

М. М. Прохоров



СОВРЕМЕННАЯ ЭПОХА И КОНЦЕПЦИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Монография

Нижний Новгород
2021

М. М. Прохоров

СОВРЕМЕННАЯ ЭПОХА И КОНЦЕПЦИЯ
ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Монография

Нижний Новгород
ННГАСУ
2021

УДК 1/14
ББК 15.1 + 87.3
П 64

Публикуется в авторской редакции

Рецензенты:

А. Р. Каримов – д-р филос. наук, доцент, заведующий кафедрой социальной философии ФГАОУ ВО "Казанский (Приволжский) федеральный университет",
А. Ф. Кудряшев – д-р филос. наук, профессор, и.о. заведующего кафедрой философии и политологии ФГБОУ ВО "Башкирский государственный университет"

П 64 Прохоров М. М.
Современная эпоха и концепция информационного общества [Электронный ресурс]: монография / М. М.; Нижегород. гос. архитектур. - строит. ун - т – Н. Новгород: ННГАСУ, 2021– 416 с. 1 электрон. опт. диск (CD-R)
ISBN 978-5-528-00445-7

В монографии предметом исследования выступает характеристика современной эпохи, социальные и философские проблемы концепции информационного общества, которая рассматривается во взаимоотношении с марксистской концепцией общественных и общественно-экономических формаций. Автор раскрывает сходство и различие обеих концепций, содержание и соотношение которых не получило однозначной интерпретации в современной философии.

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

ББК 15.1 + 87.3

ISBN 978-5-528-00445-7

© Прохоров М. М., 2021
© ННГАСУ, 2021

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ: Борьба нового и старого как магистральное направление современных исследований в философии и социуме	4
Часть 1.	
Концепция осевого времени и концепция информационного общества	21
Глава 1. Кризисологический анализ современной эпохи	21
Глава 2. Информационное общество и концепция осевого времени	51
Глава 3. Гуманизм и нисходящая ветвь эволюции	72
Глава 4. Информатизация, компьютеризация и гуманизация в развитии мира социальной материи: две концепции	118
Глава 5. Утопические черты концепции информационного общества	141
Часть 2.	
Философские проблемы концепции информационного общества	148
Глава 6. Марксизм и концепция информационного общества на пути к постэкономической цивилизации	148
Глава 7. Многообразие концепций информационного общества	218
Глава 8. Модусы и модальности	236
Глава 9. Экономизм как модальность бесчеловечности и необходимость ее преодоления: общество, экономика и феномен экономизма	257
Глава 10. Социальность мышления и мировоззренческая трансформация Н. Гоголя	279
Часть 3.	
Социальные проблемы концепции информационного общества	292
Глава 11. Сущность государства и модальность социального государства	292
Глава 12. Джон К. Гэлбрейт о справедливом обществе	311
Глава 13. Поиск цели в современном мире за гранью капитализма Чарльзом Б. Хэнди	325
Глава 14. Фрэнсис Фукуяма о социальных добродетелях и созидании благосостояния	340
Глава 15. Лестер Туроу о будущем капитализма	368
ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: Цифровая революции, ее вызовы и перспективы для экономики XXI века	385

ВВЕДЕНИЕ:

БОРЬБА НОВОГО И СТАРОГО КАК МАГИСТРАЛЬНОЕ НАПРАВЛЕНИЕ СОВРЕМЕННЫХ ИССЛЕДОВАНИЙ В ФИЛОСОФИИ И СОЦИУМЕ

Борьба нового и старого является фундаментальной проблемой философского мировоззрения. Она связана с революционным переворотом, основой которого является *составляющее эпоху открытие марксистской философии*. Выделим его основные моменты. Во-первых, объединение материализма и диалектики, теоретическое обоснование *взаимообусловленности материи и движения*, с позиций которой рассматривается вся действительность и всякая ее «часть» [22, с. 5]. Во-вторых, объективная диалектика предполагает субъективную диалектику, гносеологию, вместе они образуют онтогносеологию [13], которая возникает на базе постановки и решения основного вопроса философии [17, с. 92-111]. Третий момент – выход марксизма на позиции концепции коэволюции, позволившей преодолеть односторонние концепции созерцательности и активизма [16; 19; 20]. В средневековой Европе возникло чрезмерное противопоставление, дуализм между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, получив «наивысшее развитие в христианстве». Указывая на это Ф. Энгельс одновременно писал о все большем осознании людьми «своего единства с природой», подчеркивая вклад в него тогдашнего естествознания и возражая против идеи господства человека над природой, представляющего наподобие бога, «как кто-либо находящийся вне природы» [28, с. 495-496]. Материальный мир, обладая способностью созидать новое и развиваться от простого ко все более сложному, порождает *homo sapiens*, через деятельность которого пролонгируется бытие и нарастает их последующее совместное, коэволюционное развитие. В-четвертых, находясь внутри природы, мы должны научиться регулировать ее процессы. Правда, для этого мало простого познания, нужен переворот в практике, способе нашего производства, чтобы освободить историю от слепой игры неконтролируемых сил. Это предполагает превращение философского мировоззрения в «практическую теорию» [8, с. 307] по преобразованию социальной материи, которая сталкивается с противоречащей тенденцией сопротивления такому преобразованию. Возникает борьба «старого», капиталистического общества, в основном преодолевшего феодализм, но чреватого *окончанием* истории, и «нового», социалистического общества, открывающего новые пути практического развития общества [7, с. 40-48]. Теоретическим фундаментом столкновения становится борьба материализма с примыкающим к религиозному мировоззрению идеализмом, диалектики с метафизикой.

В начале XX века В.И. Ленин показал, что объединению материализма с диалектикой противостоит соединение идеализма с метафизическими концепциями. Он подверг критике махистский принцип «экономии мышления» как теоретическое выражение «старого» философского положения, которое

вводит «толкование природы, как *нематериального* (духовного, мысленного, психического) движения», руководствуясь логикой, что раз «исчез вчерашний предел нашего знания бесконечно малых частиц материи, следовательно, заключает идеалистический философ, - исчезла материя (а мысль осталась) ... давайте *мыслить движение без материи...*» [6, с. 300]. Но «оторвать движение от материи равносильно тому, чтобы... оторвать мои ощущения от внешнего мира, т.е. перейти на сторону идеализма» [6, с. 283]. Характерно, что ленинская полемика была обращена к *научному* познанию, в котором *впервые* возник физический идеализм в альянсе с метафизикой релятивизма [6, с. 327].

§1. Выражение борьбы старого и нового в сфере философской теории

Борьба старого и нового в сфере философской теории в нашей стране привела к пересмотру сути марксистской философии. Например, А.Г. Спиркин в 1960-80-е годы раскрывал исторические и теоретические условия возникновения марксистской философии, произведенные ею революционные изменения в мировой философии, творческую открытость к новому и развитие ее В.И. Лениным [24, с. 75-81], руководствуясь принципом объективности, основываясь на анализе публикаций. Позднее он «рассыпал», «растворил» ее в мировой философии, противопоставляя одну другой, выходя к раскрытию «основ социальной философии», «экономической философии» и других ее разделов. Он вводит право на рассмотрение философских проблем с отличных от марксистских позиций, как выражающих «свободу творчества», оказавшуюся в противоречии с объективностью и с ее назначением быть орудием освобождения трудящихся от эксплуатации, созидания коммунистического общества на основе науки с ориентацией на максимально достоверное знание. Как известно, марксистская философия сыграла важнейшую роль в практике построения и развития социалистического общества. В 1988 году А.Г. Спиркин писал, что советский народ совершил прорыв за пределы капиталистического общества, учредив власть организованных в Советы трудящихся рабочих и крестьян, построивших под руководством большевиков новое социалистическое общество. Социалистическим он называл общество, которым трудящиеся управляли сами, через созданные народом в процессе революции Советы; для этого массы людей прошли через культурную революцию, осваивали научные знания через систему образования.

В отличие от *позитивной* картины «составляющего эпоху» открытия принципиально нового пути развития общества после перестройки А.Г. Спиркин предлагает *одностороннее* изображение возникшего общества как череды негативных явлений. «Практика социализма» представляется ему отныне сомнительной, а идеи социализма перестали быть идеалами, которые он стремится обнаружить в абстракциях мировой философии. А.Г. Спиркин утверждает, что «Ленин, а потом уже и Сталин создали тоталитарное государство... Ленин, а потом уже и Сталин создали по существу не диктатуру пролетариата, а диктатуру номенклатуры во главе с политбюро. И само

политбюро, как и вся коммунистическая партия в целом, находились под железной пятой диктатора — Сталина, а для диктатора нет закона — он сам для себя закон» [25, с. 629-631]. Читателю внедряется мысль, что история творится «героями», а не народными массами, как утверждает марксистская концепция. Органы власти и при сталинизме, и при фашизме (в лице вездесущего НКВД—КГБ в СССР или гестапо в гитлеровской Германии) стремились держать под контролем всю жизнь народа, все помыслы и поступки людей, существенно понижая уровень образования, а средства «массовой дезинформации» утверждали: «Я другой такой страны не знаю, где так вольно дышит человек!». В таком тумане лжи, пишет А.Г. Спиркин, строился социализм со взором на сияющие высоты коммунизма. Вслед за И.А. Ильиным¹ он характеризует «коммунизм как противоестественный и противообщественный строй», стремится «обелить» общество с господством частной собственности [25, с. 619-634], игнорируя тот факт, что большинство населения не имело частной собственности, наделяя ее позитивными свойствами независимо от того, приходит ли капитализм на смену феодализму или противостоит уже социалистическому пути развития общества. Утверждает, что «все потуги «построения» коммунизма осуществлялись и осуществляются (по-другому, видимо, это невозможно) только при помощи системы террора, т.е. насильственно, силой страха и крови. Всемогущество тоталитарного государства во главе с тираном возможно лишь там, где воля народа подавлена силой террора» [25, с. 632].

Рисуемая А.Г. Спиркиным обновленная картина выражает позицию носителей старого, буржуазного общества, прорвавшихся к власти в постсоветской России, не считавших законным создание общества нового типа. Так, хотя в СССР была создана наиболее передовая система образования, позволившая осуществить культурную революцию, А.Г. Спиркин утверждает, что социалистическое общество существенно понижает уровень образования, хотя «понижение» характерно для постсоветской России.

¹ Русский философ, писатель и публицист, теоретик Белого движения и последовательный критик коммунистической власти в России, идеолог Русского общевоинского союза (РОВС), убеждённый приверженец принципа непримиримости в борьбе с коммунизмом, сторонник правого крыла партии кадетов, в 1922 году выслан из России на «Философском пароходе», с 1933 года работал в берлинском «Русском научном институте» под руководством рейхсминистра пропаганды Геббельса, сочинитель пышного адреса Гитлеру. Ильин открыто называл себя и своих единомышленников «фашистами», а также распространял идею диктатора как «художника власти». Согласно Ильину, «Фашизм возник как реакция на большевизм, как концентрация государственно-охранительных сил направо». Гитлер «остановил процесс большевизации в Германии и оказал этим величайшую услугу всей Европе» (став заслоном концентрации левым силам на пути к мировой социалистической революции - *М.П.*), и это было явлением здоровым, необходимым и неизбежным. Такая концентрация будет осуществляться и впредь, даже в самых демократических государствах: в час национальной опасности здоровые силы народа будут всегда концентрироваться в направлении охранительно-диктаториальном. Так было в древнем Риме, в новой Европе, так будет и впредь. Фашизм может и не создавать тоталитарного строя: он может удовлетвориться авторитарной диктатурой... Франко и Салазар поняли это и даже не называли своего режима «фашистским». Будем надеяться, пишет Ильин, что и русские патриоты продумают эти ошибки...

В СССР на преподавание философии отводили 140 часов в институтах и академиях, 170 часов в университетах, в постсоветской России – 32-36 часов. Вот как понижение уровня образования оправдывал Г. Греф в 2012 г. на XIV Гайдаровском экономическом форуме в Петербурге. Обращаясь к его участникам Г. Греф заявляет, что ему будет страшно, если знания и, следовательно, власть окажется в руках народа, если его представители выступят субъектами истории: «Вы говорите страшные вещи. Вы 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». Уже в древности мыслители, размышлявшие с позиций богатых, придумывали соответствующие теории, «зашифровывали их, боясь донести до простого народа». Например, «как демократ» «начинал» Конфуций, но закончил он 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, но 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, говорит Г. Греф, что все СМИ заняты сохранением страт?». Кстати, такой подход повторяет позицию Екатерины Второй.

Налицо открытое признание манипуляции сознанием людей. Об этом писал С. Кара-Мурза [2; 3], обнаруживая ее истоки в перестройке 1985-1991 годов, в итоге которой социализм был уничтожен. На словах ратуя за социализм, М.С. Горбачев, Генеральный секретарь ЦК КПСС, перевел в ЦК КПСС А.Н. Яковлева, сделав его ответственным за идеологию и идеологом перестройки. Если учитывать их *общую деятельность*, то можно утверждать, что М.С. Горбачев на деле, поскольку он не отказался от статуса коммуниста, предал идеалы социализма. А.Н. Яковлев же заявляет, что он коммунистом никогда не был, что он ориентировался, *изначально*, на уничтожение социализма. С этой целью он предложил довести *до абсурда* теорию и практику, выстраиваемую на марксистской основе, ибо, как он пишет, «любое деяние, доведенное до абсурда, неизменно становится фарсом» [29, с. 5-32]. И поясняет: после XX съезда в сверхузком кругу «группа истинных, а не мнимых реформаторов разработала (разумеется, устно) следующий план: авторитетом Ленина ударить по Сталину, по сталинизму. А затем, в случае успеха, Плехановым и социал-демократией бить по Ленину, либерализмом и

«нравственным социализмом» – по революционерам вообще... с четким подтекстом: преступник не Сталин, но и сама система преступна» [29, с. 13-14]. «На официальном партийном уровне в начале перестройки это упорно отрицалось, в том числе и мною (иначе и быть не могло), но в жизни восторжествовала именно эта политика реформизма». «Могу с гордостью сказать, что хитроумная, но весьма простая тактика... сработала». «Например, мои работы и выступления 1987–1988 годов, частично и 1989 года были густо напичканы цитатами из Маркса и особенно из Ленина... Можно ли было в те годы быть реформатором более радикальным? Нет, лобовой, таранный реформизм был бы немедленно остракизирован, изничтожен, изолирован в тюрьмах и лагерях» [29, с. 15-16].

Эта технология использовалась в годы перестройки и сохраняется до настоящего времени, будучи направлена против «системы» социализма. Пример: 4 мая 2020 года на канале ОТР по телевидению показывали кино «Они шли за Гитлером», верно указывая, что в Великой Отечественной войне воевала фашистская Германия вместе со многими странами, присоединившими к ней свои армии. Объясняя же почему они проиграли войну против СССР, комментатор заявил: «они думали, что будут воевать с большевиками, а им пришлось воевать с народом России», навязывая читателю мысль, что народ был против *системы* социализма, советской власти, значит, и марксистской философии. Если на Украине пропагандируется фашизм в виде УПА, бандеровцев, «правого сектора», то в России – «*антисоветский патриотизм*», *разъединяющий* народ с *системой* социализма, с марксистскими взглядами, с большевизмом, которые А.Н. Яковлев назвал «социальной болезнью XX века».

§2. Борьба старого и нового в сфере социальной материи на уровне «практической теории»

Поскольку социальная материя есть часть действительности, постольку на нее распространяется *всеобщий* уровень онтологических оснований: «философская теория о любых проявлениях материи всегда должна покоиться на адекватном отражении общих свойств движения» [23, с. 5]: материальности (объективности), абсолютности, относительности и противоречивости материального движения. На любое состояние материи следует смотреть как на состояние ее движения и всегда нужно ожидать ее изменения и перехода в иное состояние движения. Изменения порождаются противоречиями. *Противоречивость движения* выступает в форме единства устойчивости и изменчивости: любое изменение состояния сопровождается сохранением, устойчивостью, покоем основы данного изменения; без устойчивости объектов изменения невозможно само изменение, как таковое. Ведущей в изменении действительности выступает изменчивость, вторичной – устойчивость, покой. Это противоречие лежит в основе всех других противоречий, выражая общую природу всякого движения и развития. Оно связано с основным вопросом философии о первичности или вторичности материи по отношению к сознанию, которое является вторичным, производным, подчиненным по

отношению к материи в целом [23, с. 5-11]. Мир социальной материи есть конкретное, подлежащее рассмотрению с точки зрения его имманентной границы и присущих ему противоречий, «толкающих» это «нечто» вперед за свои пределы или, напротив, сдерживающих его в данных границах, что находит отражение в борьбе старого и нового как главного противоречия современного мира.

Анализ капитализма К. Марксом в контексте основных моментов революционного переворота привел к установлению понятия *наиболее общего содержания современного мира* как перехода к коммунизму от капитализма, его прехождения и возникновения социализма, развивающегося далее на собственной основе в коммунизм [9, с. 771-773]. Этот процесс исследован в работе «Диалектика капитализма и социализма» М.В. Попова и И.К. Смирнова (Ленинград-Санкт-Петербург, 2015. 389 с.), хотя, следуя «Науке логики» Гегеля, начинающейся с абстрактных категорий бытия и ничто, характеризующих процесс *становления* без учета взаимообусловленности базисных для философии понятий материи и движения, эти авторы игнорируют уровень *всеобщих* онтологических оснований социальной философии. К. Маркс раскрыл *особенности* современного ему капитализма как капитализма свободной конкуренции, обнаружив закономерность равномерного развития подавляющего большинства входящих в него стран. На этом основании был сделан вывод, что переход к коммунизму произойдет одновременно в наиболее развитых странах на высшей ступени развития капитализма, когда его потенциал будет исчерпан. Исследовал он и уровень *единичного*, например, существование в России общинного крестьянства [10, с. 12-20].

Исследование капитализма В.И. Лениным («Военная программа пролетарской революции», «О лозунге Соединенных штатов Европы») подтвердило вывод К. Маркса о наиболее общем содержании эпохи, но и раскрыло изменения в его природе на уровне *особенного*. Им был открыт закон *неравномерности* развития разных стран капитализма в эпоху империализма и сделан вывод, что социализм не может победить одновременно *во всех* странах, что первоначально он победит в одной или нескольких странах, а остальные останутся буржуазными или добуржуазными. Таков был результат превращения «конкуренции» в «монополию» в экономике «нового капитализма».

С тех пор прошло целое столетие. При анализе борьбы нового и старого в современном мире, показал академик РАН С.Ю. Глазьев [1], нужен анализ происшедших изменений. Нынешняя эпоха аналогична эпохе «Великой депрессии». Произошла структурная перестройка мировой экономики, обусловленная сменой технологических и мирохозяйственных укладов. Смена началась с «перестройки» в СССР, завершившейся его крахом, распадом мировой системы социализма на фоне укрепления позиций Китая, Индии и США, где сформировались базисные «уклады». Их конкуренция и определит логику борьбы нового и старого. Многие страны формируют *конвергентные* модели, сочетая социалистическую идеологию и государственное планирование с рыночными механизмами и частным предпринимательством,

но руководствуясь целями повышения производства материальных благ, демонстрируя развитие на фоне стагнации ведущих капиталистических стран во главе с США. С.Ю. Глазьев отмечает продвинутость уклада КНР, американоцентричный же миропорядок погружается в хаос, в контексте которого деградирует Россия. Достигнув пика могущества после распада СССР, США безнадежно проигрывают экономическое соревнование Китаю. Тот создал более эффективную систему *интегрального, смешанного* управления развитием экономики, сочетая государственное планирование и рыночную самоорганизацию, государственный контроль за движением денег и частное предпринимательство, интегрируя интересы всех социальных групп вокруг цели повышения общественного благосостояния. КНР демонстрирует рекордные темпы роста инвестиционной и инновационной активности, более тридцати лет лидируя по темпам экономического роста. Американская финансовая олигархия, со времен В.И. Ленина ориентируясь на максимизацию прибыли, уступает экономике китайских коммунистов, которые приспособили рыночные механизмы для повышения народного благосостояния. Индийские националисты создали иной вариант системы управления экономикой с демократической политической системой.

Академик С.Ю. Глазьев был советником Президента РФ, но в последнее время лишен этого статуса, а его рекомендации отвергнуты руководством страны. Они неприемлемы для олигархата и властной вертикали, не признающих марксистской трактовки наиболее *общего содержания эпохи*, связанной с представлениями о классовой борьбе [7, с. 47]. Они требуют классовой «беспристрастности», выдаваемой за объективность. Они отказались от марксистской идеи диктатуры пролетариата в пользу «сотрудничества», возникшего в ходе второй мировой войны с фашизмом между лидерами стран антигитлеровской коалиции в виде объединения Рузвельта, Черчилля и Сталина в «большую тройку». Истеблишмент России рассматривает «сотрудничество» как то новое, что явилось главным приобретением человечества в XX столетии, придя на смену октябрьской революции 1917 года и найдя закрепление в Организации Объединенных наций, Совете безопасности с правом вето для каждой страны-участницы, перешедшего к России как «правопреемнице» СССР. Об этом пишет В.В. Путин в *статье, посвященной 75-летию Великой Победы* [21], которая размещена на сайте *Кремля*, в *"Российской газете"*, в *зарубежных изданиях*.

Это, считает автор статьи, позволяет отрицательно относиться к советскому, социалистическому содержанию в истории СССР, заменяя его идеей антисоветского патриотизма в целях объединения всего населения, ограничивающего себя мечтами: «только не было б войны!» и якобы демонстрирующих безразличие нашего населения ко всему социалистическому, советскому. В этом он видит суть утверждения демократии, обеспечивающей не *классовую*, а *компромиссную* (основанную не на диалектике, а на эклектике, идеализме и вульгарном материализме – *М.П.*) модель будущего развития страны с сохранением богатых олигархов и бедных трудящихся, призывая тех и

других к мирному диалогу и сотрудничеству, и признавая такой раскол в обществе не аномальным, а нормальным историческим явлением, соответствующим нормам международного права, перенося их на внутреннее содержание политики в России. Он игнорирует референдум 1991 года, когда подавляющее большинство населения высказалось за сохранение СССР, социалистического, советского содержания, наполнения истории своей страны. Властная вертикаль времен М.С. Горбачева и Б.Н. Ельцина грубо проигнорировала эти чаяния граждан, автор статьи продолжает этот тренд.

Израильский политолог, политический и военный эксперт Яков Кедми (выходец из СССР Я.И. Казаков) выступил с анализом статьи на вечере у В. Соловьева 27.01.2020. С одной стороны, фактический материал, который автор использовал в своей статье является абсолютно правдивым, признает Я.И. Кедми. Ни одного аргумента статьи никто даже не пытался опровергнуть. С другой стороны, согласно автору статьи, все страны способствовали усилению Германии. Но, указал Я. Кедми, последнее утверждение нельзя распространить на СССР. Он не участвовал в мюнхенском сговоре стран, умиротворявших Германию как агрессора. Они подталкивали его к войне против СССР. Лишь убедившись, что его усилия по организации союза стран *против* фашистской угрозы нереализуемы, СССР пошел на заключение так называемого пакта Молотова-Риббентропа. Согласно Я.И. Кедми, статья также искажает вопрос о субъекте войны и целях, которые он преследовал в борьбе с фашистской Германией, ибо Гитлер не скрывал, что фашизм стремился уничтожить СССР, покорить советский народ, совершивший прорыв за пределы капиталистического общества, учредив власть организованных в Советы трудящихся рабочих и крестьян, построивших под руководством большевиков новое социалистическое общество. Значит, это была война против социализма в Советском союзе, против идеологии большевиков, против коммунистов. В этом обстоятельстве Я. И. Кедми видит главную основу и причину победы советского народа, отстаивавшего свою *социалистическую* родину. Я.И. Кедми прав, утверждая, что статья ни единым словом, ни единым намеком не говорит об этом. К тому же США *вплоть до декабря 1941 года* поддерживали Германию, воевавшую против коммунистического СССР.

