-78.

вопроса философии или предлагают «синкретически-эkleктический подход» при его решении в стремлении объединять материализм с идеализмом, что стало новым т(б)рендом философских публикаций. Все это проходит под знаком одобрения со стороны тех, кто заказывает «музыку» экономизма.

Как пишет Андрей Клепач, один из наиболее приближенных к жизни российских экономистов, для российской политики, особенно в последние годы, характерно доминирование бухгалтерского финансового подхода над политикой развития, доминирование поддержки банковского сектора над поддержкой реального. Что должен сегодня, в период кризиса, финансировать бюджет? Так ставит вопрос О. Дмитриева, и констатирует: в 2014 расходы на докапитализацию банковского сектора превысили расходы на образование и здравоохранение вместе взятые. А ведь это вообще, считает она, не входит в функции государства, заявляет вопреки позиции кудринско-чубайсовского лобби. Да и Центральный банк России похоже трудится ради обеспечения устойчивости компаний — экспортеров переработанного сырья и максимизации их прибылей, отмечает Ю. Болдырев. Получается, что главное в России — сверхприбыли сырьевого олигархата, а все остальное — игнорируем, игнорируем вопреки Конституции страны. В конце 2014 года Центробанк, как известно, поднял ключевую ставку на 17%. Но для глобальных спекулянтов ключевая ставка нашего ЦБ не проблема, отмечает С. Глазьев, и даже если бы ЦБ поднял ключевую ставку до 40%, никого из них это не остановило бы, потому что на обвале все они здорово заработали. Прибыль доходила до сотни процентов годовых. Подняв ключевую ставку, Центральный банк добился лишь одного эффекта: деньги стали покидать реальный сектор и втягиваться в *спекулятивную* ловушку, генерирующую *сверхприбыль* за счет колебаний курса рубля и соответствующего обесценения национальных доходов и сбережений. Своей политикой Центральный банк лишь стимулировал падение инвестиционной активности и бегство капитала из рубля в иностранную валюту, что равносильно утечке капитала. Так характеризуют сегодняшнее положение дел в России представители Московского экономического форума.

Вышеизложенное позволяет утверждать, что экономизм все многообразие явлений, связанных с человеком и его существованием, «погружает» внутрь экономики, даже внутрь ее финансового сектора, как если бы этот сектор был не стороной, частью общества, всей общественной системы жизни, но самим этим «универсумом» общественной жизни, который он подменяет и «подминает» под себя – как в механицизме механическая форма движения претендовала на подмену всех иных, более сложных форм движения материи.

Зададимся вопросом, нуждаются ли наша страна и ее жители в том, чтобы ученые «выдвигали и обосновывали варианты, сценарии, альтернативы, перспективы будущего прорывного, прогрессивного, социально справедливого развития российского общества, российской цивилизации, русского народа, человека» или достаточно, чтобы они «просто успокаивали их, призывали их быть терпимыми, примиряться с несправедливой, дикой реальностью, полагались на действия «свыше» – от власти, от политических и духовных правителей и пастырей?»¹. Таков коренной вопрос о социокультурных приоритетах, ибо именно человек, как субъект социальной системы, есть высшее существо для экономики, именно на эту высоту надлежит поднять общество и экономику, увидев в человеке цель, а не простое средство для эволюции всепоглощающей «экономики» в виде финансового сектора.

Проблема первенства во взаимоотношении общества и/или государства возникла в античные времена, когда возникли города-государства. В античности существовало не «государство», которое сегодня является синонимом или символом власти, политики, а «полис», т.е. *город-государство*. Это подсказывает нам, что здесь не существовали власть и государство в «чистом» виде, что они «встраивались» в «город», который символизировал древнегреческие общества. Такое «встраивание» позволило грекам изобрести «демократию», античную форму «народовластия». Правда, история Древней Греции произвела «реальные абстракции», в которых были реализованы разные варианты первенства во взаимоотношении общества, социальной системы и

¹Прохоров М.М. Бытие, гуманизм и второе осевое время. М.: МГУ, 2008. С. 44-73.

политико-государственной подсистемы в разных полисах. История как бы искала ответ на вопрос: входит ли «государство» в общество, как его «подсистема», или, напротив, общество оказывается входящим в государство, в качестве его «подсистемы»? Ответ на этот вопрос не был очевидным, и в разных полисах Античности он решался по-разному. Он содержал в себе грань между подлинной политикой и государственной деятельностью, с одной стороны, и «макиавеллизмом», абсолютизовавшим политику, стремившуюся подчинить себе всю общественную систему, с другой стороны. Здесь мы видим и форму редукции общества к государству.

Перенесемся в современность и зададим вопрос нашему обывателю о том, живем ли мы в России в обществе или в государстве, и подавляющее большинство людей ответит «в государстве». К сожалению, это мнение во многом соответствует действительности, хотя и противоречит научному взгляду на соотношение общества и государства. Мы говорим о «макиавеллизме» потому, что именно Н. Макиавелли (1469-1527) впервые предложил модель, которая содержала явное стремление к редукции всей социальной системы к сфере политики и государства. Под «экономизмом» мы понимаем аналогичный приоритет абсолютизируемой не политической, а экономической деятельности по отношению к обществу в целом, когда ее высшей целью признается получение прибыли *любой* ценой; в России мы видим и действие «правила», согласно которому нет такого преступления, на которое не решался бы «предприниматель» при надежде получить «прибыль» не менее 300 процентов, которое было известно еще во времена К. Маркса.

Книга Н. Макиавелли стала настольной книгой российских чиновников, какой ее считал, например, премьер России В.С. Черномырдин. Не чурался ее идей и «сам» Б. Ельцин, которого в «окружении» именовали «Царем»¹. Неприятие различных форм «макиавеллизма» широкими слоями населения в период «перестройки» обернулось тем, что вместе с пеной «макиавеллизма» были выброшены и социальные достижения, разумные нормы и формы жизни

¹Человек перемен. Исследование политической биографии Б.Н. Ельцина. М.: Новый хронограф, 2011. С. 424.

СССР. Не произошло демаркации, различения этих разных сторон в культуре. Они существовали как бы синкретично, нерасчлененно друг и от друга. В итоге произошла не «перестройка» социализма, как обещалось М.С. Горбачевым, но отказ от самих его основ.

«Макиавеллизм» также отличается от нормально функционирующих политики и государства в обществе, как и «экономизм». На отличие экономики от «экономизма» впервые указал Аристотель, назвав это извращение экономической сферы «хрематистикой», которую он продемонстрировал на примере деятельности первого европейского философа Фалеса, продемонстрировавшего умение «наживать состояние» или «делать деньги любой ценой», однако отвергнувшего в дальнейшем это сомнительное «умение» с позиций философии, проясняющей истинные цели человека, смыслы его жизни и деятельности¹.

Академик Е.М. Примаков, рассуждая о современной политике, по сути повторяет Аристотеля об альтернативности экономики и «хрематистики». В рамках «Меркурий-клуба» (в связи с проведением «Гайдаровского форума» в январе 2014 г.) он выступил с докладом «В экономическом кризисе в России виновато правительство неолибералов», в котором указывает на грань между подлинной экономикой и появлением в современной России «пародии вместо экономики», указывая на огромное неравенство в доходах людей. Эксперты международной финансовой корпорации Credit Suisse Group пишут, что «во время переходного периода (*перестройки* – *М.П.*) были надежды на то, что Россия будет преобразована в высокодоходную экономику с высококвалифицированными работниками и сильными программами социальной защиты, унаследованными от советских времен. Но на практике получилась ... пародия» (то есть имитация или симулякр – *М.П.*). Именно в этом видится Е.М. Примакову важная роль государства, которое, по его представлениям, должно было бы занять сторону «трудящихся», а не их «партнеров», которые этих трудящихся эксплуатируют, присваивая себе

¹Аристотель. Политика//Аристотель. Сочинения: В четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 376-398.

результаты их труда (однако этого не происходит в современной России – *М.П.*). «Наши» неолибералы, писал Е.М. Примаков, не выступают против подъема жизненного уровня населения, но они не согласны с необходимостью широкого маневра в экономической политике, чтобы сделать больший упор на решение социальных задач. Не способствует этому и распространение частнособственнической инициативы вширь – на здравоохранение, образовательные учреждения, науку. В том же негативном русле действует и неолиберальное «разгосударствление во всех этих областях», принявшее характер «магистрального направления развития России». Касаясь проблемы взаимоотношений между отдельной личностью и обществом, академик указывает, что «неолибералы» по сути отрицают то, что свобода, демократия совместимы с определенными самоограничениями в пользу общественных интересов. Понятно, что речь идет о необходимости «самоограничения» господствующих, «горба богатых» в пользу «бедных».