Статья парадоксальна. Парадокс в том, что, хотя формально в статье используются выражения, содержащие прилагательное «советский», например, советский народ, статья отрицает все «советское», подменяя советский, социалистический патриотизм антисоциалистическим, антисоветским. Отсюда и вырастает политика драпирования Мавзолея В.И. Ленина, которой придается принципиальный характер. Оно и понятно, как писал еще В.И. Ленин [7, с. 40], учение Маркса вызывает к себе во всем цивилизованном мире величайшую вражду и ненависть всей буржуазной (и казенной, и либеральной) науки, которая видит в марксизме нечто вроде «вредной секты». Иного нельзя и ждать, ибо «беспристрастной» социальной науки не может быть в обществе, построенном на классовой борьбе. Казенная и либеральная наука *защищает* наемное рабство, а марксизм объявил беспощадную борьбу этому рабству.

Ожидать же беспристрастной науки в обществе наемного рабства есть такая же глупенькая *наивность*, как ожидать беспристрастия фабрикантов в вопросе о том, следует ли увеличить плату рабочим, уменьшив прибыль капитала.

История философии и история социальной науки, по В.И. Ленину, показывают, что в марксизме нет ничего похожего на «сектантство» в смысле замкнутого, закостенелого учения, возникшего в стороне от столбового развития мировой цивилизации. Напротив, гениальность Маркса В.И. Ленин видел в том, что он дал ответ на вопрос о наиболее общем содержании *мира современной истории*, которые передовая мысль человечества уже поставила, будучи законным преемником всего лучшего, что создало человечество. Это хорошо видно на примере системы советского образования, которое обращалось к наиболее прогрессивным произведениям всей человеческой истории и литературы.

Без учета этих фактов невозможно ответить на вопрос о том, как и почему советский народ смог выстоять и победить в Великой Отечественной войне. Именно из них выростала поистине железная сила духа, которая удивляла и восхищала весь мир. Капитализм, по словам В.И. Ленина, победил во всем мире, но эта победа есть лишь преддверие победы труда над капиталом. Когда было свергнуто крепостничество и на свет божий явилось «свободное» капиталистическое общество, то сразу обнаружилось, что эта свобода означает новую систему угнетения и эксплуатации трудящихся. Борьба нового и старого разворачивается внутри различных социалистических учений, выступая отражением этого гнета и протестом против него, приводя к противостоянию утопического и марксистского социализма, исходившего из борьбы классов в обществе. Ни одна капиталистическая страна не сложилась на основе борьбы не на жизнь, а на смерть между разными классами капиталистического общества. Утопический социализм, как известно, критиковал капиталистическое общество, осуждал, проклинал его, мечтал об уничтожении его, фантазировал о лучшем строе, убеждал богатых в безнравственности эксплуатации, но не мог указать действительного выхода к новому, не умея объяснить сущность наемного рабства при капитализме, открыть законы его развития, не умел открыть субъекта нового, ту общественную силу, которая оказалась бы способной стать творцом нового, социалистического общества. Это удалось Марксу, указавшему на рабочий класс, на необходимость просветить и организовать его для борьбы за утверждение нового, коммунистического общества, чтобы смести старое, капиталистическое общество и создать новое, социалистическое [7, с. 46-47].

Практически этот процесс и был осуществлен в нашей стране, в которой под руководством В.И. Ленина произошла социалистическая революция 1917 года, став знаменем перехода от старого к новому обществу и его развитию. Что касается компромиссной модели будущего развития страны и мира, то она является *отражением* не только сотрудничества, возникшего в ходе второй мировой войны с фашизмом между лидерами стран антигитлеровской коалиции в виде объединивших Рузвельта, Черчилля и Сталина в «большую тройку», как

полагает автор статьи, но и событий, связанных с созданием Лиги наций и так называемого Мюнхенского сговора. Автор статьи сам признает, что позиция стран Запада носила «двуличный характер» [21, с. 3], что превращает «большую тройку» в тройку из басни И. Крылова «Лебедь, Рак и Щука». Если учесть сепаратные переговоры представителей Германии, США и Великобритании, на которых германское руководство надеялось склонить их к войне против коммунистического СССР, такое превращение произошло едва ли не сразу по окончании войны, и даже еще до ее окончания. Создание Лиги наций, как написано в статье, было «прогрессивной идеей, последовательная реализация которой, без преувеличения, могла бы предотвратить повторение ужасов глобальной войны».

Такое заявление, верное с формальной стороны, с содержательно-фактической стороны является самым настоящим «преувеличением». Это признает сам автор статьи, когда пишет, что Лига наций, в которой доминировали державы-победительницы, Великобритания и Франция, продемонстрировала свою «неэффективность», потонула в пустых разговорах, проигнорировав призывы СССР сформировать равноправную систему коллективной безопасности. Здесь и дали о себе знать признаки образа «тройки» из басни И. Крылова. А в случае Мюнхенского сговора, в котором помимо Гитлера и Муссолини, участвовали *лидеры* Великобритании и Франции, при полном одобрении Совета Лиги наций произошло расчленение Чехословакии.

Что касается *лидера* СССР И.В. Сталина, то он не запятнал себя личной встречей с Гитлером, слывшего в западных кругах вполне уважаемым политиком и желанным гостем в европейских столицах, признает автор статьи. Мюнхенский сговор продемонстрировал СССР, что западные страны будут решать вопросы безопасности без учета его интересов, а при удобном случае могут даже сформировать антисоветский фронт, в духе героев «тройки» басни И. Крылова. Вторая мировая война не случилась в одночасье, она является результатом многих тенденций и факторов в мировой политике, включая государственный эгоизм, трусость, потакание набиравшему силу агрессору, неготовность политических элит к поиску компромисса, попытки одних стран обхитрить другие, обеспечить себе односторонние преимущества и остаться в стороне от надвигающейся мировой беды. Это подтверждается рядом фактических событий. В частности, бывший начальник штаба оперативного руководства Верховного главнокомандования верховными силами Германии генерал А. Йодль отмечал, что в 1939 году примерно 110 французских и английских дивизий, стоявших против 23 германских дивизий, бездействовали, вместо того, чтобы нанести им поражение своими активными действиями. В ноябре 1940 года Гитлер утвердил план «Барбаросса», полагая, что СССР – главная сила, которая противостоит ему в Европе, что именно война с СССР решит исход мировой войны. Международная комиссия по репарациям с Германии в феврале 1945 года пришла к выводу, что «количество затраченных Германией на советском фронте солдато-дней превосходит это же количество

на всех других союзных фронтах, по крайней мере, в 10 раз. Советский фронт оттягивал также четыре пятых германских танков и около двух третей германских самолетов». В целом на долю СССР пришлось 75 процентов всех военных усилий антигитлеровской коалиции. Красная армия за годы войны «перемолола» 626 дивизий стран «оси», из которых 508 – германские. Как признавал Рузвельт в 1942 году русские войска уничтожили и продолжают уничтожать больше живой силы, самолетов, танков и пушек нашего общего неприятеля, чем все остальные Объединенные Нации вместе взятые. СССР потерял каждого седьмого из своих граждан, Великобритания – одного из 127, а США – одного из 320 человек [21 с. 10]. Как заявило руководство СССР в июле 1941 года целью войны против фашистских угнетателей является не только ликвидация угрозы, нависшей над нашей страной, но и, признал автор статьи, помощь всем народам Европы, «стонущим под игом германского фашизма».

Добавлю, фашизм не был привнесен в историю людей какими-то трансцендентными, потусторонними ей силами и причинами, он, как и гражданская война против СССР с участием 14 иностранных государства после Октябрьской революции 1917 года, был порождением самого старого, капиталистического мира, в котором объединились его наиболее реакционные силы, субъекты, с которыми вели борьбу трудящиеся Советского Союза как субъекты нового, социалистического общества, выйдя в ней победителями.

Фактически в своих размышлениях политолог Я.И. Кедми поднимает принципиальный вопрос о понятии наиболее общего содержания современного мира: является ли им переход от капитализма к коммунизму, преодоление эксплуатации, победа труда над капиталом, к чему стремился советский народ как субъект войны во всех республиках СССР или это содержание было вытеснено идеей сотрудничества, компромиссных (эклкктических – *М.П.*) форм жизни представителей «труда и капитала». Именно в таком контексте советскому, социалистическому противопоставляется демократическое содержание человеческой истории, утверждаемое статьей. Ее втор замечает, что он не раз обсуждал «эту идею в беседах с мировыми лидерами, встретил их понимание», в то же время итоги референдума 1991 года быть или не быть СССР. Фактически он предлагает *обновленное* возвращение к старому и гнилому, защищая на основе эклектики, идеализма и вульгарного материализма современные формы эксплуатации «труда капиталом», отрицая саму возможность интерпретации нового в марксистско-ленинском смысле.

Проблема требует ответа на вопрос является ли возникшее «состояние сотрудничества» относительным, релятивным, исторически ограниченным определенными рамками и значением (например, *условиями войны* – *М.П.*) или ему должно быть придано абсолютное значение, как надеется автор статьи, выстраивая на таком основании *современную* внутреннюю и внешнюю политику страны. Ответ на него достаточно очевиден, если вспомнить НЭП, которая фигурировала как нечто относительное, преходящее во внутреннем содержании истории СССР, подчиненной борьбе за коммунизм. С.Ю. Глазьев обнаруживает подобную относительность как свойство интегральных,

смешанных укладов в КНР, Индии и даже в США, оставаясь далеким от их абсолютизации, обсуждая их конкуренцию, которая, по его мнению, и определит логику современной истории, в силу чего С.Ю. Глазьев был уволен с поста советника Президента РФ.

Борьба старого и нового своими корнями уходит в период «перестройки», где она завершилась уничтожением социализма под флагом утверждения демократии. В последующий исторический период она была продолжена Б.Н. Ельциным. С борьбой обеих «парадигм» мы столкнемся при чтении доклада Н.С. Хрущева на XX съезде КПСС, обвинившего И.В. Сталина в «культе личности», преодоление которого требует, по мысли Н.С. Хрущева, утверждения идеалов демократии, а не социализма с его диктатурой пролетариата (вспомните расстрел демонстрации рабочих Новочеркаска в 1962 году – М.П.). Полагаю, что проявления этой борьбы «нового» и «старого» могут быть найдены как характерные моменты даже для ленинского и сталинского периодов. И она привела в конце концов к контрреволюционному перевороту в СССР, под флагом победы демократии над социализмом. Социалистическое развитие было прервано Великой отечественной войной, в которой социалистическое общество вновь оказалось в опасности, а его сохранение стало главной целью, которую преследовал советский народ как субъект войны, руководимый Советским правительством и коммунистической партией, во главе со Сталиным. Это была война «старого», в его самых реакционных, фашистских формах, опасных концом, окончанием человеческой истории, и «нового», в виде социалистического общества, открывшего новые пути и формы общественного развития, в которое включились также демократические силы самих буржуазных государств, пошедших, в конечном счете, на сотрудничество с СССР против фашизма и заимствовавших многое из жизни социалистических государств, например, в виде черт социального государства. После уничтожения СССР многие из них отказываются от этих черт в пользу сохранения эксплуатации труда капиталом.

§3. Борьба старого и нового и соотношение коэволюции и мифологии

Марксизм уточнил понятие «действительность», в деятельности и через деятельность которого продолжает развиваться эта «действительность». Причем их совместное развитие происходит «с нарастанием» в ходе развития природы, общества и человеческого мышления. Именно в этом заключается суть преодоления Марксом и Энгельсом в ходе трансформации ими философского познания ограниченности прежде существовавших форм материализма и идеализма, которые стали разрабатываться после возникновения мировоззрения философского типа, вытеснив мировоззрение мифологического типа. Это позволяет говорить о второй трансформации мировоззрения, совершенной Марксом и Энгельсом после описанного К. Ясперсом «осевого времени» [30, с. 32-50], которое было «отрицанием» мифологического мировоззрения, тогда как революция, совершенная Марксом и Энгельсом, есть уже отрицание отрицания. По Ф. Коплстону, Маркс и

Энгельс считали, что их обновленный материализм, соединенной с трансформированной ими диалектикой «вытесняет все предыдущие толкования, как идеалистические, так и материалистические» [5, с. 363]. Марксизм как отрицание отрицания на новой основе воспроизводит черты исходного, мифологического состояния, в котором можно видеть аналог коэволюции. Точнее, он заменяет мифологический тип мировоззрения действительно коэволюционным, предполагающим вытеснение, во-первых, мифологической «синкретичности», нерасчлененности базисных противоположностей (материального и идеального, объективного и субъективного, природного и человеческого, реального и воображаемого), которая задает всем мифологическим персонажам общее освещение, в коем каждая вещь высвечивает свою сущность, или получает сущность, в него попадая, и, во-вторых, закрепленного Средневековьем чрезмерного противопоставления «базисных противоположностей» духа и материи, человека и природы, души и тела, сохранившегося в предшествующей философии, включая представителей немецкой классической философии, что также было зафиксировано Ф. Коплстоном. В философии на смену мифологической синкретичности пришло их чрезмерное противостояние, став тем новым «освещением», в котором каждая вещь высвечивала свою сущность, или получала сущность, в него попадая. В свете преодоления того и другого раскрывается суть марксистской идеи как *нарастающей* совместности, коэволюции в ходе дальнейшего развития природы (земной и с нарастанием выхода в космос), общества и человеческого мышления. Ныне это нарастание коэволюции фиксируется все больше [14; 15].

В современной литературе наблюдается и *попаятное* движение, от идеи коэволюции к мировоззрению мифологического типа. Так, А.Н. Фатенков делает ставку на гилозоизм и экзистенциализм, как сопрягающие «подлинность человеческого бытия с подлинностью природно-культурного мира», называя их философией *близости* (в мифологии – синкретичности, нерасчлененности) и утверждает, что если нет «близости», то нет ничего, кроме абсурда. Он доходит до абсурдного с точки зрения *единства онтологии и гносеологии* вывода, что «когда женщина с излучающими счастье глазами говорит мне о географии, я поверю и в то, что Земля – плоский диск, покоящийся на трех китах: глаза эти убедительнее и консенсуса научного сообщества, и результатов общественной практики» [27, с. 86-94].

В. Руднев в духе постмодернизма предлагает «новую модель реальности», согласно которой ею оказываются конструируемые человеком большие тексты, «нарративы», в которые им забрасывается человек. В «нарративной онтологии» представления об истинном и ложном уже не играют основополагающей роли. В ней мы можем быть уверены только в том факте, что мы что-то говорим. Во фразе «Я говорю, что идет дождь» истинностным значением обладает только часть «Я говорю...». Не важно имело ли место то или иное событие, важно насколько оно для нас интересно, если мы правильно

прочтем «послания» нарративной реальности, то сумеем понять смысл жизни [22].

Более утонченную концепцию предлагает Э.А. Тайсина, называя ее «субъективным материализмом» [26, с. 264]. Его обоснование она начинает с признания деления философского идеализма на субъективный и объективный, которое оправдано в границах онтологической «стороны» основного вопроса философии, но распространяемого ею на гносеологическую «сторону», что ведет к «склейке» объективного и субъективного, отрицающей их «расчлененность» и возвращающей нас к мифологической нерасчлененности. Далее предлагается и материализм дифференцировать на «объективный» и «субъективный». «Объективным» материализмом ею именуется «наивный реализм», с которым *расправляются* «естественные науки», решая «объективно и рационально» проблемы натурфилософии. В итоге объективный материализм «сходит на нет», а «субъективный материализм», «учитывающий неминуемость живого присутствия наблюдателя в наблюдаемом и необходимость превращенного (идеального) бытия познаваемого в познающем» признается имеющим право на существование – при ограничении задач и предмета философии как «науки о взаимоотношении человека и мира. Вопрос о мире «самом по себе», – полагает Э.А. Тайсина, – научен, но не философичен»; как «не философичен и вопрос о человеке «самом по себе» [26, с. 147]. Философия имеет дело не с 1) бытием (миром), 2) человеком и 3) отношением между ними, но только с их «суперпозицией», поскольку она изучает «единое сущностное бытие» и строит «метафизику как сущностное единство онтологии и гносеологии». Таково обоснование субъективного материализма [26, с. 17]. Чтобы преодолеть «отрицательные коннотации» термина «субъективный» [26, с. 105], он переименовывается в «экзистенциальный» [см.: 18, с. 16-35].

М.А. Киссель более радикален. Он предлагает найти опору в религии, возродить религиозный стандарт Средневековья. Отказавшись от марксизма, которым он был страстно увлечен в советский период, теперь, после перестройки, полагает М.А. Киссель, «о направлении философа приходится судить по куда более существенному признаку: с Богом ты или против Него» [4, с. 225]. В этом он видит «Откровение истины», которое «обнажило ось мировой истории и принесло с собой... абсолютный критерий оценки человеческих дел. Приближение к Богу или удаление от Него – вот этот критерий» [4, с. 235]. В этом приближении к Богу состоит причастность философии «абсолютной истине», поскольку она «имеет дело с мистерией Бытия, с присутствием в мире Бога. В ее задачу непременно входит осветить лучами разума последнюю высоту и изначальную глубину мироздания – в той мере, в какой это вообще возможно, а до конца этого сделать нельзя в принципе, ибо не исчерпать бесконечность Божия миротворения и не узнать в подробностях его план». Но философия снова стоит перед необходимостью «войти в соприкосновение с догматическим вероучением христианства» [4, с. 212].

Исходя из собственного понимания природы философии Ф. Коплстон в оценках философии марксизма, концентрируется не на коэволюционном обновлении философского знания, возвращаясь к альтернативе созерцательной и активистской парадигм, что дает, как ему кажется, основание говорить о двусмысленности философии марксизма, игнорируя революционную трансформацию философии Марксом и Энгельсом. Он пишет, что если согласиться с Энгельсом, что диалектика есть наука о всеобщих законах «движения и развития природы, человеческого общества и мышления», то якобы «не остается особого места для революционной деятельности»: последняя «оказалась бы одной из фаз необходимого движения». Ф. Коплстон *принуждает* марксизм возвратиться либо к созерцательной, либо к активистской парадигме, которые предполагаются в первом тезисе Маркса о Фейербахе, где он сталкивает учения Фейербаха и Гегеля. Это якобы «требуется нового появления того, что Маркс и Энгельс называли идеализмом» [5, с. 375]. Ф. Коплстон не видит выхода марксизма за пределы их альтернативы, возможности перехода на позиции коэволюции, вытесняющей как мировоззрение мифологического типа с его синкретичностью, нерасчлененностью природы и человека, так и после трансформации философии основоположниками марксизма «устаревших форм» – материализма, включая феербаховский, и идеализма, включая гегелевский абсолютный идеализм. «Марксизм, предоставленный, так сказать, самому себе, имеет тенденцию разделяться на расходящиеся линии мысли. Можно акцентировать идеи необходимости, неизбежности, детерминизма, можно – идеи сознательной революционной деятельности и свободного действия. Можно подчеркивать материалистический элемент, можно – диалектический». «Ведь, как хорошо понимали Маркс и Энгельс, диалектика изначально имела отношение к движению мысли» [5, с. 375-376].

Как видно, после уничтожения СССР многие отказываются от марксистских положений в пользу обновляемых давно устаревших подходов, которые поддерживаются теми представителями «практической теории» в мире социальной материи, кто разделяет идею сохранения эксплуатации труда капиталом. Борьба старого с новым продолжается, истина подменяется имитациями [11], мир становится более неустойчивым [12], его развитие осложняется.

Литература и источники

1. Глазьев С.Ю. О глубинных причинах нарастающего хаоса и мерах по преодолению экономического кризиса // Код доступа: <https://glazev.ru/articles/1-mirovoy-krizis/78041-o-glubinnykh-prichinakh-narastajushhego-khaosa-i-merakh-po-preodoleniju-jekonomicheskogo-krizisa>.
2. Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием в ходе разрушения Советского строя // Кара-Мурза С.Г. Манипуляция сознанием. М.: Изд-во Эксмо, 2004. С. 327-827;

3. Кара-Мурза С.Г. Потерянный разум. М.: Изд-во Эксмо, Изд-во Алгоритм, 2005. 736 с.
4. Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. – Санкт-Петербург: «Искусство–СПБ», 2002. С. 225.
5. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. Ст. и примеч. д.ф.н. В.В. Васильева. М.: Республика, 2007. С. 363.
6. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 18. М.: Политиздат, 1973. С. 300.
7. Ленин В.И. Три источника и три составные части марксизма // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 23. М.: Политиздат, 1973. С. 40-48.
8. Лосев А.Ф. О мировоззрении // Лосев А.Ф. Дерзание духа. М.: Госполитиздат, 1988. 413 с.
9. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т.1. М.: Госполитиздат, 1968. С. 771-773.
10. Маркс К. Об освобождении крестьян в России // К. Маркс и Ф. Энгельс и революционная Россия. М.: Политиздат, 1967. С. 12-20.
11. Мировоззренческая парадигма в философии: истина и ее имитация: [Электронный ресурс]: сборник статей по материалам XIV Международной научной конференции. /Нижегор. гос.архитектур. - строит. ун-т; редкол. М. М. Прохоров А. Ф. Кудряшев А. Н. Фатенков В. С. Лапшина. Нижний Новгород: ННГАСУ, 2019. 224 с.
12. Мировоззренческая парадигма в философии: неустойчивость современного мира: [Электронный ресурс]: сборник статей по материалам XV Международной научной конференции (Н. Новгород, ННГАСУ, 20 марта 2020 г.) / Нижегород. гос. архитектур. – строит. ун-т; редкол. М. М. Прохоров, А. Ф. Кудряшев, А. Н. Фатенков, В. С. Лапшина. Н. Новгород: ННГАСУ, 2020. 188 с.
13. Мировоззренческая парадигма в философии: Основоположения онтогносеологии: [Электронный ресурс]: монография / Под ред. проф. М.М. Прохорова. Нижний Новгород: ННГАСУ, 2018. 270 с.
14. Моисеев Н.Н. Расставание с простотой // М.: Аграф, 1998. 480 с;
15. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера //М.: Молодая гвардия, 1990. С. 307-309.
16. Прохоров М.М. Марксизм и философия русского космизма // Вестник развития науки и образования», № 2, март-апрель 2019. С. 198-211.
17. Прохоров М.М. Основной вопрос философии и онтогносеология // Философия и общество. 2016, вып. 4(81), С. 92-111.
18. Прохоров М.М. От онтологии и гносеологии к онтогносеологии // Мировоззренческая парадигма в философии: Основоположения онтогносеологии. Нижний Новгород: ННГАСУ, 2018. С. 16-35.
19. Прохоров М.М. Русский космизм и марксизм: компаративистский анализ философских оснований // Вестник Вятского государственного университета». 2019, № 2 (132), ВятГУ, 2019. С. 36-41.
20. Прохоров М.М. Русский космизм, концепция ноосферы и марксизм // Вестник Ивановского университета, 2020, Вып. 1. С. 97-111.

21. Путин В.В. 75 лет Великой Победы: общая ответственность перед историей и будущим // Российская газета, 2020, № 133(8187). Код доступа: <https://rg.ru/gaseta/rg/2020/06/19.html>
22. Руднев В. Новая модель реальности. М.: Издат. Дом Высшей школы экономики. 2016. 223 с.
23. Свидерский В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М.: Мысль, 1965. С. 5.
24. Спиркин А.Г. Основы философии. М.: Политиздат, 1988. С. 75-81.
25. Спиркин А.Г. Философия. М.: Гардарика, 1998. С. 619-634.
26. Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. 264 с.
27. Фатенков А.Н. Об истине: к преодолению диктата реляционизма // Мировоззренческая парадигма в философии: истина и имитация. Нижний Новгород, ННГАСУ, 2020. С. 86-94.
28. Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. Т. 20, Изд. 2-ое. М.: Политиздат, 1961. С. 495-496.
29. 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.
30. Ясперс К. Смысл и назначение истории, Изд. второе. М.: Республика, 1994, с.32-50.

Часть 1. КОНЦЕПЦИЯ ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ И КОНЦЕПЦИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Глава 1. КРИЗИСОЛОГИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ СОВРЕМЕННОЙ ЭПОХИ

Характеризуя современную эпоху, ее главные в философско-мировоззренческом измерении черты, можно уверенно утверждать, что она является *переходной*. Однако насколько *глубок, фундаментален* этот переход? Сегодня все большее число ученых и мыслителей склоняется к тому, чтобы сравнивать этот переход, например, с переходом от Древней античности к Средневековью или от Средневековья к Возрождению и Новому времени. Современное человечество ожидает аналогичной трансформации, ищет новые формы жизни, новый тип мироотношения, отношения между людьми, которые способны обеспечить *преемственность* в развитии, подобную указанным переходам. Сегодня эту мысль пытаются выразить, например, в концепции устойчивого развития, в котором восхождение должно преобладать над нисхождением, чтобы обеспечить *преемственность* развития.

Человечество в период перехода от Античности к Средневековью, от Средневековья к Возрождению и Новому времени не сразу *напало* на этот путь. Позитивной диалектике такого восходящего развития *предшествовал* тренд разложения, упадка, вырождения. Происходило разложение общественной жизни, разрушение общественных связей между людьми в поздний период существования Древнего мира, который нашел выражение в целом ряде учений, фиксировавших распад ранее существовавших общественных связей и ставших искать его, открывая индивида в эллинистический период. Появились кинизм, эпикуреизм, стоицизм, скептицизм, эклектизм. То была философия «выживания» под названием «поиск счастья». В этот период мыслители фиксировали соответствующие негативные процессы с приоритетом нисхождения над восхождением, которые предваряли преемственность развития в обществе в более общих масштабах истории и которые были устранены путем *сборки* субъектов последующего доминирования восхождения над нисхождением. В таком контексте появился *неоплатонизм*, который предлагал уже новую форму *общения* людей, и эта форма была реализована *новым субъектом развития* в период появления феодального общества, где *возобладали* религиозное мировоззрение и религиозные институты, активно участвовавшие в выстраивании государств, *сохранивших* приверженность тенденции неравномерного развития людей. Она реализовывала себя на основе *новых* форм эксплуатации и частной собственности, *в границах* «вторичной формации» в смысле К. Маркса.

Сегодня мы живем в условиях *нелинейности* развития, в двух «измерениях», но негативная диалектика явно *превалирует* над позитивной. В эпоху перехода к Средневековью человечество не сразу вышло на *уровень*

преемственности восходящего развития, но пребывало одновременно, и в не меньшей степени, в негативной диалектике *разложения* общественных отношений, что нашло отражение в философии завершающего Древность периода. Сегодня человечество еще *не встало* на путь восходящего исторического развития, в основном *пребывает* в зоне тренда нисхождения, который явно *доминирует* над восхождением, что находит *отражение* в философском сознании, например, возникновением *концепции «Негативной диалектики»* (1966) одного из ведущих представителей философии Франкфуртской школы Т. Адорно², в более поздней философии постмодернизма, повествующей поэтому об исчезновении, «*деструкции*» бытия и истины, о *симулякрах и т.д. и т.п.* Это не пустые выдумки данных философов, но своеобразная *рефлексия* происходящих негативных процессов. Например, в работе видных постмодернистов Ж. Делеза и Ф. Гваттари указывается на «шизоанализ» постмодернизма [15, с. 672], а отечественный философ Д.И. Дубровский видит 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» [16, с. 42].

Согласно западному историку философии Р. Тарнасу, «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 неиссякаемой сокровищницы можно черпать какие угодно идеи, вооружаясь ими для решения великих задач» [37, с. 347]. По А.В. Бузгалину, постмодернизм есть ответ на социальный «заказ» неолиберализма – современной буржуазии и рынка [6, с. 3]. Рынок конца XX – начала XXI века стал мощной тоталитарной системой, всесторонне влияющей на человека. «Для хозяев рынка постмодернистская философия и следующая из неё методология является очень выгодной. Они формируют человека полностью лояльного, послушного существующей экономике и политической системе» [12, с. 67].

О «закате» Европы писал еще О. Шпенглер. О закате России пишут А.А. Зиновьев и А.В. Юревич. Так, А.В. Юревич пишет не столько о низкой сбываемости прогнозов 1970-80-х гг., сколько о том, что люди «оказались совсем не в том будущем, которого ожидали», ибо «при наличии разных вариантов развития человечество (и Россия – М.П.) выбрало не тот вариант, который представлялся наиболее вероятным» [49, с. 78]. Здесь мы видим уже и более общее и радикальное утверждение о «закате» человечества. Впрочем, об этом стали писать мыслители мира намного раньше: «Закат уже состоялся.

² От симпатий к марксизму в ранних работах Т. Адорно переходит в оппозицию. Он разуверился в историческом прогрессе, идея которого была определяющей для марксизма. Новый взгляд на историю был выражен им в совместной с М. Хоркхаймером работе «Диалектика Просвещения» (1947). Таковы были последствия его жизни в западном мире, в фашистской Германии, в Великобритании, в США.

Следствие этого события – обстоятельства всемирной истории нашего столетия. Они обставляют собою уже просто лишь истекание законченного. Его протекание в духе последней стадии метафизики упорядочивается техникой историографии. Это упорядочение есть последняя организация законченного в видимость «действительности», дело которой действует неотвратно, потому что оно настроилось обходиться без раскрытия *существа бытия*, причем с такой решительностью, что не нуждается ни в каких предчувствиях такого раскрытия» [40, с. 178]. Справедливости ради надо отметить, что М. Хайдеггер *искал* путь и к восхождению, причем, не ограничиваясь только сферой человеческой историей, но уходя в *глубины всего бытия* и в формы его изменения, чтобы человеческая деятельность *не отпадала* от этих онтологических оснований, а была бы в них *укоренена*, став их «*продолжением*». М. Хайдеггер фиксировал выпадение человека из бытия и его обновления в формы вырождения, деградации, обрекающие человечество на гибель – в силу собственной *неразумной* деятельности. Это явление он назвал «*забвением бытия*», против которого яростно выступал, борясь за утверждение *бытийности* человека, в теоретическом мышлении и на практике.

Изобретение частной собственности и эксплуатации позволило обществу *ускорить* процесс своего развития, *начиная* с рабовладельческого общества, со *вторичной* формации. Будучи связано с разделением труда, оно создало условия для возникновения и развития многих видов деятельности и их продуктов, без чего такое *ускоренное развитие* (по сравнению с первобытным обществом) было бы невозможным. Оно «*оснащало*» ускоренное развитие общество. Последнее приобрело характер неравномерного развития людей, возникших социальных групп и классов. Но к *настоящему* времени общество в своем развитии уже «*использовало*» (*исчерпывает, если не вполне исчерпало – М.П.*) *ресурс* такого развития, когда одни люди получают «досуг» и возможность заниматься видами деятельности, без которых было бы невозможным ускоренное развитие общества, перерастающих его современное состояние, а другие – нет, обреченные «*обслуживать*» тех, кто попал в число «*привилегированных*». Мы увидим это на примере стран субъектов информационного общества, которых обслуживают представители стран, не входящих в состав информационного общества, занятых в сфере производства товаров, материальных благ, а не услуг как субъекты, производящие знание в информационном обществе.

Повторю, это развитие осуществлялось за счет *исключения из развития* аналогичных способностей у других людей, их *более*, как говорят, «*всестороннего развития*», ибо они должны были обеспечивать деятельность иных групп и классов своей деятельностью; мы видим здесь разрушение социального равенства людей³. Об этом говорят, например, русские мыслители, положительно оценивающие частную собственность, обеспечивавшую им возможность реализовать свои способности, необходимые для общественного

³ Это распространяется ныне и на других «субъектов», например, даже на страны (скажем, обеспечивающие других сырьем и т.п.).

развития, востребованные им. Такая ситуация соответствовала потребностям общественного развития с момента изобретения частной собственности и эксплуатации. Признавал ее положительное значение в истории и марксизм, с точки зрения основных идей которого интересы общественного развития *выше* интересов пролетариата, вопреки утверждениям противников марксизма о том, что он заботился лишь о пролетариате «как таковом» [23, с. 220].

Такое положение дел не может быть характерным для всей человеческой истории, она *не может* развиваться только за счет тенденции *неравномерного* развития людей. Последняя становится причиной *торможения*, требуется отказ от нее, чтобы использовать *ресурс* все большего числа людей, *в пределе – всех членов общества*, их способностей, что предполагает преодоления современного разделения на страны информационного общества и прочие, не входящие в их число. Так проясняется *суть нелинейности» современного развития*, то, в каких именно «измерениях» негативной и позитивной диалектики мы существуем. Чтобы *одолеть негативную диалектику*, которая, как давно пишут западные мыслители, реализует себя в условиях «*молчаливого большинства*» (подтверждается и историей постсоветской России), необходима «*сборка*» субъектов *восходящего развития* в России [33, раздел 2]. Разумеется, понимание данной ситуации затрудняется тем, что перестали существовать Советский союз и страны социализма, остались лишь «некоторые» из них, чем «молчаливо» предполагается, что эти «последние» не определяют лицо современности. Кажется, что сокрушена, потерпела *окончательное* поражение концепция третичной формации марксизма, а с ней и идея права на равенство людей. Следовательно, что правы, например, Макс Хоркхаймер и Теодор Адорно в своей работе «Диалектика Просвещения», подобные им авторы, *разуверившиеся* в историческом прогрессе и вставшие на позицию негативной диалектики. Они возвращают нас к концепции *линейной* эволюции человеческой истории, которая попадает полностью в объятия *негативной диалектики*. Дальнейшее *поступательное восхождение* человечества невозможно, *если (= ибо) якобы нет преемственности* между вторичной и третичной формацией.

Вот как пишет об этом же один из разуверившихся, но и сочувствующих, вспоминая 1960-е годы в СССР и в Европе: «Ностальгия по бунтарским и творческим шестидесятым! В целом, ничего не имею против. Наоборот. С чувством глубокого удовлетворения вспоминаю телевизионные картинки, усиленные впоследствии кадрами роммовского «И все-таки я верю...», на которых мелькают физиономии насмерть перепуганного буржуа и идеологически растерянного, потерявшего лицо советского бюрократа. Но та схватка *человека с системой, обществом спектакля* была проиграна» [38, с. 226].

Сегодня нужна «сборка» субъектов прогрессивного развития, как в России, так и в мире, чтобы встать на путь восходящей линии развития человеческого общества, вырваться из тренда деградиционных процессов. Вместо этого цитируемый автор изменяет такому подходу и, как во времена

эллинистического периода, ищет на путях открытия «экзистенции» индивида, ибо «социальность нежно сдирает с него кожу самобытности...». Нельзя идентифицировать социальность с такими ее явлениями как «круговая порука». Но разве не является она условием превращения новорожденного в человека, или тот похож на барона Мюнхгаузена, который сам (из) себя вытаскивал за волосы из трясины? А ведь в этом он видит предстоящую «работу над ошибками» [38, с. 230]. Что ж, история повторяется!

Однако *аналогию* с современной ситуацией выхода на путь преемственного развития демонстрирует нам сама история – в лице перехода от Средневековья, совпадающего с феодальной формацией, к Новому времени, совпадающего с началом капитализма. Здесь картина перехода *усложнена*: между той и другой «вставлена» эпоха Возрождения, суть которой все еще нуждается в прояснении, ибо период существования СССР и стран социалистического содружества *сходен* с эпохой Возрождения. Можно утверждать, что эпоха Возрождения проливает свет на природу СССР, а эпоха СССР – на Возрождение.

Обычно Возрождение рассматривается как эпоха перехода *от феодализма к капитализму*, нечто промежуточное между ними. Но это указывает лишь на *поражение*, которое потерпела эпоха Возрождения, как потерпела поражение и «эпоха СССР» в деле утверждения субъектности и гуманизма. Они оказались ограниченными вторичной формацией. Прорваться к третичной не получилось. В таком случае получается, что они различаются между собой формой эксплуатации человека человеком, где подавляющее число людей, «*трудящиеся*» воспринимаются как *орудия*, средства производства. Как скажет Н.А. Бердяев, поживший на Западе, «Человек делается орудием производства продуктов» [4, с. 149].

Но, как мы знаем, особенности эпохи Возрождения связывают с утверждением *субъектности* человека-как-творца и соответствующими этой тенденции сферами жизни – *искусством, философией и наукой*. Это мы наблюдаем и в СССР, но если возрожденческий человек утверждал свою субъектность творца в сфере Культуры (искусства, философии и науки), то советский – в производстве, искусстве, науки и иных сферах общественной жизни: «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 первом случае эта тенденция эмансипации индивида проявлялась как *особенное*, во втором – обретала уже *всеобщий* характер» [7, с. 37]. И в обоих случаях утверждение субъектности человека-как-творца оказалось ограниченным ходом самой истории.

Утверждение субъектности в эпоху Возрождения, противоречивость такого утверждение и поражение субъектности, происшедшее в эпоху Возрождения прекрасно раскрыто А.Ф. Лосевым [26, с. 13-79, 583-615]. *Гуманистическое* утверждение субъектности человека в истории «наткнулось»

на препятствия со стороны власти номенклатуры в СССР, отчуждавшей от него экономическую и политическую власть и т.д. Здесь гуманизм был ограниченным, «гуманизмом с насилием». Сегодня, фиксируя элемент насилия, вообще отрицается гуманистический характер «Советского проекта»; вместе с «водой» выбрасывается и «ребенок». Элемент насилия стал и одной из причин крушения «Советского проекта», в силу которого на защиту этого «проекта» население в период «перестройки» страны *не встало*, хотя во времена СССР формировался и действовал человек–творец, а в постсоветской России школа и жизнь формируют человека–потребителя, мало пригодного для творчества.

Сочетание гуманизма с насилием было предопределено особенностями русской истории. Пьер Бурдьё назвал их «эффектом Гершенкрона», который «объясняет, что капитализм никогда не принимал в России такой формы, в какой он существовал в других странах, по той простой причине, что начался там с некоторым запозданием» [8, с. 63] (это верно и в отношении нынешней России). В условиях перманентной революционной ситуации в России на рубеже XIX–XX столетий господствующие классы отказались от своей *исторической миссии* по созданию *достаточно человеческих условий* для жизни широких слоев населения в тех масштабах и в той степени, в которых они реализовывались в иных странах мира. К началу XX столетия в России началась в принципе *неуправляемая эволюция*, которая стала происходить почти целиком *стихийно*, в силу объективной необходимости, причиной чего явилось *нарастание бесчеловечности и страшного социального неравенства*⁴. Противодействие ей превратилось в объективную необходимость. Это понимали и об этом писали даже *откровенные оппоненты* Советской власти, каким был, скажем, известный русский экзистенциальный мыслитель Н.А. Бердяев, тяготевший к защите гуманистической ориентации [2]. Вот почему для преодоления негативной диалектики вырождения, деградации страны необходимой стала *революция*, переход власти к пролетариату и представляющей его партии – для проведения индустриализации, для создания материально-технической базы реализации человеческих идеалов гуманизма, чтобы более широкие слои людей могли выступить субъектами исторического творчества. Разумеется, это предполагало насилие, прежде всего, подавление сопротивления господствующих классов⁵ – в целях освобождения широких слоев народа от нищеты, безграмотности и т.п., в целях создания условий для более всестороннего развития, значит, равенства личности каждого и реализации каждым своих творческого потенциала в истории, на что они не могли рассчитывать в предшествующей истории, в чем и состоит суть социального равенства [34, с. 154–184].

⁴ Это признают даже современные антикоммунисты: 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.

⁵ Насилие не было удержано в этих пределах, оно приобрело более существенные и глубокие формы, привело к появлению номенклатуры, значит, социального неравенства (Восленский М. Номенклатура. Анатомия советского правящего класса. М., 2005), к поражению субъектности человека–как–творца в истории, к неудаче, постигшей «Советский проект».

В итоге наша страна «более чем на полвека» опередила в этом весь западный мир и отныне, по словам А.А. Зиновьева [18, с. 458], история как стихийный процесс остаётся «в прошлом», из стихийного и неподконтрольного людям процесса она превращается в проектируемый и управляемый. Позднее, через полвека, «западный мир» *заимствовал* «социальную технологию», способ внедрения в механизм человеческой истории, но уже в иных социальных целях, а после «перестройки» в СССР, Россия и другие страны СНГ, сохраняя преданность новой «социальной *технологии*», изменили *социальные* цели эволюции, предали прежние, социалистические, возникшие когда-то «внутри» и «вне» СССР. Из-за боязни господствующих «там», на Западе, слоёв потерять всё, «как в СССР», в так называемых *цивилизованных* странах господствующие классы, пошли даже на «перевыполнение» своей исторической миссии, допустив на своей территории «начала» социальности (=социализма), человечности, гуманизма. Теперь же, после исчезновения СССР, поражения социализма в мире, капиталистические страны пытаются избавиться от этих «начал» равенства.

В России в политике, в государстве разумнее встать на защиту «интересов» страны и общества, а не интересов тех или иных *отдельных* субъектов, защищающих свой эгоистический интерес (будь то интерес бизнесмена или чиновника), что мы видим сегодня и что является *принципиальным препятствием* на пути развития «россиян», страны и общества, *всех* граждан России. Подлинная демократия означает защиту *равенства* людей через обретение ими власти, *всех* граждан России, но без их *уравнивания*, без уравниловки, критикуя которую нынешние правители, их идеологи и политтехнологи вместе с этой «водой» заодно выбрасывают и «ребенка» – принцип равенства людей в обществе при учете индивидуальности каждого человека, их «невозмозможности». Демократия позволяет произвести «*сборку*» такого социума, в котором агрессия сводится к минимуму, а сотрудничество доводится до максимума, характеризуется большим доверием и незначительной централизацией, с большим внутренним разнообразием и чувством ответственности.

Г. Хакен, набрасывая образ желаемого самоорганизующегося общества будущего, пишет, что в нем каждый человек вносит вклад в коллективное поведение, которое действует как фактор порядка и, в конечном счете, затягивает на этот путь все большее количество индивидов, а «общим знаменателем» становится принцип ответственности в самом широком смысле слова, чем выбраковывается «*модульный*» человек-функция. «Достойное человека самоорганизующееся общество может продолжительно существовать только тогда, когда каждый поступает так, как если бы он в рамках своей собственной деятельности был ответственен за целое» [42, с. 368], преодолевая интересы частной собственности. Основанием равенства людей в самоорганизующемся обществе выступает неотделимость «*сборки*» субъектов от «*сборки*» общества.

По словам А. Маслоу, в обществе равенства и синергии конкуренция преобразуется в кооперацию, ибо в нем «заведен такой порядок вещей, при

котором действия индивидуума, направленные на достижение личной выгоды, выгодны обществу в целом». Такое общество – с установкой на равенство – «лишено агрессивности не потому, что люди неэгоистичны и ставят социальные интересы выше своих личных, а потому, что при данном социальном устройстве эти интересы оказываются неразрывными» [9, с. 66]. Возникающее в процессе такой «сборки» целое приобретает свойства эмерджентности: новизны, неаддитивности, принципиальной непредсказуемости, нередуцируемости целого к части и части к целому, наконец, макродетерминации части на целое и *через* целое в контексте построения созерцающих целостностей, основанных на принципах учета внутреннего *разнообразия*. Это предполагает выход к многообразию, альтернативности будущего, когда создается возможность конструирования реальности в соответствии с нашими предпочтениями и при учете потенций окружающего мира, следовательно, выбора *желаемого* будущего.

Общество равенства является самоорганизующимся и характеризуется *умножением разнообразия* внутри него, ибо это ведет к расширению спектра возможностей будущего. Через «*игру равных*» создается *кооперация*, игра со сложностью включает в нее самих людей, которые перестают быть просто «принимающими участие» «зрителями» процесса. В условиях равенства люди пересоздают мир и самих себя, созидая желаемое будущее. *Равенство не означает уравнивания*. Всегда есть авангард и отстающие – люди, предприятия, компании, города, регионы, страны. Всегда существует неравномерность, есть лидеры и аутсайдеры. Понимание сути коэволюции, нелинейного синтеза частей в целое является основой искусства жить всем вместе, друг с другом, а не друг против друга (по принципу «Вы против кого дружите?»), не уменьшая шансов других, включая будущие поколения; заботиться о тех, кто беден и бесправен, расширяя круг сочувствия и заботы.

Равенство предполагает партнерство, кооперацию как особенность *устойчивых* сообществ. Партнерство есть тенденция объединяться, жить в сотрудничестве друг с другом, налаживая и совершенствуя связи, с учетом той важной роли, которую играет каждый член общества. Принцип равенства означает комбинирование партнерства с динамикой развития в целях совместной эволюции, у каждого культивируя чувство ответственности за целое в так *собираемом* мире. Партнерство означает поддержание *единства* *через разнообразие, выращивание самости*, своего неповторимого личностного, субъектного Я путем обособления от среды и, одновременно, слияния с нею. Каждый элемент коэволюционирующего целого (личность, семья, государство, этнос и т.п.) творит себя через целое и преобразует целое, когда творит себя. Каждый должен забыть себя, чтобы найти себя, обнаружить свое родство с миром, чтобы познать самое себя и построить, «собрать» себя заново.

Эволюция идет путем интеграции, сборки, коэволюции, т.е. совместного и разнообразного, но взаимосвязанного развития сложного целого. Холизм, как основа тоталитаризма, утверждая, что целое больше суммы частей, упрощает реальность. Ведь возникающее целое *обратно* влияет на части, реконструирует

их так, что они приобретают неожиданные, эмерджентные свойства. *Сборка* целого связана с видоизменением частей, поскольку они входят в иную среду с иначе действующими правилами. Изменяя части, целое способно пробудить новые, ранее невиданные свойства той или иной части, вызвав их к бытию. Часть несет в себе тотальные свойства целого плюс еще нечто – «свое», индивидуально-неповторимое – в том числе и появившееся под влиянием целого; в этом смысле часть больше целого.

Сама часть, если она внутри себя состоит из частей, на нижележащем уровне организации мира, есть целое, и она может быть сложнее целого по своему поведению или по многообразию возможных форм – если она по сравнению с целым имеет более высокий показатель нелинейности в сравнении с целым. Именно это свойственно человеку в обществе. *Писатели* типа М.Ю. Лермонтова нередко отмечали, что человек сложнее социальной группы или даже общества в целом. Почему? Потому, что его нелинейность выше, он на своем структурном уровне организации обладает более сложным спектром пространственно-временных структур и возможных режимов динамики.

Как писал С.П. Курдюмов, человек способен выходить на такие режимы, где он ощущает влияние неограниченно отдаленного, абсолютного будущего, сверхцивилизации [19, с. 114-120]. Но это не мешает человеку перестраивать себя из прошлого, из элементов памяти, «по старым следам», даже встраивать блоки прошлого в настоящее и будущее, когда он пытается прорваться в желаемое будущее [17, с. 46-57]. Эта более высокая нелинейность человека и его собственная целостность представлены в его *свободной* деятельности, в полете его интуиции и целенаправленном переконструировании мира.