Аристотель, размышляя о «домохозяйстве», подчеркивал, что не «все средства хороши» для достижения целей, что «средства» должны соответствовать «благу, что и нарушается «хрематистикой», искусством наживать богатства *любыми* средствами. Экономика – хозяйственная система, обеспечивающая удовлетворение потребностей людей и общества путем создания и использования необходимых жизненных благ. Она является одной из систем общественной жизни, которая создает условия для существования и развития человека и общества. Она реализуется частью членов общества, которая взаимодействует с другими системами/сферами общества и субъектами, создавая условия для их развития. Экономика – это не вся система социальной реальности, но только одна из ее подсистем, которая не может заменять собой другие сферы общества, человеческой деятельности и их субъектов, «проглатывая» или подминая их. Экономика призвана создавать условия для восходящего развития человека и человечества, выполняя в общественном развитии соответствующие функции.

По Т. Парсонсу, общество, как система, состоит из трех подсистем: 1) культуры из ценностей, норм и образцов, регулирующих действия и поступки людей, 2) экономики, основная функция которой – адаптация к внешней среде, и 3) социально-политической подсистемы с функцией интеграции общества.

Т. Парсонс подчеркивал: в сложной открытой саморегулирующейся социальной системе общества именно в их взаимодействии порождается *консумматорное* состояние удовлетворения. Это значит, что система общества предполагает кооперацию соответствующих видов деятельности и их продуктов, образующих культурное пространство человеческой жизни в целом, в которой из них образуется «единство многообразия» социальной реальности.

Достигается оно благодаря «кодам социальной информации и управлению, учитывающему обратное влияние результатов деятельности на целостное состояние социальной системы»¹. Оно оставляет нас в границах *саморегулирующихся* систем. Более сложную модель дает переход к саморазвивающимся «человекоразмерным» системам», для которых недостаточно указать наличие системного (интегративного или кооперативного) качества целого как единства многообразного. Наличие такого качества нуждается в дополнении идеей изменения видов системной целостности по мере развития всей системы, учитывая «переходы от одного типа саморегуляции к другому», введением представления «о превращении возможности в действительность», «целевой причинности», направленности развития в «эволюции основных сфер Универсума – неживой природы, живой природы и общества», эволюции, охватывающей все уровни организации материи². Описанная «картина мира» выступает ядром «исследовательской программы по отношению к эмпирическим и теоретическим исследованиям

¹Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2011. С. 175.

²Урсул А.Д. От глобальных к космическим процессам // Пространство и время. 2012. №2; Урсул А. Д. Урсул Т.А. Проблема безопасности в ракурсе глобального эволюционизма // Безопасность Евразии. 2011. №2; Урсул А.Д., Урсул Т.А. Универсальный (глобальный) эволюционизм и глобальные исследования // ВВ: Философские исследования. 2012. № 1.

конкретных наук»¹, в качестве которых выступают все науки экономического и политико-правового цикла. Эта «картина» является «исследовательской программой», которая распространяется на экономику и политику: последние не должны быть гипостазированы, отчуждаемы ни от социального бытия в целом, ни от движения и развития, как способа существования этого «бытия».

Указывая на описанную «перевернутость» реальных взаимоотношений между обществом как целостной социальной системой, с ее подсистемами и отдельными элементами, и экономикой либо политикой и государством, нужно подчеркнуть необходимость возвращения к «нормальному» взаимоотношению между ними как целым, системой и частями, элементами, что способствовало бы нормализации всей общественной жизни в России. Ведь экономика, как и политика, и государство, должны обеспечивать развитие общественной системы в целом, а не преследовать какие-либо цели, выходящие за пределы интересов всей общественной системы как это происходит в постсоветской России, где высшей задачей предпринимательской деятельности признается получение прибыли любой ценой. Это – принципиальное положение. Данный принцип имеет фундаментальное методологическое значение, не только для теории, но и для практики. Он не должен игнорироваться в исследованиях, теоретических и прикладных, в сфере экономики, образования, управления, правопедения и правоприменения.

Многие мыслители современности видят противоположность принципа социальной динамики и экономизма, занимающего лидирующие позиции в современном мире. Поэтому они подвергают критике экономизм. Примером является, скажем, уже упоминавшаяся позиция Э. Тоффлера. Разумеется, он не пишет о том, что экономизм есть аналог механицизма в сфере социальной философии, что он именно поэтому должен быть преодолен, как был преодолен механицизм. Но он понимает, что экономизм все многообразие явлений, связанных с человеком и его существованием, «погружает» внутрь экономики, как если бы экономика была не стороной, частью общества, всей общественной

¹Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб.: Изд-во СПбГУП, 2011. С. 182.

системы жизни, но самим этим «универсумом» общественной жизни, который она подменяет и «подминает» под себя (*как в механицизме механическая форма движения претендовала на подмену всех иных, более сложных форм движения материи – М.П.*).

Анализируя явление экономизма как своеобразную, имеющую негативное значение для общества, абсолютизацию экономики Э. Тоффлер в книге «Шок будущего» именует его «экономоцентризмом» и обсуждает пути его преодоления в заключительных разделах работы, переходя от анализа нарастающих перемен «новизны» к учету содержательных характеристик происходящих изменений¹. Причем Э. Тоффлер уточняет и смысл самого понятия «шок будущего», под которым начинает понимать развитие общества в направлении отчуждения от решения глубинных социальных проблем. Так он пишет о необходимости «начать мягко управлять нашей эволюционной судьбой», выстраивая «гуманистическое будущее», «остановить ускорение, которое подвергает миллионы людей угрозе шока будущего», наиболее значимыми проявлениями которого называет «войну, вторжение в экологию, расизм, неприличный контраст между богатым и бедным, бунт молодежи и подъем потенциально смертельного массового иррационализма»². Как видно, здесь Э. Тоффлер отходит от чисто *количественной* характеристики нарастания новизны, выходя к *качественной* характеристике «шока будущего», намечая гуманистические пути преодоления этого «рака истории»³, не боясь упреков в «неопопулизме», напирая на важную роль иных, «социальных индикаторов» общественного развития⁴. Э. Тоффлер отмечает, с одной стороны, наличие «экономоцентрических» критериев, их «укорененность»: «все современные государства поддерживают детально разработанный механизм для оценки экономических достижений», с другой стороны, «мы не имеем ни таких критериев, ни набора сравнимых «социальных индикаторов», которые говорили бы нам, здорово ли также общество. У нас нет критериев «качества жизни». У

¹ Тоффлер Э. Шок будущего. М.: Изд-во АСТ, 2002. С. 492, 493, 495, 499 и др.

² Там же. С. 529.

³ Там же. С. 529.

⁴ Там же. С. 498.

нас нет систематического показателя, который бы говорил нам, в большей или меньшей степени люди отчуждены друг от друга; стало ли образование эффективнее; процветают ли живопись, музыка и литература; растут ли вежливость, щедрость и доброта», что свидетельствовало бы о «жизнеспособности» страны¹. Аналогичных позиций придерживаются Ст. Гроф, Э. Ласло и П. Рассел в книге «Революция сознания»².

¹ Там же. С. 495-496.

² Гроф Ст., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог. М., 2004.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Сегодня происходящее в постсоветской России рассматривается и оценивается под знаком событий на Украине: люди согласны терпеть – «только не было б войны» (и революции¹). События на Украине, особенно война в Донбассе, используются пропагандой как оправдание происходящего в России.

¹ Они задают новый цикл развития, следовательно, являются узловыми точками инновационного развития, будучи локомотивами прогресса, приходящими на смену кризисам. Например, около 80 миллионов лет назад возникло кризисное состояние биосферы Земли, вызванное внешним фактором (отражающим космические процессы, зоны неоднородности структуры Галактики, которые пересекает Солнечная система), приведшим к гибели огромного количества видов животных из «хладнокровных», в частности динозавров, на смену которому пришла революция в биологической эволюции, выведшая на «передний край» – как «локомотив развития» – млекопитающих «теплокровных», эволюция которых привела около 5–10 миллионов лет назад к появлению протогominид; их эволюция в свою очередь породила современного человека и социальную эволюцию, историю человеческого общества. Сегодня мы переживаем очередной, экологический кризис, ожидая, что ему на смену придет революционная ликвидация общества с частной собственностью, поскольку глобальная экологическая катастрофа есть внешнее выражение, проявление (измерение) глобального краха капитализма. Капитализм столкнулся с экологической формой своего отрицания. Можно утверждать, что сегодня в спор между капитализмом и социализмом «вмешалась» природа, экологическим кризисом, осложняя их борьбу, задавая императив не простого выживания, но и коэволюционного со-развития природы и общества, что задает революции инновационный характер, определяет новый цикл развития. Он связан с переходом ко второму осевому времени. Говоря о переходе ко второму осевому времени, А.И. Субетто задается вопросом: «Появится ли на свет действительный разум, как одновременно – «разум» всей Биосферы, возможно и Земли, или по-другому – «Разум-для-Биосферы, Земли, Космоса», или он окажется «мертворожденным», т.е. человечество не сумеет преодолеть возникший экологический барьер, покажет будущее» (Субетто, А.И. Революция и эволюция (методологический анализ проблемы их соотношения): научно-философский очерк / А.И. Субетто / Под науч. ред. доктора философских наук, профессора Л. А. Зеленова. СПб.: Астерион, 2015. С. 27). В прошлом, в рамках стихийной истории, роль управления ограничивалась прагматическими целями определенных социальных слоев, классов, властителей, диктаторов, за которыми стояли экономические интересы класса эксплуататоров; так было в обществе, расколотом на класс эксплуататоров, владеющих средствами производства, и на класс эксплуатируемых, лишенных этих средств производства и отдававших только свой труд. Отныне цель не должна задаваться «функционалом прибыли», ведущим к глобальной экологической катастрофе (как писал Н.А. Бердяев, «своекорыстие таит в себе безумие»; об этом же говорит и приписываемое К. Марксу положение о том, что в предвидении прибыли от 300% нет преступления, на которое не пойдет частный собственник, стремясь к прибыли). Второе осевое время можно мыслить как переход к ноосфере, в духе В.И. Вернадского, где разум становится регулятором в процессе коэволюционного со-развития, когда происходит замена доминанты стихийной детерминации доминантой идеальной, управляющей детерминации. Именно на этой новой роли разума, вытесняющей метод проб и ошибок, как и механизм естественного отбора, настаивают, как мы видели, также Ст. Гроф, Э. Ласло и П. Рассел (Гроф Ст., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог. М.: Изд-во Трансперсональной психологии, 2004), настаивая на управляющей функции разума. Соответственно этому наука превращается в ведущую производительную силу, что сопровождается повышением роли всей системы образования как производства человека нового качества – всестороннего, гармонично развитого человека (А. Печчеи) вместо «узкого специалиста» или «частичного человека» («профессионального кретина», по К. Марксу). Согласно Ст. Грофу, Э. Ласло и П. Расселу речь идет о победе человеком, – «по определению» *Homo Sapiens*, – рыночно-капиталистических устремлений к обогащению, прибыли, наслаждениям, потребительству. Земное пространство-время становится недостаточным для людей, грядет космическая революция, революция в эволюции экспансии человечества, связанной с освоением все новых и новых ресурсов не только на Земле (судя по всему, этому наступает предел), но и в Космосе. Эта революция означает превращение человечества, Земной цивилизации, в цивилизацию Космическую. Она займет две-три сотни лет, а начало её будет всегда связано с именем советского летчика-космонавта Ю.А. Гагарина, выразившего благодарность обеспечившему этот полет советскому народу (Субетто А.И. Ук. соч. С. 41). Функционал прибыли, своекорыстия, института частной собственности и, на его базе, частного интереса, ограничивают и объект управления, и горизонт управления, лаг упреждения границами данных ценностных ориентиров рыночно-капиталистической формы хозяйствования.

Анализ оказывается под идеологическим прессом, оставаясь в контексте «выбора между плохим и еще более плохим». Представляется, что нужно не устрашать событиями на Украине, а создавать человеческое общество с комфортными условиями для жизни в России, вести исследование событий в контексте развития, восхождения от низшего к высшему. значит, рассуждать в контексте отношения плохого и хорошего, стремиться к реализации соответствующих идеалов, пусть даже они не будут вполне свободными от утопичности¹.

Размышляя о происходящем в России, мы говорим не столько о чьей-то злой или доброй воле, но о фундаментальных интересах правящей экономико-политической элиты России. Она по-прежнему состоит из высшей бюрократии федерального и регионального уровня с одной стороны, и олигархов, и близких к ним структур с другой. И те, и другие ориентированы на престижное, даже показное потребление и вывод капитала, полученного от сырьевой административной ренты. Грубо говоря, это результат «распила-отката». На протяжении всех постсоветских лет говорилось о необходимости «сойти с нефтяной игры», но никаких реальных шагов в этом направлении сделано не было. Правительство и Президент ограничиваются набором формально правильных деклараций и красивых лозунгов². Но серьезных изменений не

¹ Таковы задачи социальной, социалистической «революции», понятие которой надо отличать от понятия «политической революции»: Черных В. Ю., Черных Л. Н. От октябрьской революции к «февральскому перевороту», или что такое революция? // *Философия и общество*, № 3, июль – сентябрь 2012, с. 85–93.

² В связи с предстоящими выборами 13 сентября 2015 г. «Справедливая Россия» вспомнила об «электорате» и почти за месяц «облагодетельствовала» его распространением своей газеты, весь номер которой пытается убедить читателей, что стране мешает «*выйти из кризиса: Медведев=Единая Россия=Олигархи*», которые защищают олигархические интересы, а Президент к кризису не имеет отношения, словно не было многих объединительно-обоюдных действий его с Премьером (которые широко транслировало телевидение), словно не Первый убергает от отставки Второго. «75% населения не знает, что лидером «Единой России» является премьер Дмитрий Медведев, а вовсе не президент РФ Владимир Путин, который не имеет к ней никакого отношения!» – утверждает газета «СР». Это говорит о пропагандистской фальсификации или имитации событий по поручению руководител(ей)я «СР». Если учесть эту однобокость и исправить ее, то многие заявления газеты верны, разумеется, не в той части, что только партия С. Миронова защищает интересы «простонародья» и даже КПРФ от этого далека; словно между обеими партиями есть какая-то принципиальная разница. Положения газеты верны лишь в части противоположения интересов народа и так называемого «правлящего класса», в который и входят эти самые олигархи и чиновники. Примеры: рост числа «бедняков», экономика «экономии» (это и есть пресловутый «экономизм» – *М.П.*) на медицине, здравоохранении, образовании, социальных выплатах, «издевательской индексации пенсий» (ниже уровня инфляции) на фоне «докапитализации банков», «помощи» торговым сетям, «Газпрому», «Лукойлу», «Норникелю», «РЖД» и др. «системообразующим организациям»; об обогащении богатейших любой ценой, в частности, олигархов за счет обнищания миллионов граждан России под дружное «голосование» «профсоюзов бюрократов»; о поборах за капитальный ремонт жилья, запущенного вовсе не жильцами; о неправомерном начислении платежей за

происходит. Так, принятый в последнее время Закон о промышленной политике оказался выхолощенным, планирование превращено в набор прогнозов, серьезных государственных программ структурной перестройки экономики и подъема ключевых отраслей принято не было, социальное неравенство продолжает расти, число бедных увеличивается, а олигархи не теряют практически ничего или увеличивают свое состояние, даже в условиях кризиса. Они считают, что сейчас ситуация не настолько плоха, чтобы заработал их мощный классовый инстинкт, чтобы правящая олигархо-бюрократическая элита России пошла на радикальные послабления утвердившихся порядков в стране.

Гражданское общество в его позитивном смысле — профсоюзы, общественные организации, активные жители — могли бы повлиять на изменение государственной политики. Но оно не сформировалось как активно действующий субъект перемен. Доминирующие настроения в стране — уверенность, что ничего не получится, даже нежелание, чтобы что-то получилось, ибо, считается, что случается обычно самое легкое; дескать, вода находит самый короткий путь. Сегодня время полного неверия в самых разных социальных классах и слоях общества.

Во время перестройки многим казалось, что стоит убрать цензуру или покончить с советской геронтократией, или открыть границы — и мы заживём правдивой и честной жизнью. Надеялись на идеи сахаровской «конвергенции» и «модернизации». Но то, что наступило после Советского Союза — это энтропия, распад, деградация, проникающая во все сферы общественной жизни.