На ценность человека не столько как средства, но, прежде всего, как субъекта, личности, поставщика целей и смыслов, равноправной с другой личностью, субъектом указывал уже И. Кант в понятии *категорического императива*. В личности человеческой, по словам отечественного философа и гуманиста Вл. Соловьева, есть именно нечто безусловное, что никогда не может быть только средством, ибо ей присуща «внутренняя возможность бесконечного совершенства через восприятие и усвоение абсолютной полноты бытия», а «такое общество, где личность не признается в этом своем значении, где ей присваивается лишь относительная ценность орудия для политических и культурных целей, хотя бы самых возвышенных, не может быть идеалом человеческой общественности, а представляет лишь преходящую стадию исторического развития» [36, с. 307]. Вот почему Вл. Соловьев признавал третичную формацию будущего, выходящую за пределы подчинения всего общества в целом господству такой его «части» как экономика, и полагал, что при переходе от родового быта к государственному прежние самостоятельные общественные целые – роды – входят как подчиненные части в новое целое высшего порядка – в организованный союз политический, что подобным же образом третья, высшая стадия человеческого развития – вселенская, или универсальная, – потребует от государств и народов войти в качестве составных частей в новую всеобъемлющую организацию, где личность будет

проявлять свое бесконечное значение, которое ничем не будет связано. Эта стадия совпадает с третичной формацией К. Маркса и с допуском К. Ясперсом переходом ко *второму* осевому времени. Правда, в конце жизни Вл. Соловьев *утерял* эту уверенность, наблюдая за процессами *разложения* России накануне 1900-х годов, как и К. Ясперс в конечном счете *не признал* наступления второго осевого времени, «задавленного», как он полагал, достижениями наукой и техникой.

Это означает отсутствие автоматизма линейности в переходе к третичной формации, ибо не исключается и вероятность антропологической катастрофы. Тем более, что в настоящее время в истории преобладает негативная динамика общественного развития, все еще утопающая в социальном неравенстве, частной собственности и в тенденции неравномерного развития людей, социальных слоев, классов, этносов, стран и народов. Цель и смысл человеческой жизни до сих пор видят в технике и в экономике, в этих «частях», которые *проглатывают* «целое». Бесспорно, что техника и экономика суть необходимые условия человеческой жизни, но, подчеркну, цель и смысл ее лежит не в этом необходимом базисе, как и человек живет не для того, чтобы просто есть, пить, иметь жилище и т.п. Он удовлетворяет эти свои потребности, чтобы развивать и реализовывать свои способности, потенциал человека и мало-помалу обобществляющегося человечества, стремящегося подняться над экономизмом и технологизмом, преодоление которых оказывается делом более сложным и трудным, чем преодоление традиционного механицизма. Кажется, что человечество навечно увязло в «пещерах» (вспомните Платона) экономизма и технологизма, грозящих ему гибелью.

Это указывает на крайнюю противоречивость современной социальной эпохи, которая уходит своими корнями в социальные противоречия различных сил общества, *вооружающихся последними достижениями науки и техники, чтобы остаться в границах частной собственности, социального неравенства и тенденции неравномерного развития.* Мы все еще находимся в условиях *разрастания* экономической и технологической детерминации в человеческой истории. Экономика и технология стали нашей средой обитания и, кажется, неисчерпаемый материальный мир не является нашим «домом», хотя мы порождены его развитием, соразмерны ему и только его *развитием* можем извлечь «то, что *есть*».

Чрезмерное возвышение техники и технологии происходит в связи с созданием интеллектуальной техники информационной эпохи, которой соответствует не традиционный механицизм, редуцировавший человека до машины, «механизма Ламетри», а современный, «*постчеловеческий*» механицизм, претендующий на превращение орудия, средства, машины (Тьюринга, IT) в статус субъекта, личности. Так возникает *конкуренция* машины и человека-как-субъекта, личности, в которой победа окажется на стороне IT, а не человека. Фактически же «*за*» машиной, IT в отношении ее с человеком по-прежнему скрывается *другой человек*, который в такой форме пытается сохранить свою частную собственность, а вместе с нею и социальное

неравенство, и тенденцию неравномерного развития в истории людей – для обеспечения своего господства. Механицизм традиционный пытался все, включая и человека, низвести до уровня явления, подчиненного законам простого механического движения, законы которого рассматривались как универсальные и распространялись на все виды процессы. Ныне «у(о)прощение», характерное традиционному механицизму, сменяется «о(у)сложнением», характеризующим современный, «постчеловеческий» механицизм, скрывающий собой черты капиталистического общества. Общим для них оказывается редуционизм, но традиционный механицизм все существующее редуцирует к низшему, простому, а механицизм «постчеловеческий» все редуцирует к высшему, не признавая существования вне высшего, следуя здесь за образцами религиозного «мышления», делающего ставку на образ Высшего, Бога, Господина.

Современная эпоха наполнена проблемами и затруднениями «переходного периода» и в социокультурном отношении. Объективный процесс глобализации, являющийся основанием реализации человечности, *все большего равенства*, сегодня пытаются «оседлать» в своих корыстных интересах страны золотого миллиарда и США, навязывая всему миру Pax Americana или некую аналогичную матрицу социального мышления и действия *по принципу неравенства*. Здесь можно говорить об «уклонении» от магистральной тенденции общечеловеческого развития, позволяющего связать объективность и человечность. Такое, *метафизическое* «уклонение» разрушает их союз и уводит человеческую историю и от объективности, и от человечности. В сторону войны определенных сил, *частных* субъектов истории с самой эволюцией, что позволяет характеризовать их деятельность как явление метафизическое, противоречащее диалектике восходящего развития бытия и, соответственно, бытийности человека. Второе осевое время требует исключения корыстности того или иного частного субъекта, будь то отдельный человек, вооружающийся современными достижениями науки и техники в силу наличия огромного богатства, или класс, нация, иной частный субъект истории.

Ни один из них не может *прикрывать* свои эгоистические интересы вербальными заявлениями о том, будто именно он действует в интересах всего общественного развития, что нередко приходится слышать из уст представителей США, преследующих свои эгоистические интересы под прикрытием слов о защите общечеловеческих ценностей, что приходится слышать и в постсоветской России от представителей «вертикали власти», действующих в своих интересах, узурпировавших государственную власть в «*своих*» интересах, т.е. в интересах представителей номенклатуры и олигархического бизнеса, который эта «вертикаль» обслуживала и обслуживает⁶.

⁶ По возвращении в постсоветскую Россию А.И. Солженицын писал: «За годы после моего возврата в Россию я был свидетелем подавления вновьявленных очагов местного самоуправления – то губернаторами, то губернскими советниками, всегда – отказами в финансовой помощи, а ни от одной Государственной Думы не возник в поддержку местных самоуправлений ни один четкий, дельный,

Современное человечество, пребывая в двух «измерениях», восхождения и нисхождения, может «выбрать» (путем и в процессе социальной борьбы) либо восхождение, позитивную диалектику, либо нисхождение, метафизику под названием «негативная диалектика». Но *после* выбора пути оно само *детерминируется* уже *выбранным* процессом; в итоге появляется *сужение* сферы непредвиденности и неожиданности исторических событий при расширении сферы *вынужденности* социальных действий людей, при нарастании степени *предопределенности*, выбранной сегодня (навсегда ли?) *нисходящей* ветви человеческой эволюции. Рост принудительности уживается с сознательно-волевым моментом. Надо ли объяснять, что следствием этой «*практической* метафизики», называемой в целях маскировки «негативной диалектикой» является деградация, вырождение?

Сошлюсь на демонстрацию в постсоветской России документального фильма о «детях–Маугли», которые, в отличие от ранее известных случаев своего появления *вне* общества, сформировались в постсоветской России в условиях общества крайней социальной несправедливости. Этих детей отторгли собственные родители, в основном – алкоголики, а приняли их и «выкормили» (в буквальном смысле!) домашние животные. И эти дети жили на виду у всех людей (в основном, в деревнях – *М.П.*). Разумеется, что эти дети-звереныши есть *продукт* общества бесчеловечности, предельного социального неравенства, хотя их и невозможно признать социализированными в обычном смысле слова существами. Но нельзя считать виной самих детей-маугли то, что все их повадки оказались в итоге звериными, ибо они приобрели их, усвоив их от выкормивших их животных – в силу процессов подражания. Это свидетельствует о том, что даже животность, на задатки которой у человека указывал, например, И. Кант, не появляется у него автоматически; даже животному ребенок-маугли «обучился». Другое дело, что такой ребенок только животному и обучился. Но животность животного и детей-маугли явно отличается от *человеческого озверения*, приводящего к появлению детей-маугли, этих реальных фактов *нашей* вырождающейся жизни. А ведь каждый человек в современном обществе есть *важнейший ресурс* его собственного развития без развития и реализации которого дальнейшее существование человеческого сообщества и его «восхождение» все в меньшей мере окажется возможным.

Нельзя не отметить, что философы-постмодернисты, для которых *типичны* рассуждения именно в духе негативной диалектики, справедливо обратили внимание на *симулятивный, имитационный, «поддельный»* характер многих процессов современной истории. Другое дело, что они *уверовали* в силу этих симулякров настолько, что даже провозгласили «конец социального» [5, с. 70]. Впрочем, в это *уверовали* не только постмодернисты, но и некоторые из их противников. Так, В.А. Кутырев пишет: «В XX веке всегда присущая человеческой истории трагическая сторона перестала быть локальной. Она

благоприятный закон (Небрежность? Ревность?)» (См.: Солженицын А.И. Что нам по силам//Аргументы и факты. № 5, 2008. С. 3).

глобализовалась в буквальном и в переносном смысле слова. Достаточно вспомнить две унесшие миллионы жизней мировые войны... идейно, в символическом универсуме... исчез, погиб, пропал без вести, умер – человек... В философии удар направлялся прежде всего против субъекта. Субъект – это «теоретический человек». Он носитель сознания, языка, активности и свободы... Становление информационного общества – время, когда «сломалась ось времен» и «кончилась история» ... деятельность людей... постмодернизм (постструктурализм) не игнорирует, а производит деконструкцию субъекта, дискредитируя его по всем философски важнейшим параметрам.

В ясной до вульгарности форме делает это Г.П. Щедровицкий: «И одиннадцатый тезис (К. Маркса – *М.П.*) – идея бессубъектности. Я (т.е. Щедровицкий – *М.П.*) уже говорил, что эта идея состоит в том, чтобы развивать мышление и деятельность как субстанции особого рода и описывать их без человека, или, иначе говоря, без субъекта действия. И, продолжая эту линию, я бы сказал, что главное мошенничество – это идея человека с его психикой, а второе мошенничество – это идея субъекта, оппозиция «субъект-объект». И пока эта категориальная схема не преодолена, и вы продолжаете мыслить в ней – вы ничего не сможете сделать. Поэтому я бы сказал, что эта схема есть величайшее мошенничество последних 800 лет европейской культуры» [47, с. 570] ... «мошенничеством» (комментирует В.А. Кутырев – *М.П.*) здесь предстает вся культура как таковая, да и традиционный человек. Смерть субъекта есть теоретическое выражение отрицания права на существование» человека [22, с. 52-54]. Считая, что именно философия постмодернистов является наиболее полноценным выразителем этой тенденции, он продолжает, заканчивая предельно парадоксальным образом, *присоединяясь* к их «диагнозу»: «Постмодернисты заявили о смерти человека. Это не выдумка, так оно и есть» [22, с. 152]. Нет, это не так, ибо речь здесь идет только об одном «измерении», но существует надежда и на другое направление, требующее «сборки» субъекта восходящего развития, альтернативного описанной «негативной диалектики». Значит, речь идет о выходе за пределы капиталистического общества в постэкономическое общество.

Чтобы не исчезнуть, человечество вынуждено будет преодолевать вырождение, нисхождение, негативную диалектику тенденции неравномерного развития людей, социальное неравенство, господство частной собственности. В противном случае, если человечество не будет действовать достаточно разумно, его действительно ждет антропологическая катастрофа. В этих условиях человеческая мысль должна быть критической, способной давать кризисологический анализ современности, что является одним из условий преодоления кризиса.

Раскроем суть кризисологического подхода при характеристике современной эпохи. Ядром философии выступает мировоззрение. Его базисные параметры включают, как минимум, три картины: картину мира в целом, подобную ей обобщенную картину человека и модель отношения человека с миром. Средоточием философской картины мира выступает понятие бытия. В

соответствии с традицией истории философии, начинающейся с первых мыслителей античности, бытие определяется субстанционально. Как правило, оно идентифицируется с категорией материи, служащей для обозначения первичной к сознанию объективной реальности. Говорят, что в мире нет ничего, кроме движущейся материи в значении единственной и последней объективной реальности; не в том смысле, что она уже познана до конца, а в том, что кроме неё нет, и не может быть, другой; что у бытия нет и не может быть начала; что последнее есть только у сущего, каждого нечто или чтойности, тогда как бытие единит собой все, держит все сущие в единстве.

Принципиально важно то, что материя это не частнонаучное понятие, а «философская категория» [25, с. 130-131], которая *не может* «устареть», ибо выражает суть философии материализма (оппозиционной к философии идеализма в его различных формах, включая эклектику с вульгарным материализмом), настаивающей на первичности сознания. Такой подход является обобщенным выражением постановки и *разумного* (сегодня накопились и неразумные, предрассудки) решения основного вопроса философии. Этот «вопрос» своими корнями уходит в процесс культурной эволюции мировоззрения, переходящей от мифологического через стадию религиозного к собственно философскому мировоззрению [32, с. 44-73].

Подмена бытия как философской категории теми или иными частными понятиями (студенты вузов, например, до сих пор подменяют философскую категорию представлениями о веществе; идеалисты – понятием материала. Из него формируются вещи. В противоположность такому «гиле» Аристотеля А. Бергсон, напротив, характеризует материю как неодушевленную массу, или вещество, оказывающееся продуктом *распада* жизненного процесса или «порыва») оборачивается подменой философского мировоззрения разного рода «подделками» и «подделками». Укажу на механицизм XVIII столетия, на преодоление которого человечество затратило много усилий, придя к выводу, что нельзя абсолютизировать то или иное сущее, превращая его в субстанцию, в статусе которой и выступает именно философская категория материи. В прошлом источником таких подделок были те или иные понятия естественных наук (в философии позитивизма), ныне они нередко заимствуются из гуманитарных наук (в философии постмодернизма) или вообще их источник лежит за пределами частных наук. Объединяющим все эти конструкты является гипостазирование. Его можно проиллюстрировать на примере улыбки чеширского кота, которая, согласно сказочному сюжету, «оставалась» и после исчезновения самого кота. В «серьезных» картинах мира гипостазирование ведет к тому, что Ф. Бэкон именовал *идолами* или *призраками* мышления, а сегодня называют симуляцией и симулякрами. Если говорить о действительном познании, то активная, творческая деятельность в нем есть важный момент, подчиненный гносеологической задаче отражения действительности.

Но активизм предстает ныне и в радикальной форме, отрицающей бытие «само по себе». Противодействие радикальному конструктивизму предполагает формирование мировоззренческой картины на базе принципа единства,

взаимосвязи бытия и культуры, ибо ее история предполагает бытие, а бытие без истории, культуры неполно. Категория бытия указывает на универсальность человека, на его соразмерность «бытию», что отличает его от животных, каждый вид которых существует в той или иной природно-экологической нише. Будучи существом универсальным, человек в процессе своего развития выходит за пределы прежних границ, раздвигает эти границы, демонстрируя, что он «соразмерен» всему бытию, например, современным выходом и обживанием космоса. Поэтому открытие категории бытия как исходной категории мировоззрения является одновременно и открытием своей универсальности. Это предполагает бытийность движения и развития материи, как и бытийность собственной человеческой деятельности, что приведет к обнаружению фундаментальности категорий бытия, способа его существования и самого человека. История, культура не могут отчуждаться от бытия и его изменений, в которых они возникает, выступая важным фактором дальнейшего развития бытия.

Как точно подметил Я.Э. Голосовкер, «Л.Н. Толстому понадобилась вся гигантская воля, чтобы прикрыться от ужаса вакуума (*безбытийности* – М.П.) моралью, которую он почему-то называл религией. Толстой антимистик. Он из морали сделал «бытие». Но черная яма Ивана Ильича была страшной исповедью этого великого язычника, выступавшего в роли христианина и чуть ли не мистика и спасающегося от вакуума в морали». Говоря о взаимоотношении культуры и бытия нельзя обойти и Ф.М. Достоевского, который после мистических экстазов своего воображения на месте «бытия» видел лишь черную баню с пауками или только лопух, выросший на могиле. *Вакуум*, мировой вакуум видел Ф.М. Достоевский, проклиная европейскую науку за этот страшный подарок человеку, олицетворив его в *черте* Ивана Карамазова. Все же Достоевский-мыслитель хотел вложить спасительный смысл в существование. Сам сгорая от страсти, он рекомендовал вложить в существование не страсть, а деятельную любовь. Ф.М. Достоевский упорно пытался отвернуться от вакуума безбытийности, вернуть миру утраченные великие иллюзии разума, признанные метафизическими, но ему помешали четыре великие антиномии Канта и, подметил Я.Э. Голосовкер, «ему оставалось только язвительно посмеиваться над сверхчеловеческим мужеством грядущего человека, который, глядя бесстрашно в глубину вакуума, будет наслаждаясь жить и наслаждаясь умирать, не вкладывая никакого смысла в существование, кроме наслаждения». Итак, формулирует итоговый вывод Я.Э. Голосовкер-культуролог, «мыслитель потому и дарит, прежде всего, *бытие* человеку в мировом масштабе, чтобы человеку стало устойчиво жить. Своим даром человеку *бытия* мыслитель вкладывает мысль в существование» [11, с. 23].

Итак, человеческая история, его культура не могут отчуждаться от бытия и его изменений, в которых они возникают как особая сфера реальности. С ее гипостазированием мы сталкиваемся в радикальных мировоззренческих концепциях *конструктивизма*, отвергающих первичность бытия. Примером

может служить позиция Бенно Хюбнера, отрицающего категорию бытия как проявление человеческого сумасшествия [43]. Такого рода подходы и модели есть 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, 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 в подобный статус возводится человек, вооруженный достижениями науки и техники, приспособляющийся их на службу радикальному конструктивизму, не считаясь с бытием, во всем усматривая лишь материал своей деятельности, игнорируя *субстанциальность* бытия.

Это значит, что радикальный конструктивист отвергает бытие и его диалектику с позиций метафизики в гегелевском смысле слова. Согласно М. Хайдеггеру [41], он вырос из «технэ» Платона и Аристотеля. Их подход отличается от *народного* «технэ», которое было и осталось *непосредственно вплетенным* в бытие и его изменение. «Технэ» Платона и Аристотеля не признает таких «ограничений», стремится освободиться от них, чтобы распространить свои технократические формы мышления и действия вообще на всю действительность. Не только на всякое сущее, но и на само бытие, чтобы отвергнуть его первичность, отдав последнее «в руки» деятельности, творчества или игры. В отечественной литературе позиции радикального конструктивизма занимал, например, Г.П. Щедровицкий [44; 45; 46].

В философской литературе встречаются варианты гипостазирования истории, возрождающие натурфилософский подход, игнорирующий рационально сложившееся отношение между наукой, представленной эмпирическим и теоретическим уровнями знания и философией как формой теоретического мировоззрения. В натурфилософском подходе нет соединения в качестве противоположных форм философского знания, знания о всеобщем, и специфических форм знания, знания о конкретном, особенном, что характерно и для научного знания; в натурфилософском подходе они берутся еще синкретично, нерасчлененно, что приводит к смешению философского и конкретно научного знания. Гипостазированная история, лишившаяся связей с бытием как субстанцией и развитием как способом ее существования, провозглашается здесь «новой онтологией», в основу которой кладется признание фундаментальной роли «памяти», ее «структур», структур «исторического памятования», а «постмодернистский философский поворот второй половины XX века стал более успешным, чем «вопросание о бытии» <...> Идея состоит в том, чтобы не морочить себе голову о бытии, а бесконечно раздвинуть границы свободного (от бытия – М.П.) мышления и тем самым по умолчанию обосновать отсутствие бытия» [14, с. 28].

Радикальный или мировоззренческий конструктивизм в настоящее время все шире распространяется в России, включая и трактовку познания. Противодействие ему предполагает формирование мировоззренческой картины

на базе принципа единства, взаимосвязи бытия и истории, ибо история предполагает бытие, а бытие без истории неполно. Как верно подметил М.К. Мамардашвили, «историю, как и мысль, нельзя начать. В ней можно только быть. История, как и мысль, обладает очень странным законом. В абсолютном смысле слова не существует некоего абсолютного начала мысли или начала истории – мы никогда не находимся в положении, которое очень часто описывается как положение выбора. Вот якобы мы стоим перед рекой и думаем: бросаться в реку или не бросаться... На самом деле принцип Гераклита гласит: *каждый данный момент мы уже в реке*» [27, с. 252] бытия и истории.

В философской литературе доминирует или «синкретичное» определение бытия *без выделения в нем сущностных уровней разных порядков* или обращение к той или иной его форме, «части». Так, в «Бытии и времени» М. Хайдеггер в значительной мере ограничивает его исследование временем, вплоть до готовности к инверсии между бытием и временем, когда время претендует на статус наиболее фундаментального понятия, а трактовка бытия попадает в зависимость от категории времени; правда, в работе «Что зовется мышлением?» М. Хайдеггер возвращается к досократовской традиции признания «начала» бытия основополагающим, соответственно время выступает как атрибутивный уровень характеристики бытия. Можно говорить об односторонности обоих подходов. Для их преодоления необходим учитывающий их позитивные и негативные результаты переход к трехуровневой характеристике бытия. В таком случае, во-первых, бытие раскрываются на уровне субстанции, когда формируются альтернативные картины материалистов и идеалистов. Во-вторых, нужно выделить атрибутивный уровень бытийных характеристик, которому соответствует атрибутивная «модель объекта» [29], ибо мы всегда онтологически осмысливаем действительность из единства бытия и сущего, чему соответствует «союз» философии и науки. На этом уровне появляется противостояние диалектики и метафизики, в разработку которых внесли вклад как материалисты, так и идеалисты, как философы, так и ученые. Третьим «измерением» бытийных характеристик является исторический уровень определения бытия: философия истории, имеющая дело с бытием человека, которое есть деятельность людей, преследующих свои цели. Отмечу, что в постсоветской России в силу социальной конъюнктуры союз философии и науки пытаются вытеснить в духе концепции двойственной истины, утверждая «союз» философии с религией [21, Вместо заключения].

Нельзя не отметить возрождение и распространение концепций двойственной истины. Начало им в европейской философии, по нашему мнению, кладут уже «двойственные речи» софистов с их умением «поочередно защищать за и против» [39, с. 67]. Андре-Жан Фестюжьер доказывает, что их предпосылкой стало различие двух образов человеческой жизни, уходящее своими корнями в противоположность практической жизни греков,

вовлеченных в «стесненную деятельность»⁷, и жизнедеятельность мудрецов, философов, которые, начиная с Фалеса, предпочли ей «созерцание» бытия в целом. Уже Фалес оказался перед этим выбором. Платон и Аристотель показывают его человеком, искушенным в практических делах, из коих он может и извлекает пользу, чтобы доказать свое умение, но в конечном счете Фалес предпочитает «теоретическое познание», демонстрирующее «универсальную» природу человека, его соразмерность познаваемому им самим бытию. «Таким образом, доказывається, что философ при желании может с легкостью обогатиться, просто он не ставит целью... наживу» [39, с. 20]. Так же поступает Сократ, преодолевая «двойственные речи» софистов: «... пока есть во мне дыхание и способность, не перестану философствовать, уговаривать и убеждать всякого из вас, кого только встречу, говоря: о лучший из мужей, гражданин города Афин, величайшего из городов и больше всех прославленного за мудрость и силу, не стыдно ли тебе, что ты заботишься о деньгах, чтобы их было у тебя больше, о славе и почестях, а о разумности, об истине... не заботишься и не помышляешь?» [39, с. 67-68]. Именно философское познание *возвеличивалось*, и в этом смысле «обожествлялось», не только Сократом, но и другими античными мыслителями, вкладывавшими его содержание в формулы языческой религии (например, Гераклитом: «... причина всего – это единство противоположностей: дня и ночи, зимы и лета, войны и мира, насыщения и голода. Как таковая она – Бог. Неважно, как и по какому обыкновению каждый его называет... Гераклит называет его огнем» [39, с. 23]), что стало невозможным с появлением христианской религии, вставшей на обслуживание интересов «мира» в виде частнособственнического общества.