общедомовые нужды; безумные «зарплаты» менеджерам корпораций, включая госкорпорации, на фоне нищенских зарплат у учителей, преподавателей вузов (которые вынуждены сами оплачивать свою собственную работу в виде научных публикаций в так называемых «ВАКовских изданиях», возведенных в последнее время в статус основных, следовательно, обязательных) и т.д.; об игнорировании требований ввести прогрессивное налогообложение в стране; об огромной «помощи» «нуждающимся» в условиях нынешнего кризиса: крупнейшим розничным сетям, богатейшим сотовым компаниям, огромным торговым центрам и т.п.; об отмене прямых выборов глав городов и поселений и т.д. и т.п. (в Нижегородской области отменены денежные компенсации ветеранам за капремонт, а для пенсионеров введено проездное гетто: 39 талонов на проезд; и это на фоне роста оплаты чиновникам). Достижения самой «СР» в Нижнем Новгороде являются более чем скромными: появилось больше лавочек, на которых жители могут «посудачить»: сама газета все происходящее назвала «Пиром во время чумы», например, В. Якунин, менеджер госкорпорации РЖД, получил «зарплату» за год в 852 млн. рублей, тогда как годовой доход РЖД оказался «всего лишь» 740 млн. рублей, то есть *меньше* «зарплаты» своего топ-менеджера. Какой экономист способен объяснить этот факт? А вы, Читатель, способны понять и объяснить происходящее?

Ничего хорошего в этом нет. Советское время предполагало некий вектор, определенную интенцию. Сегодняшнее время их не предполагает. Слова можно говорить любые, но к делам надо быть более требовательным. Далеко от реализации известное предвидение: «Теплицы рухнут, и свобода в(н)ас примет радостно у входа».

Можно ли считать воровство самой главной скрепой только нынешнего российского государственного устройства? Или так было и будет всегда? Или оно является издержкой нашего патологического «развития»? Что объединяет сегодняшних россиян? Они на всё смотрят по-разному: на Путина, на Ходорковского, на Крым, на ДНР, на прошлое России, на её будущее — на всё по-разному абсолютно. Но воруют они так или иначе всё, или, по крайней мере, все они толерантны к воровству; на таком фоне событий повсеместное засилье детективов по всем каналам телевидения не удивительно; здесь взаимная обусловленность того и другого. Можно ли это назвать нормой? Скорее, это болезнь, а не развитие.

Санкт-Петербург проводит так называемый гайдаровский экономический форум либерализма, а на Украине Михаил Саакашвили, губернатор Одессы, назначает своим заместителем Марию Гайдар, дочь и духовного наследника Е. Гайдара, первого премьер-министра постсоветской России, который заложил основы либеральной экономики, «экономизма» в нашей стране, несоветское основание «перестройки». Телевидение сообщило о том, что Ксения Собчак получила работу на телевизионном канале украинского олигарха И. Коломойского. Как видим, «перестройка» продолжается. Мария Гайдар и Ксения Собчак — это «дети перестройки», которые высветили её «развитие» и продолжающуюся направленность. Нынешний истеблишмент в России, связанный с выстроенной нынешним Президентом «вертикалью власти», в духе макиавеллизма, противопоставляет себя политическому курсу России 1990-ых, с другой стороны, он проводит «экономические форумы», недвусмысленно называемые «гайдаровскими», которые ясно свидетельствуют о сохранении их «духовной» направленности на «экономизм», на добывание бизнесом прибыли,

любой ценой; лозунг «мы за ценой не постоим» получил таким образом новое, несоветское содержание. Сформировался альянс сторонников «экономизма» и «макиавеллизма». Против кого дружите, господа? Ответ дает все предыдущее содержание данной части работы.

В России действуют двойные стандарты. С одной стороны, при анализе событий на Украине активно критикуется позиция Украины по борьбе со всем советским: сносом памятников советской эпохи и т.п. («Право голоса» В. Бабаяна, «Вечер с Владимиром Соловьевым» и т.д.). С другой стороны, то же происходит и в самой России, хотя и в более «жидком разливе». Например, в последнее время в Москве активно обсуждается переименование названий улиц, метро, носящих имя российского революционера, советского государственного и партийного деятеля П. Войкова (1888-1927), что аналогично происходящему «более густому» процессу на Украине. В таком контексте постановка вопроса о необходимости системного изменения культурного пространства в России является достаточно очевидной.

События социальной динамики последнего времени на Украине приобрели резонансное значение в эволюции России и всего мирового сообщества. События по воссоединению Крыма с Россией, поддержанные подавляющим большинством населения страны, как считают официальные органы страны, свидетельствуют о намерении России выйти из объектного состояния к субъектному статусу. Но они же коррелируют с неизбежностью системного изменения российской культуры в сферах экономики и социально-политической системы, идеологии и образования, семьи и других социальных подсистем. Рейтинг сторонников В.В. Путина возрос до 82% поддерживающего его населения страны, а поддержка «Единой России» выросла соответственно до 64%. Именно в этом видят представители нынешнего российского истеблишмента свидетельство того, что Россия выходит из объектного состояния к своему субъектному статусу.

Подлинная субъектность обнаружила себя в ходе референдума населения Крыма 16 марта 2014 г. по обретению независимости от Украинского

государства и последовавшему далее воссоединению Крыма с Россией, в борьбе населения и ополчения на Юго-Востоке Украины, где киевские власти воюют с двумя народными республиками (Донецкой и Луганской), отрицающими легитимность захватившими власть в Киеве и навязывающими ее всей стране и т.д. Возвращение Крыма в Россию было поддержано внутри страны: прошли многочисленные митинги во многих городах, собиралась гуманитарная помощь и т.д.

Эти события демонстрируют связь с событиями «перестройки» СССР, вплоть до известного пересмотра ее итогов. Если «перестройку» трактовать как «отрицание», то описанные события демонстрируют бифуркационные процессы, во-первых, черты углубления ее негативных характеристик¹, во-вторых, признаки «отрицания отрицания». Автор концентрирует внимание на «отрицании отрицания» и пишет поэтому о необходимости системного изменения российского культурного пространства, которые соответствуют намерению России выйти из объектного состояния к субъектному статусу². Мы полагаем, что наиболее важной чертой в обретении субъектности является обретение последней в конечном счете каждым членом общества, а не только главой государства, когда свобода и «суверенность» принадлежат, в духе восточных монархий, только одному или ограниченному числу лиц, как это имеет место сегодня в России, где власть узурпирована правящими классами чиновников и предпринимателей, в особенности крупных олигархов.

¹ В руководстве страной и партией не было однозначного отношения к провозглашенной М.С. Горбачевым «перестройки». Так, А.Н. Яковлев, один из ближайших сподвижников Генерального Секретаря ЦК КПСС, заведовавший в ЦК КПСС отделом идеологии признавался, что он стремился не усовершенствовать, а уничтожить социалистическую систему, что он сознательно обманывал население страны, что он придумал и реализовывал хитроумную технологию для ликвидации социализма, ибо считал социализм социальной болезнью XX столетия, ибо он не был коммунистом, хотя и был одним из руководителей КПСС (Яковлев А.Н. Большевизм – социальная болезнь XX века // Куртуа С., Верт Н., Панне Ж.-Л., Пачковский А., Бартошек К., Марголен Ж.-Л., Черная книга коммунизма: Преступления, террор, репрессии. Пер. с фр. Изд. 2–ое, испр. М., 2001. С. 5-32). Для «яковлевых», «гайдаров», «канторов» большевики представляются злейшими врагами, «смердяковыми», воплощавшими «все самое дурное, что было в народе», как пишет, говоря о В.И. Ленине об этом В.К. Кантор в книге «Любовь к двойнику. Двойничество – миф и реальность русской культуры» (М.: Научно-политическая книга, 2013. С. 266, 274); сами же они похожи на оживших белогвардейцев, пр(д)орвавшихся «наконец-то» до власти в России.

² Прохоров М.М. Необходимость системного изменения российского культурного пространства // NB: Философские исследования. — 2014. - № 6. - С.49-156. DOI: 10.7256/2306-0174.2014.6. 12389. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_12389.html

Понятно, что в противоположность поверхностной апологетике теоретическое исследование необходимости такого изменения оказывается сложной и актуальной проблемой. В связи с этим в книге предлагается наше видение проблемы и ее возможного решения. Методологией исследования выступает материалистическая диалектика. Традиционная диалектика и ее принципы дополняются положением об альтернативности диалектики позитивной и негативной как новой исторической форме противоположности диалектики и метафизики. В таком контексте автором предлагается специальная методология исследования, фиксирующая альтернативность диалектики позитивной и негативной, совмещающая диалектический и системный подходы. Она использована при раскрытии альтернатив «экономики» и «экономизма», как аналога «механицизма» в сфере социальной динамики, политической подсистемы в социальной системе и «макиавеллизма», как иной разновидности редукционизма в социальной динамике. Эксплицирована философско-мировоззренческая база методологии исследования подобных альтернатив, которая может быть применена при анализе иных «подсистем» общества.

Ни человеческая история в целом, ни экономика, как ее подсистема, не могут отчуждаться от бытия и его изменений, процессов, в которых они возникают как особые системы или сферы реальности. С их гипостазированием мы сталкиваемся в радикальных мировоззренческих концепциях конструктивизма, отвергающих первичность бытия. Как пример в книге дана характеристика позиции Бенно Хюбнера, отрицающего категорию бытия как проявление человеческого сумасшествия¹. Такие подходы и модели представляют собой попытки самоутверждения человека как *субъекта-без-бытия*, в качестве особого конструкта *субъекта-субстанции*. Присущий им *активизм*, который сегодня выступает в форме конструктивизма, претендует выйти за границы постановки и разумного решения основного вопроса философии. Как известно, идеализм пытался и до сих пор пытается выдать

¹ Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. СПб., 2011.

сознание за аналогичное образование *субъекта-субстанции*. Ныне подобный статус придают человеку, вооружающемуся достижениями науки и техники, приспособляющему их на службу радикальному конструктивизму. Не считаясь с бытием, во всем усматривая лишь материал для своей деятельности, такие люди игнорируют субстанциальность бытия.

Такой мировоззренческой установке в философии соответствует огромный корпус литературных источников, начиная с *коперниканского* переворота И. Канта. Результатом активизма у И. Канта становится утверждение новых взаимоотношений субъекта и мира. Мир обретает визуальные очертания только в сознании субъекта, топологически он стал центральным и неподвижным, он перестает отражаться сознанием субъекта. Видение мира из объективного отражения трансформируется в субъективный феномен. Субъективизм И. Канта и центральность трансцендентального кантовского субъекта пока только гносеологические, но это есть гносеологический шаг в сторону от бытия, ибо бытие превращается в скрытый, отделенный и никогда не достигаемый для человека ноумен. Гносеологически такой человек оказывается уже без бытия, хотя онтологически у И. Канта бытие остается бытием. Правда, гносеологический вывод философа беспощаден: он уже затрагивает онтологическую сторону бытия. Бытие, в конечном счете, не очень-то и нужно такому субъекту, ибо субъект ведь познает не ноумен-бытие, а его являющуюся (феноменальную) форму).

Усиление подобной позиции в истории философской мысли можно видеть уже И. Фихте, у которого активизм максимально сближен, вплоть до их слияния, с субъективным идеализмом. Активистская философия И. Фихте есть апогей субъективизма с гордым одиночеством субъекта-Я, которое из кантовского гносеологического превращается в онтологическое отчуждение от бытия. Субъективизм И. Фихте онтологически превращает субъект в субстанцию: Я есть единственная субстанция-бытие, которая творит мирское «не-Я». При этом И. Фихте забирает/перехватывает субстанциальный статус у Бога для человека, как «Я». Тем самым, фихтевский господствующий субъект-Я есть субъект

деятельностно активный, и его активность идет дальше субстанциальных намеков И. Канта, доходит до откровенного позиционирования себя в качестве субстанции, то есть господствующего над миром начала. В результате у И. Фихте деятельностный субъект (остававшийся в лоне бытия и его изменения в эпоху Возрождения, например, даже у Пико делла Мирандола) трансформируется во все поглощающего субъекта, уже не встроенного в бытие и процесс его изменения. Бытие поглощается безудержно активным субъектом. Это соответствует более поздним критическим представлениям М. Хайдеггера о «забвении бытия». В отечественной литературе такая точка зрения разрабатывалась в работах Л. Шестова¹, в произведениях представителей русского космизма, С.Н. Булгакова², у их современных последователей, у которых, как у Ю.М. Осипова³, конструктивизм сближен, вплоть до слияния, уже с религиозной позицией.

Соответствующая идеология стала предпосылкой нынешних господствующих слоев и классов в России. Ее отличает нереалистичность человека, устремленного к господству над миром, природным и социальным. Это находит отражение, например, в идеологии. Так, известная телеведущая Кс. Собчак, дочь известного российского реформатора А. Собчака, в одной из телепередач практически угрожала одному из участников передачи судом, если он будет «разжигать классовую противоположность», и заявляла, что в стране классов нет, как и соответствующей «неприязни», что богатые адекватно выражают чаяния бедных, которые, «просто в силу своей низкой образованности», сами этого сделать не могут.

Как будто ее, эту «неприязнь», разожгли не те, кто привел к соответствующему расколу граждан на «горб богатых» и «горб бедных»⁴,

¹ Например, Шестов Л. Афины и Иерусалим (Особенно ч. IV: «О втором измерении мышления (Борьба и мировоззрение)» // Шестов Л. Сочинения: В 2 тт. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 317-664.

² Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения: В 2 тт. Т.1. М.: Наука, 1993. С. 17-519.

³ Осипов Ю.М. Философия хозяйства. В двух книгах. М.: Юрист, 2001.

⁴ «Неспособность государства обеспечить социально справедливое распределение национального дохода, чрезмерное социальное расслоение раскалывают общество на враждующие классы вне зависимости от идеологических скреп. Для современной России, необремененной какой-либо общенародной идеологией, эта угроза более чем актуальна... К столетию Великой Октябрьской социалистической революции Россия подходит с многократно худшими параметрами социальной поляризации. Мы вернулись к дореволюционной России,

создав из страны «двугорбого верблюда», но те, в частности ученые, которым приходится изучать это позорное социальное явление, проясняющее суть их противоположности, как и противоположности между позитивной и негативной диалектикой.

Такой подход не редок и в зарубежной прессе. Так, Елена Рыковцева, телеведущая радио Свобода в передаче 07.06.2014 г., посвященной событиям на Украине, «убирала» «антагонизм» «богатых» и «бедных» утверждением, что разница между последними состоит просто в том, что одни «чуть богаче» других, по ее словам, «на несколько гривен», т.е. превращала реальный антагонизм в его имитацию, подделку.

Это у нынешнего Президента-олигарха П. Порошенко «на несколько гривен» больше, чем у большинства населения Украины? Это олигарх И. Коломойский на свои «несколько гривен» создал частную армию, воюющую с населением страны на Юго-Востоке, в частности, батальон «Днепр»; в то время, когда многие люди не имели средств, чтобы покинуть зону АТО в Донецкой и Луганской народных республиках, оказавшуюся зоной постоянных обстрелов, несовместимых с жизнью.

Упомяну также батальон «Азов», костяк которого представлен активистами «Правого сектора», к которому присоединились так называемые черные человечки – футбольные фанаты “Динамо”, которые раньше партизанили по деревням востока «на свой страх и риск». Руководство батальона – непрофессиональные военные, лидеры националистических организаций. От государства батальон получил «только оружие», а финансирование», признается Игорь Мосийчук, ротный “Азова” и по совместительству представитель Социал-национальной ассамблеи, «за счет помощи крупных бизнесменов и политиков». Этот батальон называют также “батальоном Ляшко”.

когда 1% населения владел около 30% национального богатства. Как и тогда, сегодня основные доходы и богатства сосредоточены у сотни семей. Как и тогда, большая часть этих семей критически зависит от иностранных источников кредита и капитала. Как и тогда, Запад вёл с Россией гибридную войну на уничтожение...» (Глазьев С. Запредельное неравенство. Политика государства противоречит интересам населения // «Завтра». 2015. Июль. №29(1130). С. 1, 4). И далее советник Президента России ставит вопрос о необходимости «революции справедливости», надеясь, что она может быть совершена «сверху».

Вот такие «истины» внедряют ныне в сознание людей. Для того, чтобы все жили «дружно», чтобы богатые сохраняли и приумножали свое богатство, а бедные – сохраняли свой статус и жили бедно. Такой «дружбе» ныне учат не только на Украине, но и в России, впрочем, как и во всех странах мира, где одни господствуют над другими. Тут впору говорить о возникновении новой исторической формы противоположности между диалектикой и метафизикой – в виде противостояния диалектики негативной и позитивной.

«Горб богатых» «представляет собой коллективный социальный субъект, паразитирующий на обществе в целом. Эффективно противодействующего ему субъекта (т.е. субъекта социального развития – М.П.), выражающего интересы «горба бедных» и среднего класса, пока в стране нет. Поэтому многие действия, предпринимаемые властью, а также реакции на них общества кажутся порой парадоксальными и самоубийственными. «Горб бедных» объективно заинтересован в модернизации, в нанотехнологическом проекте, а не в его имитации, в других инновационных программах, в полноценном, качественном образовании, в том, чтобы наша страна встала с колен.