Выделение трех уровней бытийных характеристик отличает интуицию Гегеля. Он указывает на *субстанциональную* характеристику бытия, когда признает противостояние материализма и идеализма и отстаивает идеалистическую картину мира. Далее, он характеризует бытие, рассуждая в контексте перехода *от субстанции к атрибутам*. Ядром атрибутивного уровня бытийных характеристик у Гегеля выступает противопоставление диалектики метафизике, игнорирующей важнейшие *свойства* и *формы* бытия, т.е. бытийные характеристики. Новую трактовку метафизики Гегель получил путем *переосмысления* аристотелевского понимания метафизики как «первой философии», путем различения сущностей разных порядков, иерархичности бытийных характеристик в философской онтологии, важнейшем слое философии, органически взаимосвязанном с другими ее сторонами и разделами. Кроме того, Гегель вводит идею перехода *от субстанции к субъекту*, характеризуя бытие как человеческую деятельность. Здесь он переходит в область философии истории. В исследованиях современных историков философии справедливо отмечается это нововведение Гегеля. В то же время оно нередко *односторонне* выпячивается, а философия истории

⁷ «Стесняется» «экономизмом», который будет проанализирован далее.

отделяется от субстанциального и атрибутивного уровней определения бытия. Это приводит к существенным абберациям в понимании природы философского познания бытийных характеристик, односторонне сводимых к историческому определению бытия при утрате субстанциального и атрибутивного уровней его определения [20; 30; 35].

Так, согласно А. Кожеву, у Гегеля «диалектична сама реальность. Но реальность эта не изначально природная, это реальность ухода из природы, значит, реальность человеческая и историческая, реальность отрицающего действия, без которой никакая внятность невозможна. Ошибка же Гегеля, согласно А. Кожеву, – пишет переводчик книги А.Г. Погоняйло, – заключается в том, что он (Гегель – М.П.) также и природную реальность считал диалектической... Истиной уничтоженного предмета оказывается его ничтожность». «Следуя именно кожевской интерпретации Гегеля, А.М. Пятигорский замечает, что Гегель в отличие от Декарта, Спинозы и подобно Марксу, Ницше и Хайдеггеру был исключительно антропологическим философом [читатель, сравните с историей античной философии, где, начиная с софистов, на смену космоцентрической философии пришел антропологический поворот], поскольку его Абсолют, будучи единством Истины и Человека, самоосуществляется в человеческой истории и только в ней» [31, с. 761,763, 781].

Начиная с Гегеля, альтернатива диалектики и метафизики приобрела новый смысл, связанный с характеристикой атрибутивного уровня бытия, в осмысление, разгадывание которого внесли свой вклад представители материализма и идеализма. Об этом свидетельствует история философии как реальный процесс развития философского познания и как учение об этом процессе. Идея перехода *от субстанции к атрибутам* позволила выделить различные исторические формы противоположности диалектики и метафизики.

Первую историческую форму описал Ф. Энгельс. Он показал, что метафизический метод возник в новоевропейской науке, которая преодолевала первоначальную картину мира как «бесконечного сплетения связей и взаимодействий, в которой ничто не остается подвижным и неизменным, а все движется, изменяется, возникает и исчезает», которая абстрагировала объекты и предметы, как «то, **что** именно движется, переходит, находится в связи». По его мнению, «разложение» действительности на ее отдельные части было основным условием поистине исполинских достижений, которые были произведены тогдашней наукой в познании явлений бытия. Но такой способ исследования оставил в наследство ученым «привычку» рассматривать вещи и процессы в их обособленности, вне их великой общей связи, и в силу этого – не в движении, а в неподвижном состоянии, как вечно неизменные, «не живыми, а мертвыми». Перенесенный Ф. Бэконом и Дж. Локком из классического естествознания в философию (значит, из области исследования сущего в сферу философского изучения бытия), этот способ понимания создал метафизический способ мышления в философии. Его ограниченность обнаружила себя как обратная сторона успехов классической науки, столкнувшейся с проблемой

выработки «точного знания о вселенной, о ее развитии и о развитии человечества, равно как и об отражении этого развития в головах людей», которое «может быть получено уже только диалектическим путем». В противоположность метафизике диалектика «берет вещи и их умственные отражения главным образом в их взаимной связи, в их сцеплении, в их движении, в их возникновении и исчезновении» [48, с. 203-204].

Итак, в центре внимания диалектики оказывается не само бытие в его субстанциальности, но способ его существования, который находит выражение в ее философских категориях. Они не могут быть подменены конкретно-научными, поскольку частные науки имеют дело с сущим. Но «когда мы говорим «сущее», то это означает «бытие сущего», следовательно, «мы говорим всегда из двусложности» бытия и сущего. Именно «двусложность» раскрыла область, «внутри которой отношение сущего к бытию становится представимым» [41, с. 278], что предполагает «союз» философии и науки.

Метафизика игнорировала эту онтологически важную характеристику бытия, способ и формы его существования. Поэтому в дальнейшем сама действительность стала «пробным камнем для диалектики», а Ч. Дарвин нанес сильнейший удар метафизическому взгляду на природу, доказав, что весь современный органический мир, растения и животные, а, следовательно, также и человек, есть продукт развития (сущей природы относительно бытия в целом – М.П.), длившегося миллионы лет. Он доказал на этом процессе бытийного развития доминирование восхождения над нисхождением, раскрыв механизм того, как именно в нем пробивает себе дорогу, как ведущая тенденция, восхождение ко все более высоким формам жизни.

Метафизический способ мышления характерен также для «здорового человеческого рассудка», применимого «в четырех стенах домашнего обихода». Но последний «переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на (более – М.П.) широкий простор исследования. Метафизический способ понимания, хотя и является правомерным и даже необходимым в известных областях, более или менее обширных, смотря по характеру предмета, рано или поздно достигает каждый раз того предела, за которым он становится односторонним, ограниченным, абстрактным и запутывается в неразрешимых противоречиях, потому что за отдельными вещами он не видит их взаимной связи, за их бытием – их возникновение и исчезновение, из-за покоя он забывает их движение, за деревьями не видит леса». Фактически здесь фиксируется универсальный характер бытия в аспекте выявления универсальности способа его существования, на что опирается сам человек как универсальное существо соразмерное бытию. Ясно поэтому, что «всеобъемлющая, раз и навсегда законченная система познания природы и истории противоречит основным законам диалектического мышления» [48, с. 204].

На переход ко второй исторической форме противоположности метафизики и диалектики указал В.И. Ленин своим заявлением о том, что «с принципом развития» «согласны все», начиная уже с конца XIX века [24, с. 229,

317]. Это значит, противоположность метафизики и диалектики проникла на «территорию» самого развития бытия, метафизика может возникать и при рассмотрении связей и развития объектов, когда ее сторонники «обращают внимание» на его второстепенные, случайные, поверхностные аспекты, тогда как подлинно диалектическая онтология и методология, наоборот, требуют раскрытия, в первую очередь, его фундаментальных, универсальных характеристик. Исчезает их *упрощенная* противоположность. Метафизика *искажает* процесс движения как способ существования бытия и сущего. Искажать единство противоположностей устойчивости и изменчивости, в котором ведущая роль принадлежит моменту изменчивости, можно отчуждая, отрывая, например, их друг от друга и, далее абсолютизируя устойчивость в неизменность, гипостазируя момент устойчивости, либо, напротив, абсолютизируя и гипостазируя момент изменчивости, представляя его с позиций релятивизма. Точно также поступает метафизика, отчуждая и противопоставляя друг другу объективное и субъективное, впадая либо в объективизм, либо в субъективизм. Например, софистика справедливо характеризуется как гибкость понятий, употребленных субъективно, следовательно, указывается на ее субъективизм, искажение или игнорирование ею объективного аспекта, того, что именно диалектика вещей создает, как писали многие мыслители, диалектику идей, а не наоборот.

Итак, переход ко второй форме противоположности метафизики и диалектики привел к возникновению «двух концепций развития». Первая поверхностна, содержит непродуманное, случайное, филистерское «согласие» с ним, «есть того рода согласие, которым душат и опошляют истину». Ведь «заведомо развитие не есть простой, всеобщий и вечный рост, увеличение (respective уменьшение) etc.». В.И. Ленин выставил проистекающее из самой онтологии методологическое требование «точнее понять эволюцию». Оно распространяется и на теорию познания, включая познание научное, изучающую его эпистемологию. Ведь «если *в с е* развивается», то это относится и к самым общим понятиям и категориям мышления. В противном случае мы «отвязываем», отчуждаем мышление от бытия, или *забываем* бытие, заключаем его в скобки, «мы как бы переводим его в состояние бездействия – мы «выключаем» его, мы «вводим его в скобки» [13, с. 71], отказываясь от естественной установки [10, с. 155-177], руководствуемся идеей сомнения в существовании бытия, признавая лишь субъект, мышление и т.п.

Если же мы, напротив, исходим из отношения, связи мышления с бытием, то должны признать, что, «есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение» [24, с. 229]. И она противостоит субъективизму, даже если этот субъективизм выступает в форме сомнения, не того, осторожного, которое было характерно для античности, а радикального или мировоззренческого сомнения в существовании бытия со всеми его атрибутами, которое возникает в Новое время на основе усвоения «урока» средневековой философии, прямо заявившей, что объективная реальность не есть последняя, субстанциальная реальность, ибо она сотворена потусторонним

ей божеством. Например, Э. Гуссерль, чтобы оправдать свой субъективизм, пишет о том, что принадлежащий к сущности естественной установки генеральный тезис мы полагаем вне действия, все и всякое, обнимаемое им в онтическом аспекте, мы одним разом ставим в скобки: следовательно, весь этот естественный мир, который постоянно есть «для нас здесь», который постоянно «наличен» и всегда пребудет как «действительность» по мере сознания, – если даже нам и заблагорассудится заключить его в скобки. Представляется, что здесь нужна более четкая дифференциация субъективности и субъективизма, рефлексия сходства и различия субъективности и субъективизма, чтобы субъективизм не представлялся как субъективность, а субъективность не превращалась в субъективизм.

Современная эпоха демонстрирует уже третью историческую форму противоположности диалектики и метафизики – как противоположность диалектики классической или позитивной (с приоритетом восхождения над нисхождением) и негативной (наоборот, с приоритетом нисхождения над восхождением). Если первая метафизика гносеологически игнорировала всеобщую связь и развитие, если вторая искажала их важнейшие черты, то третья форма метафизики не только гносеологически, но и онтологически *предумышленно* относится к ним отрицательно – вопреки тому, что только развитием бытия, с учетом всеобщих связей мира и его развития, обновления мы можем извлечь то, что «*есть*» [28]. Человеческая деятельность, творчество и мышление, порожденные именно развитием бытия, материи, становятся внутренними детерминирующими факторами, обеспечивающими, определяющими, детерминирующими дальнейшее развитие бытия: они *продолжают* развитие бытия. В противоположность представителям позитивной диалектики сторонники *негативной* диалектики фактически отчуждают себя от процесса развития бытия, впадают в субъективизм, на возможность которого указывал уже Гераклит в своем учении о логосе и отпадении, отчуждении от него «спящих». Это отчуждение М. Хайдеггер переосмыслил как «забвение бытия»; в истории философии оно предстает как «заключение бытия в скобки» (Э. Гуссерль), как проблематизация бытия, как отказ от «естественной установки» (Н. Гартман), как универсальное сомнение в существовании объективной реальности Р. Декарта, и т.п. Учитывая сказанное, можно утверждать, что, разумеется, не диалектика, а негативная диалектика прокладывает и гносеологическую дорогу учениям о небытии, к нигитологии, нарушая нормы мировоззренческого определения бытия и сущего, впадая в гипостазирование при формировании различных картин мира.

Метафизика в форме негативной диалектики, имея антионтологическую заостренность, действительно ведет нас в небытие, ведет по пути вырождения, будучи выражением *нашего* неразумия. Постмодернисты, например, прямо пишут о безумии, бессмыслице и т.п. «вещах», которые производит современное западное общество.

Свидетельством существования третьей исторической формы противоположности диалектики и метафизики является история постсоветской

России, в которой (уже в период «перестройки» СССР) был выбран путь негативной диалектики, противоречащий развитию социального бытия и мышления, значит, «не тот вариант, который представлялся наиболее вероятным» [49, с. 78], а связанный с гипостазированием частнособственнической экономики и зависимой от нее технологии, все еще определяющих характер борьбы за существование в истории людей.

Исследователи отмечают, что тут действует «социальный закон зеркальности». А.А. Зиновьев поясняет, что когда говорят об отражении явлений реальности в сознании, то сравнивают его с отражением предметов в зеркале; отражение предмета в зеркале, будучи похоже на отражаемое, вместе с тем является искаженным, зеркально «перевернутым». Так и в соотношении классической диалектики и метафизики или негативной диалектики: *на нисходящей ветви эволюции действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют именно как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви.* То есть одновременно похоже, но и наоборот. А.А. Зиновьев демонстрирует этот социальный закон зеркальности на примере российских реформаторов, которые стремятся действовать так, как положено действовать для успеха, но их усилия, которые могли бы принести успех в восходящей ветви эволюции, теперь, в ситуации эволюционного упадка, дают результаты прямо противоположные. Получается на деле лишь *имитация* подъема, успеха. Например, действия, которые по замыслу должны были бы привести к подъему экономики, создают *видимость* подъема, а по сути, ведут к упадку и разрушению страны. Действия по укреплению власти ведут к ее ослаблению в качестве органа целостности и сохранности страны как единого целого. В результате получается, что чем больше успехов на поверхности эволюционного потока, тем дальше страна от реального возрождения и ближе к исторической гибели. И такой результат неизбежен, поскольку для страны было выбрано губительное направление социальной эволюции [18, с. 440], ибо ее направили по нисходящей ветви эволюционного процесса.

Творцы нисходящей ветви человеческой эволюции детерминированы *регрессивной* ветвью истории, которую они выбрали, и «перевернутым», «зеркальным» законам которой они вынуждены отныне подчиняться. Рост такой принудительности уживается с сознательно-волевым моментом. Последний лишь усиливает первую. История становится жертвой субъективного произвола, выбирающего гибельный путь, имеющий свою объективную логику, логику «нисхождения», «негативной диалектики». Этот поток истории делается не зависящим от их воли; их сознание и воля выступают его имманентным фактором. Задача их сознательно-волевой деятельности сводится теперь к тому, чтобы достроить до конца единственное искусственное русло исторического потока, охранять его, следить за тем, чтобы в нем не возникали трещины, чтобы какие-нибудь злоумышленники не проделали в нем дыры. Понятно, что в современной России много субъектов нисходящей эволюции, которые направили ее по нисходящей ветви эволюционного процесса, что она остро нуждается в *сборке* субъектов

восходящего развития бытия.

При этом открываются новые проблемы философского мировоззрения, выводящие нас за границы простого взаимоотношения бытия и сознания как его отражения. Как известно, исторически и логически философия *начиналась* с исследования бытия в соотношении с сознанием. Такое исследование вело к *стандартной* постановке и решению основного вопроса философии, где термин «основной» указывало на его основополагающее положение в философских учениях; от результатов его постановки и решения зависит решение иных проблем философского мировоззрения.

Исследователи проблемы бытия и сознания, постигая природу психического и его место во всеобщей взаимосвязи мировых явлений, пришли к заключению, что сама постановка вопроса о соотношении «бытие и сознание» не может быть окончательной, ибо возникающий в результате ее исследования тезис гласит, что идея, образ, а значит, и вообще сознание, мышление не могут быть приняты в качестве самостоятельного члена основного гносеологического отношения; что «за» отношением *отражающей* бытие идеи, образа и вещи, сознания или познания и бытия стоит отношение человека, в познавательной деятельности которого только и возникает образ, идея, и бытия, которое он познает. При этом признается, во-первых, что основная, центральная проблема философии – бытия и его отражения, познания как проблема бытия и сознания, бытия и мышления в широком смысле слова – закономерна и необходима, во-вторых, утверждается, что она должна быть преобразована в стоящую за ней проблему отношения человека и бытия, сущего и человека, его познающего, осознающего и преобразующего, поскольку сознание существует лишь как процесс и результат осознания мира человеком и не может быть гипостазировано. В результате утверждается, что центральная проблема философского мировоззрения есть проблема бытия, сущего и места человека в мире.

Этим не упраздняется, не снимается вопрос об отношении образа, идеи к вещи, а значит, и проблема сознания (вообще психического) и бытия, но за этой, первой проблемой закономерно, необходимо встает другая, как исходная и более фундаментальная – о месте уже не психического, не сознания только как такового во взаимосвязи явлений материального мира, а о месте человека в мире. Тем самым в центр философии выдвигается проблема соотношения сознания и человека: сознание есть свойство человека, которое не является самостоятельным, его нельзя гипостазировать, поскольку оно существует как свойство человека. Таким путем признания сознания свойством человека преодолевается его гипостазирование, превращение в нечто самостоятельное.

В результате философия переориентируется на разработку модели отношения человека и мира, которая приобретает фундаментальное значение.

Древнейший человек на Земле появился 1 млн. лет тому назад, окончательно он формировался в Европе 40 тыс. лет назад. В отличие от животных, существование которых характеризуется в тех одновременных с ними условиях природной среды, в которой они живут и к которой они

приспосаблиются, условия человеческого существования не даны в готовом виде. Они создаются самими людьми, создаются в процессе их исторического развития. Это предполагает соответствующую деятельность человека, а нормальным состоянием человека признается то, которое соответствует человеческому сознанию и создается деятельностью самого человека, преобразующего окружающий мир. Преобразуя мир, человек как субъект преобразует также самого себя, приобретая соответствующие такой деятельности знания, навыки, умения. В то же время история эволюции человека, его культуры демонстрирует различные типы отношения человека к миру, которые доминировали на разных этапах ее существования. Они предопределяли и предопределяют (как в теоретическом, так и в практическом аспектах) постановку и решение самых различных философско-мировоззренческих проблем, с которыми сталкивался и сталкивается человек в своем бытии.

Исследование показывает, что существуют три основных типа отношения человека к миру, которые в самых различных сочетаниях встречаются в реальной жизни, где исследователь обнаруживает неисчерпаемое разнообразие проявлений субъектности. И все эти проявления могут быть описаны тремя базисными абстракциями мироотношения. Так, творчество первобытного человека «растворялось» в естественном круговороте природы, о чем школьники узнают в 4-5 классах. Такое творчество можно воспринимать как активную жизнь по обслуживанию мироздания, *сервиллизм* или «ухаживание» за миром, сказали бы древние, античные и восточные мудрецы, стремившиеся не нарушать гармонию мироздания своей деятельностью.

Тем не менее, Новое время определило «итоговый смысл» подобной жизни как «созерцательное», просто как пассивное *саморастворение* homo sapiens и его творчества, как их самоотрицание. Ведь они оставались *скрытыми* в самости (субстанции) мира и его движения, не претендовали (ни в материализме, ни в идеализме) на выход «из потаенности», «из тени» субстанциального бытия. Зафиксировав самоотрицание субъектности, представители Нового времени выступили не просто с позиций активно-преобразовательского отношения человека к миру, но довели активизм человека как субъекта до утверждения *абсолютного* творчества. Они абсолютизировали свободу и творчество субъекта – в противоположность созерцательной жизнедеятельности древних, – отрывая их от бытия и его *саморазвития*.

Такая субъективная установка ведет, как ни парадоксально, вообще к утрате человеком *субъектности*. Как показано в литературе, человек утрачивает свою субъектность в пользу так называемого «постчеловека», когда на статус субъекта в реальности все более претендуют роботы, IT, делая человека излишним, паллиативным существом, уподобляя человека «мосту», по которому и через который мышление шествует к более высокой, постчеловеческой *субъектности*, а человеку остается удел «снятого» субъекта.

В результате активистский тип мироотношения порождает субъективную

потребность в переходе к концепции коэволюции, со–существования, со–развития человека с миром, обнаруживая тенденцию перехода к третьему типу отношения человека с миром.

Методологическим основанием выделения трех типов мироотношения может служить диалектический закон единства и борьбы противоположностей, если в нем аналитически абстрагировать «борьбу противоположностей» и «единство противоположностей». На основе «борьбы противоположностей» выделяются два типа мироотношения: в одном из них высшая степень влияния, *приоритет* (лат. *Prior* – первый, важнейший) достается мирозданию (Античность с ее космоцентризмом), в другом – стремящемуся господствовать над мирозданием человеку (Ренессанс и Новое время). *Абстрагирование единства противоположностей* вообще выводит человека за пределы отношений по типу *приоритета*, в сферу *паритета* (лат. *paritas/paritatis* – равенство, равносущность, диалог и т.п.) во взаимоотношении мироздания и человека, их коэволюции, альтернативной как античной созерцательности, так и к модернистскому активизму и радикальному конструктивизму. Коэволюции характерно стремление преодолеть «борьбу противоположностей» как общее, единое *основание* указанных альтернативных друг другу типов мироотношения. В итоге и выделяются три абстракции, с помощью которых описывается все реальное многообразие отношений человека к миру.

Отметим, что выхождение в плоскость отношения человека с миром, в которую «вставляется» сознание, чревато опасностью того, что трактовка сознания может оказаться в «тисках» или в «плену» того или иного типа мироотношения. Возникает опасность того, что именно «субъективная» позиция человека в том или ином типе мироотношения предопределяет интерпретацию сознания, духовных явлений в их отношении к бытию, что мы и наблюдаем в истории философии.

Например, конфликты между людьми, их возникновение и разрешение, предопределяется двумя противоположными типами отношения человека с миром, двумя типами человека. Так, Платон и Аристотель при рассмотрении соотношения общества и личности приоритет отдают созерцанию. Согласно Аристотелю, общество, государство принадлежат тому, что существует «по природе», тогда как человек, личность суть существо политическое. Тот, «кто... живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек», его «и Гомер поносит, говоря: «без роду, без племени, вне законов, без очага». Такой человек «по природе своей только и жаждет войны». Итак, полагает Аристотель, общество «предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому» [1, с. 378-379]. Античный человек есть часть полиса, ему подчиненная.

Пересмотр этого взаимоотношения в пользу отдельного человека, личности осуществил Т. Гоббс, считавший, что естественное состояние общества есть «война всех против всех». Необходимость преодоления этой

войны в целях выживания людей ведет к формированию людьми государства в качестве некоего вторичного к человеку «образования», создаваемого ими на началах «договора». В результате утверждается, что государство существует «не от природы, а в силу общественного договора». Как видно, здесь идет речь о появлении человека *активистского* типа, создающего государство.

При таком подходе в тени остается объективная составляющая, роль бытия и его развития, которое детерминирует, определяет человека и его сознание; история толкуется односторонне, а субъект и сознание предстают как субъект-субстанция, субъект-без-бытия. Такая «линия» берет свое начало в философии Р. Декарта, продолжается в учениях И. Канта, И. Фихте. Э. Гуссерль предлагает «заклЮчить бытие в скобки». М. Хайдеггер констатирует «забвение» бытия и его развития. Так реализует себя универсальное сомнение в объективной реальности на субстанциальном и атрибутивном уровнях определения бытия.

Очевидно, что необходимо преодолеть «проблематизацию» бытия, его движения и развития, ибо человек возникает в этих процессах развития, либо продолжая их, либо, напротив, занимая позицию негативной диалектики. Для этого необходимо вернуться к основному вопросу философии, к понятию материи, объективной реальности как последней; не в том смысле, что она уже познана до конца, а в том, что кроме неё нет, и не может быть, другой; ибо у бытия нет и не может быть начала; последнее есть только у сущего, каждого нечто, тогда как бытие единит собой все, держит все сущие в единстве. При этом обнаруживается глубинный ресурс основного вопроса философии в отношении всех типов мироотношения, ресурс субстанциального определения бытия, ресурс категорий материи и ее атрибутов. Именно она на уровне исторического определения бытия предстает в форме деятельности человека, во-первых, преследующего свои цели, во-вторых, остающегося в сфере бытия и его развития. Значит, переход от субстанции к субъекту, о котором писал Гегель и где обнаруживают себя разные типы отношения человека с миром, остается в пределах *взаимосвязи* бытия и истории как основного принципа философского мировоззрения. Причем этот переход не может представляться так, что в результате вообще можно не говорить о субстанции, «забыть бытие». В противном случае будет потерян критерий для разграничения субъективности и субъективизма, возобладает простое отрицание бытия-как-субстанции и атрибутивных характеристик бытия, тогда как субъект предстанет как субъект-субстанция. Мы получим сомнительное образование в виде субъекта-без-бытия, например, в духе философского учения И. Фихте или современной философии постмодернизма.

Только при учете единства субстанции и субъекта, субстанции и атрибутов в философской онтологии *сохранится* действие положения о том, что только в развитии бытия человек как субъект-в-бытии-и-его-развитии может извлечь то, что «есть». В таком случае может быть преодолен «коварный парадокс, оправдываемый часто философом со ссылкой на процесс дифференциации и интеграции наук, когда методология становится частью

самой науки, отделяясь от философии». Возражая против отчуждаемой от философии методологии, М.К. Мамардашвили подчеркивает, что возможен «другой взгляд на познание, который в качестве своего исходного пункта может допустить, что акт познания является реальным событием... действительности», что он «не сводится к содержанию самого себя как оно эксплицируется в «теории познания» (*на чем настаивали представители «линии» на универсальное сомнение в существовании объективной реальности, от Р. Декарта до И. Канта, Э. Гуссерля и современного постмодернизма – М.П.*), но для этого, конечно, – пишет М.К. Мамардашвили, – нужно порвать или «подвесить» *понимательную* связь ее субъекта с уходящим в бесконечность миром знания», ибо «реально наши знания о мире тоже ведь существуют, так же, как существует мир». Значит «глядеть (*нужно – М.П.*) изнутри содержания на мир», изнутри бытия и его развития. Такую теорию познания М.К. Мамардашвили называл «органической» [28, с. 16-17].

Высказанная идея предполагает *восстановление* фундаментальности значения категории бытия (вместе с атрибутивными категориями) как объективной реальности по отношению к сознанию, принадлежащему человеку, при всей зависимости сознания от субъективной установки человека в мироотношении. Ведь культура, разновидностью которой выступает познание, возникла в ходе развития бытия, будучи порождена им и становясь внутренним фактором, детерминирующим *продолжение* бытийного развития – в случае позитивной диалектики. Явления же антикультуры – в силу противостояния бытию и его развитию – уничтожаются самим бытием и его дальнейшим развитием: человеческая деятельность вместе с «принадлежащим» ей сознанием отчуждаются негативной диалектикой, началом которой стали идеализм и концепция «технэ» Платона и Аристотеля, этого истока современного чрезмерного активизма человека, принимающего форму радикального конструктивизма, «обогатившегося» опытом религиозной философии в период Средневековья.

Итак, решение проблемы обновления философского мировоззрения предполагает введение принципа единства бытия и истории как основания философской картины мира, человека и отношения человека к миру. Сознание, будучи свойством человека, интерпретируется в истории философии не просто в соотношении с бытием, но в контексте того или иного типа отношения человека к миру, выражающего *субъективную* позицию человека с точки зрения созерцательного, активистского или коэволюционного мироотношения. Восстанавливается глубинный смысл объективности категории бытия и его развития по отношению к человеку и его сознанию для преодоления субъективизма в отношении к миру. Предлагается трехуровневое определение бытия: субстанциальное, атрибутивное и собственно историческое; доказывається взаимосвязь человеческой деятельности с бытием и его развитием; раскрывается опасность отчуждения деятельности от развития бытия, чреватая возможностью антропологической катастрофы

Литература:

1. Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 378-379.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.
3. Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990.
4. Бердяев Н.А. Человек и машина//Вопросы философии. № 2. 1989. С. 149.
5. Бодрийяр Ж. В тени молчаливых большинств. М., 1978. С. 70.
6. Бузгалин А.В. Постмодернизм устарел. Закат неолиберализма чреват угрозой «протоимперии» // Вопросы философии. 2004, № 2. С. 3.
7. Булавка Л.А. Ренессанс и Советская культура//Вопросы философии. 2006. № 12. С. 37.
8. Бурдьё П. Начала. Choses dites. Пер. с франц. М., 1994. С. 63.
9. Вайнцвайг П. Десять заповедей творческой личности. М., 1990. С. 66.
10. Гартман Н. К основоположению онтологии. СПб., 2003. С. 155-177.
11. Голосовкер Я.Э. Имагинативный абсолют. М., 2012. С. 23.
12. Губанов Н.И. Ницета философии постмодернизма // Философия и общество. 2007, № 1. С. 67.
13. Гуссерль Э. Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии. Т. 1. Общее введение в чистую феноменологию. М., 1999. С. 71.
14. Дахин А.В. Память, история и вселенная: на пути к новой онтологии реальности//Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. № 1. Ч. 3. Н. Новгород, 2012. С. 28.
15. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург, 2008. С. 672.
16. Дубровский Д.И. Постмодернистская мода // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 42.
17. Емельянов В.В. Исторический прогресс и культурная память (о парадоксах идеи прогресса)//Вопросы философии. 2011. № 11. С. 46-57.
18. Зиновьев А. А. Фактор понимания. М., 2006. С. 458.
19. Князева Е.Н., Курдюмов С.П. Основания синергетики. Синергетическое мировидение. Изд. 3. М., 2010. С. 114-120.
20. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003;
21. Кутырев В.А. Естественное и искусственное: борьба миров. Н. Новгород, 1994. Вместо заключения: О союзе философии с религией против свободы научного разума. С. 190-199.
22. Кутырев В.А. Философский образ нашего времени (безжизненные миры постчеловечества). Смоленск, 2006. С. 52-54.
23. Ленин В.И. Проект программы нашей партии//Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 4. М., 1971. С. 220.
24. Ленин В.И. Философские тетради//Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 29. М., 1973. С. 229, 317.
25. Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм//Ленин В. И. Полн. собр. соч. Т. 18. М., 1973. С. 130-131.
26. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1978. С. 13-79, 583-615.

27. Мамардашвили М. К. Психологическая топология пути. СПб., 1997. С. 252.
28. Мамардашвили М.К. Стрела познания. набросок естественноисторической гносеологии. М., 1996.
29. Материалистическая диалектика: В 5 тт. Т. 1. Объективная диалектика. М., 1981.
30. Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность//Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991; Рокмор Т. Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса. М., 2011.
31. Погоняйло А.Г. В дополнение к переводу// Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб., 2003. С. 761,763, 781.
32. Прохоров М.М. Бытие, гуманизм и второе осевое время. М., 2008. С. 44-73.
33. Прохоров М.М. Наука, философия и второе осевое время. Н. Новгород, 2012. Разд. 2.
34. Прохоров М. М. Бытие, гуманизм и второе осевое время. М., 2008. С. 154.
35. Рокмор Т. Маркс после марксизма: Философия Карла Маркса. М., 2011.
36. Соловьев Вл. Сочинения: В 2 тт. Т. 1. М., 1988. С. 307.
37. Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 347.
38. Фатенков А.Н. В споре о человеческом уделе: феноменологический реализм против постмодернизма//Мир человека. Вып. 4(7). Человек и его культура: История продолжается... Нижний Новгород, 2012. С.226.
39. Фестюжьер Андре-Жан. Созерцание и созерцательная жизнь по Платону. СПб., 2009. С. 67.
40. Хайдеггер М. Преодоление метафизики// Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 178.
41. Хайдеггер М. Что зовется мышлением? М., 2007.
42. Хакен Г. Самоорганизующееся общество//Синергетическая парадигма. Вып. 6. М., 2010. С. 368.
43. Хюбнер Б. Мартин Хайдеггер – одержимый бытием. СПб., 2011.
44. Щедровицкий Г.П. Избранные труды. М., 1995.
45. Щедровицкий Г.П. Организационно-деятельностная игра...//Нововведения в организациях. Труды семинаров ВНИИСИ. М., 1983.
46. Щедровицкий Г.П. Проблемы методологии системного исследования. М., 1964;
47. Щедровицкий Г.П. Философия. Наука. Методология. М., 1997. С. 570
48. Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке//Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения. 2 изд. Т. 19. М., 1961. С. 203-204.
49. Юревич А.Ю. Асимметричное будущее//Вопросы философии. 2008. № 7. С. 78.

Глава 2.

ИНФОРМАЦИОННОЕ ОБЩЕСТВО И КОНЦЕПЦИЯ ОСЕВОГО ВРЕМЕНИ

Согласно К. Ясперсу, между безмерной доисторией и неизмеримостью будущего лежит 5000 лет известной нам истории, ничтожный отрезок времени необозримого существования человека. История открыта в прошлое и будущее. Ее нельзя ограничить ни с той, ни с другой стороны, чтобы обрести замкнутую картину, полный самодовлеющий ее образ. Свершение настоящего происходит на основе исторического прошлого, а также скрытым в нем будущим. Свершенное настоящее заставляет нас заглянуть и в вечные истоки, как бы выйти за пределы всего исторического, достигнуть всеобъемлющего – того, что недоступно нашему мышлению, но коснуться чего мы все-таки можем. Им выделяется период между 800 и 200 гг. до н.э., когда произошел резкий «поворот» в истории людей, когда исчез древний мифический мир и появился человек современного типа. Тогда возникло осевое время. То было время *одухотворения*, с которым принято связывать появление и развитие человека.

Одухотворение происходит в различных формах культуры. По предположению А.А. Горелова, оно предшествует языку, начинаясь с мистики и восходя через искусство и мифологию к философии [9]. Специфика одухотворения в период появления «*осевого времени Ясперса*» состоит в «закладке» основных категорий и концепций, которые хотя и ставятся под вопрос представителями современного постмодернизма, но сохранились и по сей день, что позволяет говорить о *рациональном* одухотворении, «во всех направлениях совершался переход к универсальности» [36, с. 32-34]. Человек осознавал бытие в целом, самого себя и свои границы, выражая свои знания в категориях. Началась духовная борьба между мыслителями, стремившимися убедить в своих убеждениях, испытывая самые противоречивые варианты концепций. Были найдены «общие рамки» понимания бытия и человека, заложены основы онтологии, антропологии и гносеологии. В этом состояло значение появившейся философии, произошел самый резкий поворот в истории, согласно К. Ясперсу появился человек такого мировоззренческого типа, какой сохранился и по сей день. Осевое время Ясперса означает переход от прошлого к настоящему, будущее мыслится как продолженное настоящее, основы которого не устраняются, а сохраняются. Отказ от понимания будущего как продолженного настоящего и признание качественного различия между ним и настоящим позволяет ставить *вопрос о переходе от настоящего к будущему*, что допускает уже возможность перехода ко второму осевому времени. В настоящее время основные философские категории ставятся под сомнение, в первую очередь категория противоречия, основополагающее понятие философии. Происходит разложение, анализ противоречия на составляющие его элементы, абстрагируемые друг от друга моменты: тождество и различие. Из *атрибутов* противоречия они превращаются в самостоятельные «базовые Слова философии»

[6, с. 248-249], на которых предлагается построить новые мировоззренческие системы, сформировать образы и образцы человеческой жизнедеятельности [10].

С осевым временем в человеке возникает *трещина* апории. Греческое слово $\alpha\lambda\omicron\rho\iota\alpha$ означает затруднение, недоумение, безвыходное положение. Оно образовано из отрицательной частицы «α» и слова « $\lambda\omicron\rho\omicron\varsigma$ », означающего «выход». Согласно Аристотелю, апория есть равенство, равнозначность, равносущность противоположных положений, при наличии которых человек оказывается в затруднительной ситуации выбора между двумя, часто равными возможностями. Античная философия обеспокоена обнаруживаемыми апориями в бытии и человеке и стремится избавиться от них. Из апоретики исходит, скажем, Гераклит, говоря о девиантном человеке, *уклоняющемся* от природно-космического круговорота, и о *человеке как сыне* природного космоса, следующем всеобщему закону-логосу. Первого, претендующего на субстанциальность, Гераклит именует *спящим*, в отличие от второго, *бодрствующего* человека, дела, чувства и мысли которого признаются *выражением* космоса, его вселенского логоса, которые являют себя во всем, в том числе и в самом человеке.

Хотя апория является основанием философских построений античности, она часто не замечается исследователями, когда они ограничиваются изложением результатов ее разрешения тем или иным мыслителем. Так, апория входит в основания философской логики Сократа, который занят ее решением. Ведь обосновывающему свою концепцию этического рационализма Сократу известно, что есть поступающие дурно люди, и знающие об этом. Аристотель стремится представить человека существом атрибутивным, «*принадлежащим*» государству. Аристотеля беспокоит то, что наблюдается стремление жить «вне» государства. Против этого образа и образца человеческого бытия направляет он свои построения, чтобы преодолеть саму возможность метаний человека, его смятение, происходящее из-за открывшейся апорийности.

Осевое время соединяет, разъединяя, и разъединяет, соединяя, *атрибутивного* и *субстанциального* человека. Оно есть выражение надтреснутости человеческого бытия, выражение присущей ему противоречивости, «*уходящей в основание*» философской логики рациональной культуры, уклоняющейся от софистики, субъективизма, эгоизма и т.п. Современный постмодернизм, напротив, берет сторону софистического уклона, ссылаясь на идеалы демократии и вменяя ей в обязанность предоставление каждому человеку полной свободы от всяких ограничений, включая ограничения рациональной культуры. Пусть же человек сам выберет то, что он предпочтет – опыт рациональной культуры, познавшей законы окружающего мира и соразмеряющего с ними свою жизнь и деятельность или софистику, субъективизм и т.п. Постмодернизм выбирает сторону софистики субъективизма, отождествляемой с правами личности под лозунгом человеческой свободы мысли, а не закабаления ею. В результате насаждается представление о том, что утверждение демократии есть конец рациональной культуры философии.

Возникновение философии означало утверждение рациональной культуры как *позитивной ценности*. На требованиях закрепления этой тенденции философия победила миф, победила как лидирующая отрасль и форма культуры, все себе подчинявшая, включая самое человеческую свободу. Сегодня в ней видится неправомерное ограничение свободы человека, который сам для себя должен выбрать, будет ли он руководствоваться категориальным аппаратом философии или предпочтет иную форму духовности. Уместно напомнить, что в период средних веков философия уступила свое лидирующее положение религии и стала ее *служанкой*, позже – *служанкой науки и идеологии*. Лишь в новое время, в период борьбы за власть между религией и наукой, особенно в Германии, «в наиболее рациональном ее регионе» [9, с. 117], она попыталась вернуть себе статус лидера духовной культуры, уступив позже пальму первенства духу *идеологии* XX столетия, которая к концу указанного столетия в свою очередь *начинает* терпеть поражение.

Апорийная «трещина» в человеческом бытии чаще фиксировалась представителями философского дуализма, который стремился не только и даже не столько к логической последовательности (когерентности), сколько к полноте онтологической дескрипции, описания, хотя бы и ценой непротиворечивости. Так, согласно И. Канту, человеческое бытие причастно небу «над головой» и нравственному закону «в голове», по своему «эмпирическому» характеру человек ниже законов природы и находится под влиянием внешнего мира, будучи не свободен; однако он и свободен, поскольку следует только своему практическому разуму. Со временем это раздвоение становится все более глубоким, *отдаляющим* два человеческих типа как представителей традиционного и индустриального общества.

Размышляя над вопросом о мировоззренческих типах человека представитель философии русского космизма Н.А. Умов писал: «Сравнивая человека древности с современным, мы приходим к заключению о глубоком различии между ними... Старый довольствовался дарами природы в ее силах и в своих органах чувств, новый – и к тем, и к другим приставил машину... Это различие между древним и новым человеком вытекает из того, что в основу жизни второго могучей волной устремилось научное знание... Оба типа еще не вполне дифференцировались. Старый тип существует и среди современного человечества. Они разнятся и в своих мировоззрениях, и их кардинальном пункте – вопросе о месте человека в природе. Учение Дарвина решает этот вопрос в том смысле, что человек представляет собой одну из форм живого, родословное дерево которого начинается в тех атомах, которые когда-то считались основными камнями мироздания, современной же наукой признаются рождаемыми и смертными. Творение в мире представляется непрекращающимся процессом. Такими воззрениями упраздняется дуализм в природе человека...» [25, с. 112].

Впрочем, зачатки человека *нового типа* существуют уже в той древности, от которой ведет свое начало осевое время, которое и разделяет, и соединяет их, указывая на уже свершившуюся расколотость человека. Понятно, что из явного доминирования в древности человека традиционного общества проистекает

желание и возможность преодолеть разошедшуюся целостность атрибутивной и субстанциальной личности в пользу онтологически атрибутивной. Напротив, сегодня «замечают» преимущественно человека не традиционного, а индустриального общества, допуская его полную дифференциацию и основанное на использовании техники и технологии независимое существование. «*Культурный человек*, – по мнению другого представителя философии русского космизма А.В. Сухова-Кобылина, – противоположен естественному человеку, сыну природы, т.е. дикому человеку, *и потребление этой дикости и есть ... всемирная история человечества. Культура, образованность и есть та работа духа, которая естественную форму – природу упраздняет*», «есть негация природы и цель, к которой она, природа, идет», «исходит в дух. Одухотворение природы есть сотворение человека, или, лучше, сам человек и есть это исхождение природы в дух, ибо человек, как и Янус, имеет два лица, два фаса... Боги будете, сказано в Писании» [27, с. 63].

Концепцию активистского человека закрепляет Никейский собор практикой договорной, голосуемой истины, трансформирующей *проблемы в решенные вопросы*, что позволяло мыслить не объективистски-созерцательно, а активистски самостоятельно, технологически. Этому не противоречат концептуальные представления, согласно которым античность не знала человеческой личности, как не знала она и истории [18, с. 435]. Ведь в них речь идет как раз *об одном из человеческих типов* и его месте и роли в мире. Речь о созерцательном соотношении человека с миром, где «*личное растворяется*», «*растворяется в общем до полной потери своей самостоятельности*». В результате человек, личность признаются существующими не субстанциально, а атрибутивно [16, с. 808].

Поясним ситуацию. Существуют не свойства, а вещь, обладающая свойствами, существуют не вещи и процессы, а космос вещей и процессов. Все существующие вещи и происходящие процессы имеют место в космосе. Иначе как *атрибутивно* они существовать и происходить не могут. Кроме этого космоса, заявлял Гераклит, одного и того же для всего существующего, вообще ничего не существует. Все его эволюции происходят в нем же самом, где они начинаются и завершаются. Именно из его всеобщей природы (субстанции, сущности) проистекают их эволюции, изменения, в результате которых возникают отдельные и неповторимые вещи и процессы. Эти изменения так же вечно и возвращаются к своему исходному первоначалу – *всеобщей природе. Происходит извечный круговорот этой природы*. И человек не выходит за пределы этого круга, круговорота единой и творящей природы, который ему надлежит обслуживать как существу сознательному. Следовательно, помимо феноменальных вещей космос предполагает ту единую и творящую сущность, *природу*, которая выше их феноменального бытия и гарантирует это их бытие.

Без единой, всеобщей, общей для всего существующего природы космос вещей рассыпался бы на свои части-вещи, а последние – еще дальше, вплоть до *распыления их в массу ничто*. Космос есть *единство многообразия*. Причем, всякое множество вторично в сравнении его с единым, всеединым, первоединым,

сущим или сверхсущим и т.п., как все способное производить, превосходит природу производимого. Это – концепция Всеединства или тождества Всего. Чтобы утвердить активизм, преобразовательское воздействие на вещи и процессы, человек объявляет войну указанной концепции всеединства, тождеству всего существующего, как их единой и творящей природы. Тем самым человек освобождает себя от обслуживания онтологически универсальной «необходимости».

Антагонизм природы и человека, онтологии и технологии решается в пользу технологии. В результате взаимоотношение «природа-человек» вытесняется оппозицией «*субъект-объект*», где под именем объекта выступает не всеобщая и творящая природа, а просто некоего рода отдельное и самостоятельное бытие – действительность, на познании и преобразовании которой может сконцентрировать свои усилия человек как субъект. В онтологии происходит *объективирование многообразия*, вещей и процессов – вместо прежнего объективирования их всеобщего, единого носителя. То, что в античности признавалось как всеобщая и творящая природа вещей и процессов, стало мыслиться не в виде самостоятельной, субстанциальной «силы», а всего лишь в качестве некоей «*проекции*», «*эффекта*», «*равнодействующей*», выражающей суммарный результат взаимодействия отдельных, самостоятельных вещей, процессов или людей.

Это изменение глобальных представлений о мире, таящее в себе соответствующее изменение представлений о месте и роли в нем человека, было подготовлено деятельностью средневековых алхимиков, астрологов и каббалистов [26, с. 4]. Аналогична картина переосмысления взаимоотношения человека и общества как *единства многообразия*. *Эпифеноменальное* переосмысление всеобщей силы приводит к утрате ею прежнего значения, утверждавшегося, например, Гегелем. По Гегелю, могущественный и хитрый Бог дает людям действовать в *эмпирическом* мире по своей/их воле и интересам; но воля одного наталкивается на волю другого/других; в результате возникает *историческое* событие, которого никто, из людей, не хотел; оно/они предопределено/ы Богом, будучи подлинным измерением человеческого бытия, метафизического Центра, управляющего эмпирической периферией; в этом заключается смысл религиозного *удвоения мира*; когда такой Центр перемещается и помещается в глубину эмпирической периферии, тогда управление людьми приобретает утонченный, «*невидимый*» характер. Инверсия приводит к тому, что отныне *всеобщая сила* может попасть под власть и контроль людей как сознательных существ, став результатом сознательной деятельности и общения людей; при определенных условиях люди решат обобществить свои усилия в общественном масштабе, отказываясь от борьбы за индивидуальное существование, заимствуемой ими из животного царства в свое сообщество; это приведет к слому истории; тогда *предыстория* вытесн(яе)ится *подлинной* историей людей в качестве ее сознательных творцов, например, согласно марксизму. Умышленное объединение людей с целью достижения общих целей философы называют *органицизмом*, противопоставляя его социальному *атомизму*, случайному

столкновению индивидуальных волей, которое может завершиться полнейшим хаосом. «Единство всего» мыслится не только как эмпирическая природа бытия, но, что важно, и как цель бытия, которая гонит низшие формы, формы стихийности и атомистичности, к высшим – формам духовности и органичности. Следовательно, «всеединство» есть не только вещественная эволюция, но и духовное развитие, благодаря которому новое возникает на базе старого, которое не отрицается полностью, возвращая высшую форму; в итоге онтологический процесс *наполняется гуманистически ценностным содержанием*.

Итак, антагонизм человека и природы и его антропологическое решение приводят к субстанциализации человека. Вот почему именно «в противоположность природе и в намеренном отграничивании от нее мыслились, так или иначе, либо божественная благодать, либо человеческое искусство, либо история как фундаментальная реальность человеческого бытия, либо дух вообще, и, наконец, культура» [26, с. 236]. Вот почему возникает начатая Никейским собором «практика голосования истины и перевода проблематики в решенные вопросы» [20, с. 310], вместо того чтобы размышлять *сузубо теоретически, созерцательно*, т.е. «от имени» природы и выражающей ее теории. Она «создала, при всей ее дикости и нелепости, новую ситуацию, как в плане самой теоретической деятельности..., так и в плане проблематики, которую приходилось теперь искать не в проторенных античностью тропах систематизации наличного, а в новых направлениях», исследующих собственно человеческие и технологические возможности [20, с. 300]. Тем самым человек освобождает себя от обслуживания онтологически универсальной «необходимости» в пользу активистского *отношения к объектам* как объективированному многообразию [34, с. 22-45]. В результате возникает методология изолирования сил природы друг от друга, чтобы добраться до сути каждой и выявить ее действие; объективировать их. «Объективировать – значит абстрагировать нечто из целостного контекста или процесса и полагать его в качестве объекта, затем представлять его таковым» [26, с. 236].