«Горб богатых» чувствует себя вполне комфортно, оседлав нефтегазовую трубу, и трактует большинство населения «этой страны» как ненужное обременение. Именно поэтому никакие инновационные проекты и модернизации в стране в течение двух десятилетий не идут, напротив, происходит деградация и демонтаж созданного в инновационном, образовательном, технологическом пространстве и – что не менее важно – в пространстве смыслов и ценностей¹. Т.С. Ахромеева и А.А. Малинецкий² обоснованно отмечают, что в стране происходит «холодная» гражданская война, деградация большинства населения страны, ликвидация ряда ключевых отраслей промышленности и оборонного комплекса, сужение коридора возможностей и перспектив (позитивного – М.П.) развития³.

¹ Ахромеева Т.С., Малинецкий А.А. Актуальность проблемы сборки российских субъектов... С. 39.

² Ахромеева Т.С., Малинецкий А.А. Актуальность проблемы сборки российских субъектов... С. 33.

³ Характерно отношение чиновников современной «вертикали власти» к субъектному статусу граждан. На XVI Петербургском экономическом форуме Г. Греф заявил, что ему будет страшно, если власть окажется в руках народа, если его представители будут признаны субъектами истории: «Вы говорите страшные вещи. Вы

Реальной и важнейшей сущностной характеристикой человека выступают его потенциальная универсальность, бесконечность и всеобщность. Они реализуются в акте преобразования окружающей реальности «производством». Такое «производство» есть «полная разработка потенциальных возможностей человека», «развитие всех человеческих способностей как самоцель» или развитие «без всякой установленной заранее мерки»¹. Это предполагает «соразмерность» человека всему бытию, способом существования которого являются движение (единство изменчивости и устойчивости) и развитие (единство восхождения и нисхождения, деградации), где тенденция восхождения является ведущей. Именно этот способ существования мира приводит к появлению человека, в котором и через которого продолжается мировое изменение.

Как верно отметил Т. Иглтон, в философско-мировоззренческих «работах К. Маркса к понятию «производство» относится любая обеспечивающая самореализацию деятельность, будь то игра на флейте, угощение персиками, спор о Платоне, быстрый танец, произнесение речи или организация празднования дня рождения детей», и «когда Маркс говорит о сущности производства как основании человечества, он не имеет в виду, что сущность

предлагаете передать власть фактически в руки населения. Как только простые люди поймут основу своего я, самоидентифицируются, управлять, т.е. манипулировать ими будет чрезвычайно тяжело». Поэтому нужно не подпускать людей к знаниям, ограничивать их знания. Ведь люди не хотят быть манипулируемы тогда, когда имеют знания. По его словам, уже в древности мыслители, размышлявшие с позиций богатых, придумывали соответствующие теории, «зашифровывали их, боясь донести до простого народа». «Как демократ» «начинал» Конфуций, но закончил учением о разделении общества на страты. То же самое находит Греф в буддизме. В иудейской культуре, по его мнению, такую же «науку о жизни» выработала Каббала, и три тысячи лет она была секретным учением, «потому что люди понимали, что такое снять пелену с глаз миллионов, сделать их самодостаточными». «Как управлять ими?»: «Любое массовое управление подразумевает элемент манипуляции». Настоящий страх вызывает у него общество, где «все имеют равный доступ к информации». «Как жить, как управлять таким обществом, где все имеют возможность судить напрямую, получать не препарированную информацию, не через обученных правительством аналитиков, политологов и огромные машины спущенных на головы СМИ, которые *как бы* независимы, а на самом деле, мы понимаем, что все СМИ заняты сохранением страт?». Таковы записанные на видео убеждения о «демократии» Г. Грефа (*Они настолько шокируют, что сегодня они в значительной мере заблокированы в интернете; появились утверждения, что их нельзя принимать всерьез, что они являются своего рода «приколом» или «стёбом» Президента Сбербанка*). Г. Греф стремится таким образом «встроить» общество в государство, следуя макиавеллистской логике «вертикали власти». Это и приводит к «умалению» демократии, народовластия, приводит к узурпации власти, отчуждению ее у народа, о чем говорят те противники нынешней «вертикали власти», которые упрекают правителей России в отсутствии «честных выборов», результаты, решения которых должны были бы претворять в жизнь наши государственные чиновники, включая и «первых лиц» государства; в стране не проводятся референдумы по ключевым проблемам жизни, вопреки Конституции; реформы образования ведут к понижению его уровня.

¹Иглтон Терри. Ук. соч. С. 167

человечества состоит, образно говоря, «в набивании колбасы». «Труд, как мы знаем, есть отчужденная форма того, что он называл *praxis* – слово, означавшее у античных греков вид свободной, самоорганизуемой деятельности, посредством которой мы преобразуем мир»¹.

В таком бытийном «контексте» экономика призвана создавать условия для восходящего развития человека и человечества, выполняя в общественном развитии соответствующие функции. Однако в каждый данный исторический период человек ограничен совокупностью конкретных локальных и исторических условий – природных и общественных, включая сферу экономики. Все же место и роль человека задается его родовой сущностной универсальностью, всеобщностью и бесконечностью благодаря чему бытие сохраняет и осуществляет свое восхождение, «продолжаясь» в нем. Развитие жизнедеятельности человека, как общественного существа, и прогресс культуры, наследующий природное восхождение, к разуму и продолжающий его в направлении все большей человечности в человеческой истории, связан с разрешением противоречия между укорененной в бытии и в его развитии потенциальной универсальности человека, с одной стороны, и актуальной ограниченности, диктуемой конкретными историческими условиями, определенной эпохой, существующей системой норм и ценностей – с другой. В эту совокупность ограничений вносит вклад и экономика.

В то же время ее существование и развитие, и это главное, связано также с позитивной диалектикой бытия, с преодолением всевозможных границ и ограниченностей, иначе она стала бы принципиальным препятствием для развития бытия, общества, человека и человечества. Таким образом, при дополнении субстанциально-бытийных характеристик свойствами бытийной диалектики развития сохраняется возможность выявить критерий прогрессивного развития, что позволяет показать его доминирование над проявлениями негативной диалектики.

¹Там же. С. 167-168.

От указанного критерия бытия и его развития, которым следует поверять экономику и ее динамику, отказались «реформаторы» в постсоветской России, когда заявили свое знаменитое: «Мы не можем выбирать между плохим и хорошим, мы вынуждены выбирать между плохим и еще более плохим». Ими был выбран курс «на выживание», а не на развитие страны, общества в целом и каждого человека как субъекта, которым стали пренебрегать, поставив на первый план интересы олигархов и стремясь минимизировать государство, власть чиновников «в эпоху Ельцина». С приходом к власти В.В. Путина стала выстраиваться «вертикаль власти», что означало выход на авансцену проблемы взаимоотношения общества и государства. Экономизм дополнился макиавеллизмом.

Острые противоречия, раздирающие современную Россию, подталкивают сформулировать вопрос *о субъектном статусе всех ее граждан*, ибо именно человек есть высшее существо для экономики, именно на эту высоту надлежит поднять общество и экономику, увидев в человеке цель, а не простое средство для эволюции всепоглощающей «экономики». Формы же, которые принял процесс «реформ» в России, как и состояние экономики, подорванное воздействием усилившего свои позиции экономизма, привело к разрушительным последствиям, произошедшим по причине кризиса властных и духовных «элит», неадекватных народу и стране, элит «тупика»¹, элит «растления» – «на всех уровнях и во всех сферах». И это констатировал не только В. Максимов², но и А.И. Солженицын по возвращении в страну, которую он проехал на поезде, общаясь с «простонародьем». Вместо засилья субъектов деградации, вырождения (организаторов «выживания») России нужна сборка субъектов прогрессивного развития, в контекст которой должна быть «помещена», для своего развития, и экономика. Экономизм – антипод такого развитию страны, и он является тормозом для экономики.

¹Напр.: Козин Н.Г. Есть ли будущее у России? Критика исторического опыта современности. М., 2008.

²Максимов В.Е Самоистребление. М., 1995. С. 3.