Аналогичным образом мыслится положение дел и в *человеческом космосе*, в обществе людей, где множество людей «скреплены» единой природой общества и государства, благодаря которой они существуют. Для древности такая ситуация достаточно типична. Она получила классическое выражение у Платона и Аристотеля, которые при рассмотрении коренного вопроса о соотношении общества и личности недвусмысленно отдают приоритет первому. По Аристотелю, общество, государство суть «продукт естественного возникновения», они принадлежат «тому, что существует по природе». Человек же, личность «есть существо политическое, а тот, кто... живет вне государства, – либо недоразвитое в нравственном смысле существо, либо сверхчеловек», «его и Гомер поносит, говоря: «без роду, без племени, вне законов, без очага». Такой человек, – продолжает Аристотель, – «по природе своей только и жаждет войны». Итак, общество «предшествует каждому человеку; поскольку последний, оказавшись в изолированном состоянии, не является существом самодовлеющим, то его

отношение к государству такое же, как отношение любой части к своему целому» [2, с. 378-379].

Очевидно, что реальное соотношение человека и общества сказывается в социальных конфликтах и находит отражение в социальной конфликтологии. Пересмотр этого соотношения в пользу отдельного человека, личности возникает, отмечает А.Г. Здравомыслов, много позже, и фиксируется только Т. Гоббсом, считавшим, что естественное состояние общества, – в котором произошло объективирование многообразия за счет единства, различия за счет тождества, – есть «война всех против всех». Именно необходимость его преодоления в целях выживания людей привела к потребности и формированию ими государства, общества – в качестве некоего вторичного к человеку, личности «образования», создаваемого ими на началах «договора/сговора». Получается, что государство существует «не от природы, а в силу общественного договора» [11, с. 210-222], будучи чем-то «искусственным». Фактически здесь речь идет о появлении человека, личности *активистского* типа в отличие от человека *созерцательного* или сервилистского, обслуживающего мир типа.

Принципиально важно, что в обоих вариантах мы, несомненно, имеем уже дело с личностью. Ведь нужно учитывать эволюцию философского мировоззрения, вопрос о котором совпадает с вопросом об эволюции человеческих *типов* личности, их месте и роли в мире, который оказывается в центре внимания философии. Их различие, обращаясь к философской литературе, мы представили как различие *атрибутивной* и *субстанциальной* личности. *Атрибутивная* личность имеет двоякую интерпретацию. Во-первых, когда в ней преобладает «объектная сторона, так что связь объектности и субъектности» осуществляется в ней «только объектными средствами». Такую атрибутивную личность трактуют как «природную или материальную». Она предстает неотъемлемой стороной, атрибутом материальной «природы». Во-вторых, атрибутивной она может быть по отношению к противоположному – идеальному – «*всеединству*». Тогда в ней «связь объектности и субъектности» осуществляется «субъектными методами, которые в сравнении с реализмом объектной стороны мы вполне можем назвать идеальными. И тогда у нас получится уже не природная, а чисто *идеальная* личность... как особого рода идея» [18, с. 430]. Причем, это важно отметить, образы созерцательной, сервилистской или атрибутивной личности дают нам и материализм, и идеализм, открытые *монистическими линиями Демокрита и Платона*. Монизм исходит из приоритета непротиворечивости философского построения в сравнении с онтологически дескриптивной полнотой. Поэтому монистические системы на протяжении истории философии «очень редко обнаруживаются в чистом виде», хотя и являются «критерием оценки всех промежуточных между ними звеньев» [17, с. 9]; «все конкретные системы мысли занимают то или иное место в сравнении с этими двумя категориями (абстракциями – *М.П.*) и в этом смысле находятся в постоянной взаимной борьбе» [19, с. 138], проходящей не только между разными философами и их системами, но происходящей и внутри одной и той же

философской системы. Только так удастся сочетать требование непротиворечивости мысли с требованием ее полноты.

Философия первой продемонстрировала, что если рациональная система непротиворечива, то она неполна, а если она полна, то перестает быть непротиворечивой. Данное обстоятельство ограничивает характеристику философии как науки. Ведь критерием последней принято считать, со времен Аристотеля, принцип тождества, непротиворечивости, аналогом которого является философский монизм.

На удержание всей полноты и богатства содержания личности претендует трактовка ее в качестве субстанциальной. Поэтому она определяется как «личность, в которой не перевешивает ни материальная, или природная, сторона, ни сторона идеальная, но в которой обе эти стороны представлены сразу и одновременно как некое нерасторжимое тождество». По словам А.Ф. Лосева, «такая личность предстанет перед нами как некоего рода и вполне оригинальная *субстанция*» [18, с. 430]. Во-первых, это значит, что человек как личность обретает самостоятельность по отношению к миру как целому, который получил, мы помним, двойную – материалистическую и идеалистическую – интерпретацию. Он есть нечто «третье», которому принадлежит многообразие свойств-атрибутов, в том числе материальные и идеальные свойства. Он есть «единство противоположностей». Именно в качестве такового человек есть *противоположность* тому целостному миру, в который «погружали» его и материализм, и идеализм, где он и растворялся в форме атрибутивной или созерцательной, сервилистской личности. А это означает, что человеку *субстанциальному* присущ *трансцендирующий* характер.

Трансценденция есть условие перехода к личностному, общественному, шире – историческому мировоззрению, разрывающему природное *единство всего* с его круговым движением или кладущему предел *естественной эволюции*. История вообще есть трансцендирование. Она создает условия для технологически-активистского воздействия на мир в целом. Значит, исторический человек является качественно иной «*системой*», чем *целый* космос вещей, процессов и людей. Космос лишен трансцендирующей интенции: все его движения не только совершаются в нем самом, но в нем самом и завершаются. В этот процесс были погружены люди традиционного общества с их общественными отношениями, включая отношения между классами, этносами и т.п. Круговращения не нарушали даже античные боги, которые признавались порождениями космоса; считалось, что не они создают мир, но мир создает их.

Таков идеал традиционного, доиндустриального общества, которое никуда не стремится за пределы космоса и его гармонии, считая, что за ними вообще ничего не существует. Поэтому разные стремления имеют место только внутри космоса. Но и о них тоже нечего заботиться. Ведь гармония космоса – это эволюция природы, которая существует и действует сама собой и не нуждается в каких-то человеческих усилиях, которые превосходили бы ее. Человек стремился выйти за пределы природы и ее эволюции, преодолеть ее – на основании уже не просто природного, но личностного, общественного, шире – исторического

мировоззрения с привлечением в качестве основы всего личности абсолютной и сверхчеловеческой – «то ли абсолютизированной и уже индивидуально-человеческой, то ли, наконец, с привлечением специально общественных идеалов, которые еще не даны, но заданы, и которых можно добиться после коренной перестройки человеческой общественности» [18, с. 439]. Разумеется, можно напомнить радикальное требование Платона о слиянии в единую личность философа и политика и попытку воплотить свой исторический проект в жизнь, чтобы реализовать предложенный им самим проект идеального государства. Но это – характеристика уже не традиционного, а индустриального общества. Платон же в *теории* остался на точке зрения традиционного общества. *Практика* потерпела поражение. Античность пришла к учению о самодовлеющем космосе и была убеждена, что она обладает вечным и абсолютным идеалом.

Не только общинно-родовое, но и рабовладельческое сознание не были способны *трансцендировать*, вырвать себя из этого круговорота веществ и энергии *природы*. Это и позволяет говорить об онтологически созерцательной, сервилитской рациональности человека традиционного общества, черты которого присущи не только рабовладению, но даже и феодализму. Однако феодализму и даже рабовладению уже свойственны зачатки черт противоположного, индустриального общества. Поэтому вполне правомерно считать не атрибутивными, а вполне историческими, самостоятельными личностями всех тех людей древнего мира, кто увековечил свое имя в истории *собственными* поступками и учениями.

Переход от традиционного общества к обществу индустриальному привел к тому, что тысячелетняя красота самодостаточного, гармоничного *космоса* прерывалась, люди перестали боготворить, абсолютизировать *круговорот* веществ и энергии *природы*. Возникает человек, личность как технологическое начало, стоящее выше такого космоса – как создающая или пересоздающая его в целях достижения своих собственных, трансцендентных миру природы, неисповедимых целей. Предваряющим его духовным фактором и, следовательно, моментом стал переход от «чувственно-материального пантеизма» к «абсолютно-личностному монотеизму, т.е. такой религиозной системе, как иудаизм, христианство или ислам» [18, с. 452].

И этот предваряющий фактор сосуществовал с феодализмом; Боги этих монотеистических религий выражают трансценденцию человека, они прорывают природный круговорот веществ и энергии, чтобы использовать эти «материалы» для построения нового мироздания. Разумеется, за ними скрывается сам человек, внеприродная сущность которого, как заявил в свое время Л. Фейербах, выражает себя именно в образе божества. Человек-творец нуждается в технике, технологии. Ею выступ(ил)ает сама религия. Это позволяет сблизить религию с технологией и даже техникой. Увидеть в них просто разные – фантастические в религии, реальные в технике и технологии – способы и средства установления человеческой власти и контроля над окружающим миром. Без религии невозможно индустриальное общество и переход к его технологиям [24, Разд. 2, гл. 3].

Религия пролагала путь технологии и технике, приучая людей, мыслящ(ивш)их не только от своего имени, но и от имени Творца, видеть в окружающем мире не возникшее «по природе», а сотворенное трансцендентным Субъектом, субстанциальной Личностью, субстанциальным Деятелем, как считал Н.О. Лосский [22, с. 159-165]. Тем самым она подталкивала людей к изобретению *реальных* способов и средств достижения поистине *фантастических, утопических* целей! Эти цели индустриального общества, с точки зрения человека традиционного общества, атрибутивной личности, на самом деле фантастичны, значит, утопичны.

Получается, что сегодняшняя техника и технология суть вчерашняя религия, а вчерашняя религия сегодня обернулась техникой и технологией, сделав способы и средства достижения власти и контроля над окружающим миром не фантастическими, а реальными. Такое *оборотничество* сознательно обосновывается и эксплуатируется, например, в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова, продолжившего традиции «Суммы теологии» Ф. Аквинского.

Как показал М. Вебер, новая рациональность выражает потребности и интересы человека индустриального общества, высшей формой которого явился капитализм. В традиционном обществе материя и идея представлялись субстанциально слитыми в одно неделимое целое *в гармонии космоса*. Индустриальное общество видит в космосе преимущественно материальное – вещественное и энергетическое – содержание, стремясь перенести субстанциальную слитность материи и идеи на человека как субстанциальную личность. Это позволяет обосновать и объяснить его трансцендентность и технологическое *право* на соответствующее господство над окружающим миром, достигаемое посредством техники и технологии: «В своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, тогда как (хотя – *М.П.*) в своих целях он скорее подчинен ей» [15, с. 172]. *Инаковость* человека мыслится в том, что оба дуальных начала представляют в такой личности нерасторжимое единство, «не перевешивая» друг друга, как в образах мироздания, предлагаемых материализмом и идеализмом, где одна из противоположностей *сводится* к другой или, напротив, *выводится* из нее.

Сегодня, в начале XXI столетия, когда использование достижений науки и техники приблизили возможности человека к божественно-трансцендентным⁸,

⁸ «Перспективы научно-технического прогресса в ближайшие десятилетия оказываются связаны с развитием технологий, многократно увеличивающих производственные способности человечества: информационные технологии (ГРИД, квантовый компьютер, нейронные сети), нанотехнологии, термоядерная энергетика и т. д. ... Интеграция технологий открывает возможности для вмешательства в области природы, ранее не доступные целенаправленному манипулированию: в этой связи примером современного технологического горизонта является управление биологической (а следовательно, и социальной) природой человека при помощи управления его генетическим материалом... [Нанотехнология] позволяет оперировать отдельными молекулами и даже отдельными атомами... исчезает трение в макроскопическом смысле слова, детали абсолютно не изнашиваются, от машины не может отколоться кусочек меньше одного атома, две одинаковые машины в одном состоянии абсолютно идентичны так, что их невозможно различить даже мысленно, и т.д.», «традиционное научное мышление начинает давать сбои» (Лебедев М.В. Философские проблемы развития и применения нанотехнологий//Образ человека и мира в «Махабхарате» и «Бхагавад-Гите»:

когда он сам заново создает и пересоздает мировые условия своего существования и свои собственные характеристики, идеи философии «русского космизма» легко обнаруживаются в литературе всего мира, утрачивая национальный характер, хотя и сохраняют национальную окраску⁹. Их контекстом служат не только религиозные системы; хотя религиозные представления до сих пор выступают таким источником даже у современных мыслителей типа Ханны Арендт [1]. Им выступает, например, искусство, в котором человеку отводится, как подчеркивал еще Н.Ф. Федоров, роль творца [28, с. 79-84].

В пору начала *первого* «осевого времени» окружавшие людей условия жизни господствовали над ними, а перед человеком, на горизонте одухотворения, маячила дерзновенная попытка подчинения их власти и контролю людей. Они впервые становились действительными и сознательными повелителями природы, чтобы окончательно выделиться из царства животных. Благодаря индустрии люди укротили силы природы и поставили их на службу человеку, они овладевали временем и пространством и т.п.

Но каковы же последствия этого роста производства, хозяйства, технологии? Обнаруживается, что их *прогресс сопровождается экологическим кризисом человека*, атрибутивные признаки которого укоренены в природе, подвергаемой коренному преобразованию. Кажется, что тип «современного человека» становится достоянием истории, уступая место человеку «техногенной эволюции», которая развертывается в пространстве информационных возможностей [14]. Это свидетельствует о новой апории, в объятиях которой оказывается человек.

В античности космос, один и тот же для всего существующего, признавался *носителем* всех вещей и событий, включая и человека, его выражающего; подобно тому, как носителем является всякая вещь по отношению к своим свойствам, которые ее выражают. Учение *о всеобщем носителе* всего существующего, который не редуцируем ни к какому отдельному существованию, в том числе и к существованию человека, становилось теорией *тождества*, единства всего, «всеединства», общности существующего. Это *первое единство* или *всеединство* признавалось *сверхсущим абсолютом*, высшей, *онтологически подлинной* реальностью, не сводимой ни к какому отдельному сущему; во всякой отдельной вещи есть свой носитель свойств, его выражающий. Таким путем удавалось обосновать укорененность человека в мире, в космосе. Этот тип мышления, признающий *единую логику* для всего существующего, правомерно назвать *генологизмом* (от греч. *Нεν* – единое): здесь не только признается единство всего существующего многообразия, но утверждается, что оно *реальнее, выше* всего отдельного и единичного.

Материалы II Международной научно-теоретической конференции. – Владимир, 2007. – С. 19-20).

⁹ Как типичный пример см.: Философия техники в ФРГ: Пер с нем. и англ./Составл. и предисл. Ц.Г. Арзаканяна и В.Г. Горохова. – М., 1989; Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления: Пер. с нем. – М., 1993; Теория метафоры: Сборник: Пер. с англ., фр., нем., исп., польск. яз/Вступ. ст. и сост. Н.Д. Арутюновой. – М., 1990.

У человека индустриального общества преобразование окружающего мира сопровождалось отрицанием *тождества* в пользу *различия, многообразия*. Космос предстал как простая совокупность явлений, которые сами по себе есть хаос, подлежащий приведению их в порядок человеком-субъектом. Достигается это посредством «технологии». Человек индустриального общества чувствует себя субъектом производства, посредством которого окружающие условия человеческой жизни подпадают под власть и контроль людей и посредством которого люди впервые становятся действительными и сознательными повелителями *природы*. Люди не довольствуются участью животного в узком смысле слова, пассивного объекта изменений истории, которые принимают в них участие без их ведома и желания, а просто в силу своего присутствия в этих изменениях. В качестве субъекта производства человек, чем дальше он удаляется от животного состояния, тем меньше зависит от непредвиденных последствий своих действий, от неконтролируемых им сил. В индустриальном обществе все еще сохраняющееся несоответствие между поставленными целями и достигнутыми результатами объясняется неконтролируемостью *социальных* последствий, анархией внутри общественного производства, проистекающей из «дарвиновской», «звериной» борьбы людей за отдельное существование, перенесенной из мира животных в человеческое сообщество, из «войны всех против всех» Т. Гоббса. Получается, что каждое крупное историческое событие возникает как результат, которого никто из людей не хотел.

Ходом истории «заведует» не человеческий, а сверхчеловеческий или, как его назвал Гегель, «Хитрый Разум», *переигрывающий* человека. Законы общественных действий оказываются противостоящими людям как чуждые, господствующие над ними законы. Но сознательная организация общественного производства, планомерное производство и распределение благ, ожидал марксизм, вырвет окончательно человека из этой бесчеловечной стихии, как производство вообще вырвало людей из животного состояния *в их специфически биологическом отношении*. Звериные условия жизни человека, т.е. борьба каждого за отдельное существование, прекратятся. Социальные условия их бытия также окажутся под властью и контролем людей, их собственного сознания, как и природные условия их бытия. Человек индустриального общества считал себя существом, которое способно выбраться, благодаря труду, из чисто животного состояния, а своим нормальным состоянием признавал то, которое соответствует его сознанию и должно быть создано им самим. Объединение людей в общество также, надеялись, перестанет быть навязанным людям *свыше*, став их собственным делом. С этого момента приводимые людьми в движение общественные причины будут, в преобладающей и все возрастающей мере, иметь те следствия, каких они пожелают. Произойдет скачок человечества, полагал Маркс, из царства необходимости в царство свободы.

Человек «лучшего», постиндустриального общества видит, как процветает наша цивилизация, как бурно и стремительно развивается научно-технический процесс, приводя к настоящему «*технологическому перевороту*». Но уверенность, что человек сам является субъектом данного процесса, присущая индустриальной

эпохе, все более испаряется. Он начинает чувствовать себя «хуже». Уверенность русских космистов все чаще рассматривается как не оправдавшая себя *самоуверенность*.

Дело в том, что характеристики человека индустриального общества как представителя *настоящего* все больше оказываются в сопряжении не с установками атрибутивного человека традиционного общества, *символизирующего уходящее прошлое*, а с тем, что несет с собой *будущее*, т.е. *постиндустриальное, информационное общество*. В итоге обнаруживает себя апория *второго осевого времени*. Эту апорию выразил Ст. Лем. Он не ограничивается, подобно Н.Ф. Федорову, Н.А. Бердяеву, В.И. Вернадскому и другим «космистам», стремлением определить направление эволюции и выяснить сущность вызываемых ею результатов. Ст. Лем стремится «рассмотреть явление более общее, более важное. Кто кем повелевает? Технология нами или же мы ею?» [14, с. 36]. При этом ставятся под вопрос/сомнение установки субстанциональной личности человека индустриального общества.

Под вопросом оказывается надежда человека индустриального общества на *бессмертие* или *вечность*. Эта надежда была прямым выражением статуса технологической *субстанциональности человека*. Проблема бессмертия является ключевой для данного типа мировоззрения. Вовсе не случайно, например, она занимает центральное положение в «Философии общего дела» Н.Ф. Федорова. Однако обоснование этого бессмертия ведется как раз в полемике против доводов атрибутивной личности человека традиционного общества, т.е. по преимуществу в полемике *с прошлым*. Будущее в принципе мыслится просто как вечно продолжающееся настоящее, которое не устраняет свои собственные основания, но признает ее традицией, в пределах которой и происходят все новации-обновления. Это характерно даже для наиболее, как теперь говорится, *продвинутых* людей индустриального общества, к которым, несомненно, следует отнести, например, Н.А. Бердяева. Он специально размышлял о проблеме «Человек и машина» (1933 г). То же самое характерно и для работ К.Э. Циолковского. *Мета-физическое бытие* было для него не отдаленной областью, но самым близким и очевидным; мыслители не отходили от эмпирической реальности, но *вкладывали в нее* сверхэмпирические метафизические смыслы.

На апорийность глубинных оснований космической философии К.Э. Циолковского указывает В.В. Казютинский: «Основой размышления о проблеме человека оказывается для Циолковского отношение «человек-космос», которое находит свое выражение в двух принципах космизма... Первый из них, традиционный, сам Циолковский сформулировал так: «Судьба существа зависит от судьбы Вселенной»... Второй, нетрадиционный (индустриалистский – *М.П.*), принцип космизма связан с «активно-эволюционным», преобразовательским подходом» [35, с. 344]. В.В. Казютинский говорит о трех основных моментах и этапах эволюции философского мировоззрения К.Э. Циолковского, которые характерны для всего направления философии русских космистов. В начале имеет

место доминирование первого принципа¹⁰ (1898-1914), на втором этапе появляются отчетливые и многочисленные ростки преобразовательского отношения человека к миру, проекты преодоления атрибутивного человека (1915-1923), наконец, третий подчинен мысли о том, что «судьба Вселенной зависит от космических цивилизаций, их преобразовательской деятельности»¹¹. При этом «активно-эволюционный» смысл принципа космизма сосуществует у К.Э. Циолковского (порой в одних и тех же работах) с «традиционным» смыслом.

Это означает, что философия К.Э. Циолковского и всего русского космизма лежит по преимуществу в первом осевом времени и направлена на решение свойственной ему апории в пользу настоящего, отрицания прошлого, но уже и пребывая в поисках будущего, коэволюционного типа человекомирного отношения, которое для этой философии так и осталось «прекрасным в будущем» или утопией. Как видно, философия русского космизма, и не только она, вращается вокруг проблемы трех основных типов мироотношения, без того чтобы выйти к понятию обобщенной парадигмы мироотношения, которая аналитически расчленяет и синтетически сопрягает их как символы прошлого, настоящего и будущего времени, которые призвана анализировать и синтезировать теория времени, уходя от односторонне объективистского рассмотрения времени, но признавая его участником, субъектом самого человека, от которого требуется сделать выбор между гуманизмом и антигуманизмом, как он обязан постоянно делать выбор между культурой и антикультурой или нравственностью и безнравственностью.

Апория *второго* осевого времени может быть представлена целой серией сложнейших вопросов, на которые нет однозначных ответов. Вот как формулирует их автор «Суммы технологии»: Технология, «она ли ведет нас, куда ей вздумается, хоть бы и навстречу гибели, или же мы можем заставить ее покориться нашим стремлениям? И если не сама технологическая мысль определяет эти стремления, то что же? Всегда ли так обстоит дело или же само отношение «человечество-технология» меняется с ходом истории? А если это так, то к чему стремится эта неизвестная величина? Кто получит превосходство, стратегическое пространство для цивилизационного маневра, – человечество, свободно черпающее из арсенала технологических средств, которыми оно располагает, или же технология, которая автоматизацией увенчает процесс изгнания человека из своих владений? Существуют ли технологии, которые мыслимы, но неосуществимы, ни сейчас, ни когда-нибудь вообще? И что же тогда предпринимает эту неосуществимость: структура вселенной или наша ограниченность? Существует ли другой – нетехнологический – путь развития цивилизации? Типичен ли наш путь для Космоса, что составляет он – норму или патологию?» [14, с. 36].

¹⁰ Он совпадает с сервилистски-субстанциональным типом отношения человека к миру.

¹¹ Он совпадает с активистским типом отношения человека к миру как к материалу для построения нового мироздания человеком, предтечей которому была религия и, говоря вместе с М. Хайдеггером, интерпретация мышления в контексте технэ, а не эпистеме.