Сегодня известны два подхода к решению данной проблемы: марксизм, попыткой которого стал «российский проект» XX столетия в СССР, прерванный горбачевской «перестройкой», и западноевропейский либерализм в его рациональном понимании, который академик Евгений Примаков противопоставляет установкам доминирующих в Правительстве России «неолибералам». Е. Примаков отмечает, что экономический спад 2013 г. в России обусловлен внутренними, а не внешними причинами, и указывает на то, что существует огромная разница между неолиберальной политикой, особенно в экономике, и истинно либеральными требованиями – независимости суда, прекращения вседозволенности чиновничьего аппарата, борьбы с коррупцией, с фальсификацией на выборах, обязательность подчинения закону всех сверху донизу и т.д. Эти либеральные идеи выдвигаются и поддерживаются в нашей стране широкой общественностью, политическими партиями. Однако без чёткого определения грани между либеральными идеями и принципами неолибералов, без противодействия неолиберальной политике возникает угроза серьезных негативных последствий для России. Говоря же о платформе наших неолибералов, Е. Примаков указывает, что основная ее составляющая – это уход государства из экономики, – вместо того, чтобы направлять экономику в русло обслуживания интересов граждан и страны, что оставляет экономику «без присмотра» и позволяет проявиться феномену экономизма. Депутат Госдумы Оксана Дмитриева указывает на «бесконечное перекачивание бюджетных средств в карманы частных собственников и спасение провалившихся собственников за счет государства». Делается это за счет большинства граждан, «несобственников», в карманы которых забирается это «государство».

В заключение следует отметить, что принципиальное различие между марксизмом и либерализмом остается в пределах борьбы между позициями К. Маркса и К. Поппера; первый считал, что изменения рано или поздно должны привести к коренным качественным изменениям в обществе, тогда как второй был сторонником только количественных перемен, полагая, что постепенные,

частичные или количественные, «реформистские» улучшения не должны приводить к изменениям коренным, революционным, всегда оставаясь в границах «реформ». Вопрос о том является ли «революция» частью эволюции или противостоит ей, якобы нарушая естественный ход эволюции, будоражит умы уже не одно столетие, особенно после работ К. Маркса и Ф. Энгельса, а особенности после «Манифеста Коммунистической партии», предсказавших преходящий характер капитализма как общественно-экономической формации, и неотвратимое приближение социалистической революции, основным исполнителем которой будет эксплуатируемый класс во главе с партией коммунистов (одной из последних является работа А.И. Субетто¹).

В этой проблеме скрыта проблема «конца истории». Или история всегда в будущем будет историей антагонистического общества, каким является, в частности, капитализм, или антагонизм будет изжит и история развития человечества выйдет к принципиально новым «началам» – как полагал К. Маркс, – которые станут ее определять. Этот тот рубеж, которого достигла в настоящее время человеческая история. Видение будущего оказывается двоящимся. Если Ф. Фукуяма провозглашает «конец истории»², то Ст. Гроф, Э. Ласло и П. Рассел³ считают, что грядут радикальные перемены в самих «началах» человеческой истории, которая продемонстрирует черты движения «по спирали», значит, с воспроизведением черт традиционного общества на новой основе, тогда как начала экономизма и макиавеллизма уйдут в небытие⁴.

А.И. Субетто считает, что ныне мы наблюдаем «Временный реванш глобального империализма в 90-х годах XX века, в виде рыночно-капиталистических контрреволюций («бархатных революций») в странах Восточной Европы и в СССР», который «сопровождался разнузданной идеологической пропагандой антикоммунизма и антисоветизма, с

¹ Например: Субетто, А.И. Революция и эволюция (методологический анализ проблемы их соотношения): научно-философский очерк / А.И. Субетто / Под науч. ред. доктора философских наук, профессора Л. А. Зеленова. СПб.: Астерион, 2015.

² Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: Изд-во АСТ: ЗАЛ НПП «Ермак», 2004.

³ Гроф Ст., Ласло Э., Рассел П. Революция сознания: Трансатлантический диалог. М.: Изд-во Трансперсональной психологии, 2004.

⁴ О содержании такой социальной революции см.: Олейников Ю. В. Частичный человек // Философия и общество, № 3, июль – сентябрь 2012. С. 21–37.

одновременным внушением трудящимся массам своеобразной «революциофобии» («лимит на революции исчерпан»), с тем, чтобы их лишить навсегда стремления, ради идеи правды и справедливости, совершать революции, и тем самым закрепить на века строй мировой финансовой капиталократии и систему глобального империализма и колониальной эксплуатации целых стран и народов, в том числе закрепить колониально-экономический статус России как сырьевого придатка». На его взгляд эта «установка», которая характерна для сегодняшней «социальной технологии», «утопична»¹. Ст. Гроф, Э. Ласло и П. Рассел показали, что проблема соотношения революции и эволюции более масштабна, что она выходит за пределы логики социальной эволюции человечества. Об этом напомнил наступивший глобальный экологический кризис уже на рубеже 1980-х–90-х годов. Главная причина сползания человечества в «пучину» экологической гибели, согласно Ст. Грофу, Э. Ласло и П. Расселу, является рыночно-капиталистическая система². Правда, уже у Маркса есть мысль, указывающая на экологический контекст. Он писал, что культура, которая развивается стихийно, оставляет после себя пустыню³. «Созданная «интеллектуальным штабом» мировой капиталократии мировоззренческая установка на

¹ Например: Субетто, А.И. Революция и эволюция (методологический анализ проблемы их соотношения): научно-философский очерк / А.И.Субетто / Под науч. ред. доктора философских наук, профессора Л. А. Зеленова. СПб.: Астерион, 2015. С. 5.

² Возглавлявший делегацию России в июне 1992 года на конференции ООН по охране окружающей среды и устойчивому развитию в Рио-де-Жанейро В.А. Коптюг написал, обобщая результаты конференции, что главным препятствием на пути установления устойчивого развития служит частная собственность, и фактически стремление следовать развивающихся стран «западным путем», который уже невозможен по экологическим причинам (Коптюг В.А. Конференция ООН по окружающей среде и развитию (Рио-де-Жанейро, июнь 1992 года). Новосибирск: СО РАН, 1992. С. 62).

³ Тем не менее капиталистическое «получать прибыль» ведет к тому, что «экология вытеснена на периферию общественного внимания» (Кутырев В.А. Этот без(д)умно разумный мир... // Философия и общество, № 3, июль – сентябрь 2011 С. 116), вместо того, чтобы действительно заниматься решением экологической проблемы, а не «получать прибыль». Таков абсурд капитализма, его без(д)умие в форме разума, поскольку он действует против человека и его будущего; тут уж впору усомниться, есть ли такой «человек» Homo Sapiens? соответствует ли он «своему» определению? Остается добавить, что Россия в результате «перестройки» вошла именно в такой хаосотворящий «мир» кризиса(ов) и вырождения, преодоления человека как Homo Sapiens´а, превращения его в капитал, в средство получения прибыли. Разрушение социалистической системы и «торжество капитализма» не привели к решению и острейших социальных проблем; они ведут к «возвращению» марксизма в общественное сознание, ибо мир вошел в завершающую стадию капитализма (Метлов В.И. О некоторых опытах осовременивания марксизма // Философия и общество, № 4, октябрь – декабрь 2011. С. 15-32). Современный мыслитель франкфуртской школы О. Негт видит «иронию истории» в том, что капитал впервые в истории функционирует именно так, как описал его Маркс в «Капитале», что он никогда еще не перемещался так свободно, как сегодня, что история наконец-то «дождалась» марксизма, «дозрела» до него.

«революциофобию», взгляд на «революцию» чуть-ли не как на абсолютное «зло», якобы нарушающее мерный ход социальной прогрессивной эволюции, есть одна из идеологем защитной идеологии мира капитализма, в том числе – либерализма, пытающаяся доказать, что рыночно-капиталистическое устройство социальной жизни и хозяйства – это на вечные времена (по Ф. Фукуяме), что это единственное основание истинной демократии, которая только и дает свободу и возможности гражданам индивидуально обогащаться, конечно, в меру того, кому как повезет в этом «мире», где «человек человеку – волк»¹. Этот штаб сегодня замалчивает чудо социалистического созидания, труда, раскрепощенного от гнета препохабного капитала, могучую социалистическую державу – Союз Советских Социалистических Республик (СССР), который спас весь мир от огня Великой Отечественной войны, от фашистско-гитлеровской диктатуры и рабства, который первым совершил великий прорыв человечества в космос в лице Юрия Алексеевича Гагарина, 12 апреля 1961 года облетевшего на космическом аппарате Земной Шар. Мир капитала возненавидел СССР, повел информационную, духовную, ценностную войну против СССР, дабы перекодировать сознание советских людей – в первую очередь части политической элиты и гуманитарной интеллигенции, «подцепить» их на крючок личного обогащения, «на крючок наживы», свободы как формы вседозволенности, *то есть* на крючок частной собственности. Предательство Ельцина, Шушкевича, Кравчука в Беловежской Пуще (декабрь 1991 года) в форме денонсирования Союзного Договора и официального объявления о демонтаже СССР, до этого – предательство М.С. Горбачева, его сподвижников типа А.Н. Яковлева и др., через стратегию «перестройки», подготовивших технологию разрушения СССР, – таковы этапы рыночно-капиталистической контрреволюции, стратегия которой отработывалась «советологами» США и Великобритании. «Контрреволюция» *есть* «революция», запущенная «сверху» для того, чтобы вернуть Россию в лоно мира господства капитала, в качестве экономической колонии. Рыночно-

¹ Там же. С. 8.

капиталистическая контрреволюция в СССР – России охватила период с 1991 года по 2015 года и не завершилась, продолжается до сих пор. Она была и остается антисоциальной, носит разрушительный характер, выполняет миссию экономической колонизации России со стороны глобального империализма в духе «экономизма», в первую очередь империализма США, она направлена на историческое отрицание Великой Социалистической Революции. Она выполняет ту же задачу, которую мировая финансовая власть капитала стран бывшей Антанты – США, Великобритания и Франция (на это был направлен и Мюнхенский договор) ставила перед Гитлером и соответственно вооруженными силами фашистской Германии, вкладывая капиталы в рост ее военной мощи, чтобы сокрушить СССР. По той же причине власти современной антисоветской России вычеркнули из календаря празднование годовщины Великой Октябрьской социалистической революции 7 ноября, убрали советскую символику – красную звезду, серп и молот. По той же причине каждый год во время празднования 9 мая с помощью фанерных драпировок прячется мавзолей В.И. Ленина, дабы он не напоминал о связи Великой Победы 9 мая 1945 года с делом Ленина, с победой Великой Октябрьской Социалистической Революции.

К сожалению, не признает, ни идеологически, ни практически, неизбежности ликвидации социальной несправедливости РПЦ, ведущая религиозная конфессия России, другие «традиционные» религии, называя соответствующие стремления нереалистическими, они критикуют их носителей и призывает людей «жить дружно» – для того, как выясняется, чтобы богатый оставался богатым, а бедный – бедным. В своих проповедях священнослужители всех традиционных конфессий поучают «бедных» «терпеть» все выпавшие на их долю невзгоды, социальные тяготы, но не бунтовать, обещая им «райские кущи», правда, не в реальном, а в потустороннем мире. Говоря же о социальной системе и о реальном мире, в которых они все же живут, обращают внимание «богатых» на то, что те живут не только «среди богатых», что в обществе много, даже «больше людей

бедных», претерпевающих разного рода трудности, несправедливости, притеснения и т.д. Они указывают богатым, что, когда все эти «социальные» трудности «бьют через край», когда бедные люди или их часть уже не могут «терпеть», тогда они решаются «на бунт», который («кровавый и жестокий», по Пушкину) способен привести к уничтожению сложившиеся в обществе «порядки». Чтобы этого *не произошло* проповедники призывают богатых оказывать помощь тем людям, которые попали в особо тяжелые условия, побуждающие их идти на «бунт». От этого, поучают они, богатый не перестанет быть богатым. Напротив, таким образом он сохранит свое богатство. В противном же случае он может *лишиться* своих богатств. Так они, уже вслед за Конфуцием, с одной стороны, поддерживают сохранение социальной несправедливости, с другой, стремятся держать ее «в пределах порядка». Такая позиция соответствует политике существующего в России государства.

Ничего удивительного: это подтверждает «философский принцип историзма», содержащий в себе требование «рассматривать материальные системы в их динамике», например, «не только вскрывать начальный период существования государства, но и вместе с тем установить главную сторону его сущности»¹. Эта сущность обнаруживается не сразу, ибо она скрыта за множеством иных его сторон. При внешнем, поверхностном подходе кажется,

¹ Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. 4 изд., перераб. И доп. М.: Из-во Проспект и Изд-во МГУ, 2013. С. 384.

что государство всецело надклассово, «общенародно», «национально»¹, следовательно, будто оно исполняет только функции по регулированию, координации и управлению социальной жизнью. Таковые действительно имеются. Однако принцип историзма помогает проникнуть в самую суть проблемы, обнаружить, что основное назначение государства – быть орудием в руках господствующей социальной группы. Все последующее развитие государства с момента своего возникновения демонстрирует именно эту его главную сущность.

Как известно, государство прошло в своей динамике несколько этапов. На этапе рабовладения эксплуататоры владели не только всеми средствами производства, но владели и людьми. Этот этап сменился феодализмом с его «крепостным правом»: крепостник-помещик не считался владельцем крестьянина, как вещи, он имел лишь «право» на его труд и на принуждение его к отбыванию известной «повинности»; крестьянство было накрепко «прикреплено» к земле (отсюда и происходит само название – «крепостное право», «крепостные»). Следующим историческим этапом государства стал капиталистический, буржуазный тип его (возрожденный в результате «перестройки» СССР и выстраивания «вертикали власти» в постсоветской России). Работник становится юридически свободным, но экономически он вынужден идти к собственнику средств производства; товаром здесь становится сама «рабочая сила». На всех этих этапах сущность государства оставалась

¹ Как известно, нация включает в себе или охватывает собой все, включая и противоположные классы. Тем не менее, по словам А. Тойнби о западной, капиталистической цивилизации «ни одна другая цивилизация не пребывала в состоянии политической разобщенности столь длительное время. К тому же западная политическая разобщенность усугублялась религиозной разобщенностью, а с приходом промышленной революции – классовыми конфликтами, еще более сильными, чем конфликт между крестьянством и «верхами» в доиндустриальных обществах. Отсюда можно заключить, что человечество не сможет достичь политического и духовного единства, следуя западным путем. В то же время совершенно очевидна насущная необходимость объединиться, ибо в наши дни единственная альтернатива миру – самоуничтожение, к чему подталкивает человечество гонка ядерных вооружений, невозполнимое истощение природных ресурсов, загрязнение окружающей среды и демографический взрыв» (Тойнби А. Постижение истории / Сост. Огурцов А.П.; вступ. ст. Уколовой В.И.; закл. ст. Рашковского Е.Б. М.: Прогресс, 1991. С. 598). Успешное управление собственной историей обеспечивает только общественная собственность на средства производства, плановая экономика и планирование развития общества в целом, в чем и состоит главное отличие социализма и экономики в СССР от капитализма, доминирующего в Европе и Америке.

одной и той же. Государство не было (и в постсоветской России не есть) выражение «народной воли»; капитал, раз он существует, господствует над всем обществом, что и является признаком доминирования «экономизма» или, по выражению Аристотеля, «хрематистики» как искусства наживать состояние любой ценой. Разве не это обнаружило себя в годы «перестройки» по А. Чубайсу, который провел свою пресловутую «приватизацию», прозванную в народе «прихватизацией»? Это значит, что никакая «демократия» в таких условиях и никакое избирательное право *сущности государства* не отменяет, оставаясь в границах количественных, постепенных изменений, сохраняет указанную классовую сущность государства, устранение которой предполагает более радикальные, коренные, качественные перемены.

Поэтому нельзя упускать из виду это принципиальное различие между «классовой» и «национальной» технологией, реализуемой в настоящее время в России и находящей себе выражение в науке и в идеологии. Поэтому в постсоветской России истеблишмент поддерживает «национальный» подход и отвергает, как было показано в книге, «социально-классовый», стремясь внедрить такую точку зрения во все слои населения. И только классовая технология, когда она *изменяет* сущность государства, ориентирует на понимание и восприятие «демократии» как власти народа, когда *трудящийся* перестает(н)ет быть исключительно средством производства и реально превратится в активно действующего субъекта истории, обретающего индивидуальные черты личности в социуме; производство, экономика перестает подминать под себя социум, занимая в нем место важной сферы, обеспечивающей оптимальное развитие всех и каждого члена общества. При таких условиях общество начнет развивать себя за счет потенциала каждой человеческой индивидуальности, и каждая человеческая личность будет обеспечиваться в своем развитии богатствами всего общества, которые не будут отчуждаемы прежними, частными формами собственности. В этом переустройстве количественные перемены прокладывают путь грядущим

коренным, качественным преобразованиям. Более того, это единый путь, путь преодоления не только «экономизма», но и «макиавеллизма».

Научное издание

Прохоров Михаил Михайлович

Философские основания мировоззрения постнеклассической эпохи
Человек и процессуальность мироздания

Монография

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Нижегородский государственный архитектурно-строительный университет»
603950, Нижний Новгород, ул. Ильинская, 65.
<http://www.nngasu.ru>, srec@nngasu.ru