Не упирается ли эта упоминаемая Ст. Лемом *ограниченность* в то, какой именно выбор сделает человек и человечество в своей эволюции – в пользу гуманизма за счет антигуманизма или же в пользу антигуманизма и корысти частного субъекта за счет гуманистических ценностей? И не составляет ли упоминаемую *патологию* как раз антигуманистическая ориентация, как ее составляет зараза антикультуры? Известный японский философ Т. Имамачи полагает, что «во второй половине XX в. технология перестала быть средством достижения человеческих целей и превратилась в нечто совершенно иное». Она стала теперь нашей «циркумстанцией». Подобно природе, технология стала нашей новой средой обитания, имеющей свои собственные цели, которые независимы от человеческих, поскольку технология как среда, как бытийственная тотальность машинных образований, сама определяет свое направление развития» [13, с. 79-80].

Для более глубокого уяснения вопроса здесь вновь уместно напомнить цитированное представление о том, что хотя в своих орудиях человек обладает властью над внешней природой, в своих целях он скорее подчинен ей, хотя исторически второе обстоятельство устаревает и исчезает. Разделяя подобную точку зрения, Гегель все еще считал, что «разумная точка зрения есть примирение с действительностью». Как же быть тогда со «свободой»? Гегель сближает ее с «лицом, т.е. субъектом, который свободен, свободен именно для себя... в себе самом, в субъективной области... индивидуум здесь упразднил свою непокорную личность, отказался от нее и находится со своим сознанием внутри некоторого целого». «Что же касается отдельных людей, то уж, конечно, каждый и без того *сын своего времени*; таким образом, и философия есть точно так же *современная ей эпоха, постигнутая в мышлении*. Столь же глупо думать, что какая-либо философия может выйти за пределы современного ей мира, сколь глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху, перепрыгнуть через Родос» [8, с. 6, 59].

Даже «обозревая прошедшее, как бы велико оно ни было, (мы – *М.П.*) имеем дело лишь с *настоящим*... Все, что было в прошлом, для нее (философии – *М.П.*) потеряно, тогда как идея оказывается налицо, дух бессмертен... наличествующая форма духа заключает в себе все прежние ступени». Хотя «эти ступени развились одна за другой как самостоятельные», «дух всегда был в себе тем, что он есть», «различие состоит лишь в развитии этого сущего в себе. Жизнь настоящего духа есть кругообращение («вечное возвращение» – *М.П.*) ступеней, которые, с одной стороны, еще существуют одна возле другой, и лишь, с другой стороны, являются как минувшие. Те моменты, которые он, по-видимому, оставил позади себя, он содержит в себе и в своей настоящей глубине» [8, с. 75]. Так и получается, что «*всемирная история*» «совершается в духовной сфере», обнимая «собой физическую и психическую природу», «субстанциальным является дух и ход его развития» [7, с. 16], «кто разумно смотрит на мир, на того и мир смотрит разумно» [7, с. 12].

Исторически второе обстоятельство устаревает и исчезает. Если в природе, прежней среде обитания людей, доминирует принцип *формы*, то технология

имеет своим принципом *функцию*. Это приводит к тому, что человек, этот природный *родственник животных*, в технологическом измерении отчуждается от природного родства и соотносится – функционально – с орудиями, инструментами, которые функционируют «по плану». Человек есть средство, а не субъект, человек с программным управлением, ЧПУ, которое обладает над ним оперативной силой. Такова роль информации, которая его программирует, как она программирует и вовсе безжизненную машину. Информация есть безличный деятель нашей эпохи. По Т. Имамачи, «имеется иной тип воздействия технологии на людей, чем тот, что описывается в классических терминах отчуждения. Мы не отчуждены машинами, технологией, но внутренне изменились под ее воздействием. Мы – существа вырожденные» [13, с. 82].

На свой лад в том же духе высказывается А.А. Зиновьев, известный логик, философ и социолог, подчеркивая, что «история человечества стала творимой (а не стихийной), проектируемой, не просто предсказуемой, но задаваемой заранее. Все становится не просто предсказуемым, но детерминированным и даже канонизированным (легитимизированным, узакониваемым, нормируемым). Основные социальные события стали происходить в физическом времени, сливаясь с социальным в единый поток. Люди не успевают и не умеют произвести должные различия. Мир превращается в сплошной поток настоящего. Физический порядок замещает социальный. Мир как социальное бытие утрачивает прежнюю роль, замещается быстротекущим, мелькающим физическим бытием. Наступает состояние социомеханического бытия. Люди не замечают этого и все более живут по законам не социального организма, а по законам социального механизма. Происходит механизация бытия» [12, с. 515].

Если в прошлом механицизм низводил человека до машины, то обновленный механицизм возводит машину до статуса человека, субъекта, а самого человека признает его вырожденным вариантом. Добавлю: если человек и человечество делают свой выбор не в пользу гуманизма, но антигуманизма, как нередко они делают свой выбор не в пользу культуры, но антикультуры [3, с. 83-92], то это ведет к утрате человеком черт субъектности и нарастанию черт средственности. Так проясняется основное противоречие второго осевого времени как противоречие субъектности и средственности, которое пришло на смену основному противоречию абсолютности и относительности человеческого творчества первого осевого времени, определяющему существо гуманизма соответствующей эпохи в его противостоянии с антигуманизмом.

«Уже сейчас физически детерминированные события социальной жизни, – констатирует А.А. Зиновьев, – в огромной степени доминируют над социальным. Оглянитесь вокруг себя! Попробуйте подсчитать, сколько поступков вы совершаете как механически детерминированные существа и сколько как социально свободные. А ведь это входит в плоть и в кровь людей. Работа транспорта, производственные процессы, обучение, бюрократия, финансовые операции, одежда, поведение в конторах и т.д. и т.п. Деловые операции, не подчиняющиеся воле людей стали основными факторами деловой жизни людей. Что остается на нашу долю? Главным образом – исполнение воли вещей и всякие

незначительные бытовые мелочи. От людей часто зависит, делать что-то или нет. Но если приходится делать, то это надо делать по законам вещей. Наступает диктатура делового и вещного. Основная масса людей превращается в роботов нового типа... Но люди, конечно, приспособляются. И для них изобретут средства, чтобы они чувствовали себя довольными. Это – не проблема. И механизмы могут испытывать удовлетворение. Но это будет уже не жизнь нашей (живой!) материи, а мертвое, механическое бытие, бессмысленное течение физического времени... Есть ли будущее у человечества. Физическое – да. Социальное же сокращается и, возможно, исчезнет совсем. Человечество будет жить не в социальном, а лишь в физическом времени. Смысл жизни просто пропадет как нечто излишнее... Произойдет почти полная технизация жизни. Будут жить здоровые, долго и бездумно живущие существа, однообразно автоматизированные. Человечество выродится именно на основе своих баснословных достижений» [12, с. 515-516].

Вот куда завело человеческое стремление к активистскому преодолению созерцательно-субстанциалистского способа существования людей. Созерцательно-субстанциалистский тип отношения человека с миром можно охарактеризовать двояко: и как пассивное саморастворение человека в субстанциальном мире и, вместе с тем, как программу активной жизни, которая за(при)дает деятельности людей определенную ориентацию. В последнем случае активность предстает как сервиллизм, обслуживание мира и присущих ему изменений. Такую активность М. Хайдеггер с любовью называл «ухаживанием». Новое время определяет итоговый смысл сервилистской парадигмы мироотношения как антикреативность, самоотрицание творчества. Вряд ли античные мыслители согласились бы с подобной оценкой, акцентируя внимание не на итоговом смысле ее, но усматривая в ней мудрость субстанциализма и гуманистический смысл человеческого существования.

Новое время увидело в ней уже отрицание технологической креативности, самоотрицание человеческого творчества, поскольку последнее оставалось *скрытым* в самодвижении субстанции мира, не претендовало на выход из этой *потаянности*, следовательно, за пределы изменения самого мирового первоначала, не давало в полной мере проявиться человеку как субъекту, *выходящему* «из тени» субстанциального начала мира. Какая уж тут власть человека над миром! Это свидетельствует о внутренней противоречивости субстанциализма, которая обусловила в последующем переход к противоположному типу соотношения человека с миром в целом.

Увидев в субстанциализме самоотрицание технологии и человеческого творчества, мыслители индустриализма Нового времени, ориентированные на техногенную цивилизацию, выступили за их утверждение, увлеченные созданием более комфортных условий для жизни людей. При этом они должны были, понятно, выйти также *за пределы той программы активной жизни, которая была предложена мыслителями древности, защищавшими относительно творчества, поставленного на обслуживание мира самого по себе.* Утверждая технологию, человеческую креативность, творчество они должны были дойти до

признания *абсолютности* творчества. Они *абсолютизировали* творчество и свободу человека, выводя их в конце концов за пределы *самоизменения* мира. В этом они видели *субъектность* человека. Они отказывались признать субъектом человека, *признающего себя на службе у мира и его законов*. Субъектом они называют человека, способного подчинить мир своей воле, деятельности, сознанию, хотя бы даже, как заметил поборник свободы и творчества Л. Шестов, взыванием к всемогущему Богу. Это свидетельствует о том, что предтечей технологического стиля размышления явилось религиозное мировоззрение¹², хотя время собственно технологизма есть время постиндустриального общества, когда технология наберет силу.

Переход ко второму осевому времени и характерному для него активистскому мироотношению, намеченному в индустриальном обществе и сбывающемуся в постиндустриальном, принес с собой противоречие субъектности и средственности, ибо человек оказался живущим отныне в мире, представляющем собой систему целей и средств, которые, на поверку, могут оказаться, как допускается, вовсе не человеческими. Вот почему в наше время все чаще говорят о «конце философии».

Разъясняя эту ситуацию, М. Хайдеггер пишет [33, с. 226-227], что философия распадается на самостоятельные науки: логику, семантику, психологию, социологию, культурную антропологию, политологию, технологию. Распадающаяся философия заменяется новым объединением вновь возникающих и уже существующих ранее наук. Их единство заявляет о себе тем, что различные предметные области наук развиваются с ориентацией на новое единое целое. Возникает необходимость понимать это явление как управление и информацию. Наука, объединяющая все остальные науки под знаком нового единства, называется кибернетикой. В том, что касается прояснения ее понятий и включения их во все области знания, она находилась еще в начале своего развития, однако господство кибернетики предрешено, так как она сама управляется той силой, которая придает не только науке, но и всей человеческой деятельности качество планируемости и управляемости. Уже ясно, подчеркивал М. Хайдеггер, что благодаря основным понятиям кибернетики – информации, управления, обратной связи – те понятия, которые прежде были в науке определяющими, а именно: основание и следствие, причина и действие, изменяются прямо-таки трагическим образом.

Кибернетику нельзя считать обосновывающей наукой. Единство тематических областей более не представляет собой единство основания. Это единство, в строгом смысле слова, техническое. Кибернетика стремится обнаружить везде до конца управляемые процессы. Та безграничная сила, которую требует такой поиск, определяется особенностями современной техники, кибернетика же ускользает от всех попыток представить эту силу техническими

¹² Эту тайну религии наивно выдает, например, духовный учитель Вл. Соловьева, известный русский религиозный философ П.Д. Юркевич, интерпретируя идею как модель порождения, а мир представляя как систему целей и средств. (См.: Юркевич П.Д. *Идея/Юркевич П.Д. Философские произведения*. – М., 1990).

средствами. Все яснее прорисовывается технический характер науки, который проявляется в том *инструментальном* способе, каким она толкует категории, которые ограничивали и расчленяли ее тематическую область.

Эта особенность сквозит и в религиозном мировоззрении. Человек, живущий в мире, представляющем собой систему целей и средств, есть акциденция этого мира. И он есть не столько цель, сколько средство. В той мере, в какой деятельность не отчуждена от него, он есть цель. В той мере, в какой она отчуждена, он есть средство. Религия обнаруживает, что человек является подобием Бога-субъекта, Творца, Создателя, не в большей степени, чем созданное человеком орудие с искусственным интеллектом является его собственным «подобием». *«Подобие» может означать как быть тождественным человеку-субъекту, личности, так и быть отличным от него, как субъекта – поставщика целей, быть его средством.*

В итоге обнаруживает себя аналогия двух ранее не приводившихся к единому основанию (со)отношений: «Бог и человек» и «Человек и робот». Мы склонны больше видеть в работе средство человека, а не субъект. Мы лишаем его субъектных качеств. Когда-то Л. Фейербах предложил так называемое антропологическое прочтение религии; в условиях второго осевого времени обнаруживается возможность уже технологического ее прочтения: итоговый смысл религии и технологии оборачивается лишением человека качеств субъектности.

Если, как считает Т. Имамачи, технология сама определяет направление своей эволюции, если, далее, машина возводится в статус поставяющего цели субъекта, а человек низводится до статуса вырожденного субъекта в духе современного механицизма, то перед человеком маячит безрадостная перспектива вытеснения его искусственными носителями того более совершенного разума, который окажется более адекватным миру технологии: возникает проблема *паллиативности* человека, сменяющая проблему его бессмертия или вечности. Человек предстает существом, которое «на час», хотя бы и космический, оказалось тем, в ком и через кого разум *прошествовал* из дочеловеческих форм к формам сверхчеловеческим или постчеловеческим. Таков антигуманизм второго осевого времени, для которого характерно противоречие субъектности и средственности, пришедшее на смену противостоянию абсолютности и относительности человеческого творчества как противоречию периода первого осевого времени. Вне этих мировоззренческих оснований не может быть понята сущность гуманизма и антигуманизма, их противостояние.

Что же скрывается за формулировками Станислава Лема, Т. Имамачи и всех других авторов, обсуждающих сегодня проблему человека и постчеловека в философской литературе? Каково их онтологическое основание? Представляется обоснованным вывод о том, что все подобные формулировки ведут к вопросу о *неомеханицизме*, испытанию концепции механицизма на истинность *в новых условиях*. Речь не идет об известной абсолютизации простого механического движения, которое «растягивалось» в свое время на всю действительность в силу того, что механика оказалась лидером науки, а сторонники традиционного

механицизма с ее помощью пытались объяснить все многообразие форм движущегося бытия. Неомеханицизм связан с человеческой деятельностью – высшей и наиболее сложной формой процессуальности. Традиционный механицизм предлагал объяснение не субъектности, а субстратности человека, в котором оказались «задействованы» многообразные процессы действительности, включая и самого человека. Эта субстратность скрывала в себе *средственность*, которая сегодня стала себя обнаруживать в явной форме.

Неомеханицизм есть механицизм отчужденной от человека и абсолютизируемой деятельности. Поэтому он и выступает оппонентом человеку как субъекту. Может ли человек, претендующий на статус субъекта деятельности, оказаться на службе у технологии и даже быть элиминирован ею за ненужность, из-за несоответствия новым требованиям бытия и т.п.? При ответе на этот вопрос мы должны опираться также на уже имеющийся опыт преодоления механицизма. Нужно иметь в виду и новые aberrации человеческой мысли, порождаемые неомеханицизмом и ведущие к отрицанию не бытия, а способа его существования, нуждающегося в категориальном осмыслении – в его универсальности и многообразии. Эти aberrации предстают как попытки загнать всю действительность в деятельность, которая оказывается однако не развитием существующего бытия, а его уничтожением [23, с. 123-129].

Исследование бытия и человека в глобальном измерении приводит, таким образом, к обнаружению *полионтичности, напряженностей, свойственных взаимоотношению онтологии и технологии.* К раскрытию содержания полионтичности имеют отношение не только материализм и идеализм – главные действующие лица, представлявшие противоположные моменты апории первого осевого времени, но и механицизм, оппонирующий человеку как субъекту во втором осевом времени. Материализм признавал идеализм не истиной, а заблуждением. Но во всяком заблуждении есть момент истины. Его выявление позволило обнаружить «главный недостаток» самого материализма – невнимание к «деятельной стороне», долго проработывавшейся, хотя и абстрактно, в недрах идеализма. Наоборот, «внимание» к деятельной стороне приводит к выходу на поверхность проблемы неомеханицизма, которая не замечается, быть может, из-за очевидной ошибочности традиционного механицизма. Прав японский мыслитель Т. Имамачи, когда пишет: «В технологическом измерении современного общества более всего механистической рутины... уничтожения личностных характеристик...» [13, с. 82] человека именно как субъекта, поставщика целей.

Понятие механизма, от которого берет начало концепция механицизма, связана с человеком и его деятельностью, она имеет антропологическое содержание. Деятельность распространяется («растягивается») на формы движения, существовавшие, существующие и будущие существовать до, вне и независимо от нее. Это уничтожает их как таковые. За ними признается право на существование исключительно в составе человеческой деятельности. Это явление уместно назвать редукционизмом второго рода. Он является антиподом редукционизму первого рода: механицизму, физикализму, биологизаторству и т.п.

Неомеханицизм *онтологизируется* самой практикой аналогично идеализму и вслед за ним в рамках концепции деятельности и антропоцентризма.

Разработка гуманизма оказалась связанной с разрывом естественного круговорота, цикла и с переходом к образу прямолинейного, восходящего движения по прямой прогрессивного развития к разумной цели. Такое движение было идентифицировано с излишней прямолинейностью, выросшей из гуманистических идеалов эпохи Просвещения. Она подверглась критике с двух противоположных сторон. Одни мыслители критикуют гуманизм как таковой и ведущие к нему идеалы, прогресс, развитие. Так, согласно С.Л. Франку, известному и типичному представителю русской религиозно-философской мысли, *лучше вообще ничего не делать, чем пытаться изменить мир*, полагая, что в результате этих перемен «лучше не станет». Нужны в буквальном смысле сверхъестественные силы для такого преобразования, но вместе с ними мы оказываемся за пределами самого этого мира. Под сомнение религией ставится разумность и целесообразность любых человеческих действий – кроме сугубо религиозных. Какие бы совершенствования человек ни вносил в жизнь, в мире как была, так и будет царить бессмысленная случайность, «всегда человек будет бессильной былинкой», зло глупость и слепая страсть будут царствовать на земле. Значит, «есть только один спокойный и разумный ответ» на вопрос о том, «что делать, чтобы прекратить это состояние, чтобы переделать мир на лучший лад»: «*Ничего*, потому что этот замысел превышает человеческие силы» [31, с. 189, 515, 524], борьба за улучшение жизни людей есть «лишь неизбежное зло» [30, с. 400]. Гуманизм, согласно религиозному мыслителю, покоится, «в своем уединении и оторванности, в гордыне самоутверждения» [4, с. 145].

А что с религиозным гуманизмом? У самого С.Л. Франка? Очевидно, что он лишь отчуждает человека от бытия космоса, природы, отрицая возможность позитивных преобразований в пользу нарастания человечности, что является его самодискредитацией.

Другая линия связана с критикой упрощенных моделей и способов совершенствования человеческого общежития, с предложением более сложных схем и путей реализации идеалов гуманизма, не отказываясь от них как таковых, но более адекватных реальности [21, с. 38-46]. Как видно, история XIX-XXI веков стала основанием пессимизма, крушения надежд на существенное изменение мира к лучшему. Подобные умонастроения стали типичными и в современной России.

Глава 3.

ГУМАНИЗМ И НИСХОДЯЩАЯ ВЕТВЬ ЭВОЛЮЦИИ

О бытии, человечности и гуманизме легко и приятно говорить в эпохи прогресса, совершенствования, продвижения вперед и трудно – в периоды закатов, деградации, регресса и т.п. В периоды вырождения и деградации кажется, что гуманизм невозможен. Но именно в такие периоды он особенно востребован, ибо бесчеловечное отношение к людям, к природе, к самому себе может привести к сокрушению, в наше время – к окончательному, полному, бытия человека в мире, обернуться антропологической катастрофой, гибелью человеческого сообщества, экологической катастрофой как уничтожением окружающей природной среды как условия жизнедеятельности людей, самоуничтожением человека, относящегося к самому себе бесчеловечно. Да, разговор о гуманизме кажется невозможным, но он нужен. Невозможен, но нужен. Ведь иначе смерть, небытие. Как бы ни отодвигали категории бытия и гуманизма на периферию философской рефлексии, они являются фундаментальными.

В эпохи прогресса такой образ превращается в свою противоположность. Мы словно движемся в пространстве листа Мебиуса, незаметно переносящего нас «по ту сторону» вырождения, на сторону прогресса. И тогда гуманизм кажется излишним, ибо жизнь совершенствуется и упрочивается самим процессом продвижения вперед, бытие утверждается самим его обновлением и развитием, тогда как эпохи упадка подрывают, уничтожают бытие, заодно с гуманизмом, погружают их в небытие. Это свидетельствует об изначальной, глубинной связи,

неразрывности бытия, изменения как способа его существования, и гуманизма. Хотя существует не только культура, но и антикультура, однако сохранение и развитие человека и общества обеспечивается именно культурой, так и гуманизм является ведущим началом, противоборствующим антигуманизму.

Несомненно, что в результате «перестройки» в СССР 1985-1991 гг. Россия, в лице «новых лидеров» (если появились «новые русские», то почему не появиться когерентным им «новым лидерам» и «новой элите?»), выбрала нисходящую ветвь эволюции. Это радикально отличает ее от прежнего СССР, избравшего восходящую ветвь эволюции, обремененную противоречием между субъектностью человека и технологизацией, чреватой съеданием человеческой субъектности и превращением человека в средство такой технологии, которая стала средой обитания людей и, подобно природе, подчиняет себе людей с их целями, смыслом жизни, сама предопределяет свое направление развития.

Нисходящая ветвь эволюции характеризуется своеобразным действием объективных законов развития, а творцы нисходящей ветви человеческой эволюции оказываются детерминированными именно этой ветвью истории. Рост принудительности уживается с сознательно-волевым моментом: последний лишь усиливает первую. Как известно, развитие есть единство и борьба противоположностей прогресса и регресса, восходящей и нисходящей ветвей эволюции при доминировании, в конечном счете, прогресса, восходящей ветви эволюции над регрессом, нисходящей ветвью эволюции. Это обеспечивает развитию в целом характер устойчивости, но не исключает возможности выбора людьми и нисходящей ветви эволюции, регресса.

Прогресс и регресс, восходящая и нисходящая ветви эволюции, будучи противопоставлены друг другу, остаются все же связанными между собой – *законом зеркальности их соотношения*. Такое соотношение выражается и в действии общих законов социального развития в восходящей и нисходящей ветвей эволюции. На нисходящей ветви эволюции, – в отличие от восходящей, прогрессивной ветви развития, – «действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют» «как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви, то есть одновременно похоже, но и наоборот» [18, с. 440].

То, что в России во время «перестройки» произошел выбор «новыми лидерами» нисходящей ветви эволюции, придя на смену «застоя» или «упадку» жизни в соответствующий период в СССР, об этом свидетельствуют появившиеся в пореформенной России известные афоризмы. Например, восходящие своими истоками к наивно-недоуменным высказываниям бывшего премьер-министра перестроечного периода В.И. Черномырдина типа: «Хотели как лучше, а получилось как всегда»; «Какую бы политическую партию мы ни строили/создавали – получается КПСС» и т.п. Смысл их в том, что российские власти и реформаторы «стремятся действовать так, как положено действовать для успеха, но их усилия, которые могли бы принести успех в восходящей ветви эволюции, теперь, в ситуации эволюционного упадка, дают результаты противоположные. Получается лишь имитация подъема, успеха» [18, с. 440].

Во второй половине XX века исторический процесс из стихийного, неподконтрольного людям превратился в технологически проектируемый и управляемый, требуя выявлять какими именно силами общества он планируется и управляется. Это, во-первых. Во-вторых, это не значит, что сознательный, планомерный и преднамеренный элемент в ней становится доминирующим во всем комплексе факторов эволюции. В-третьих, не означает это и «победы» субъективного над объективным. В-четвертых, это означает сужение сферы непредвиденности и неожиданности исторических событий при расширении сферы вынужденности социальных действий людей, что мы наблюдали уже в XX веке в СССР. В-пятых, это означает, что в условиях избранной нисходящей ветви эволюции, по мере нарастания степени ее предопределенности, «новые лидеры» регрессивной ветви человеческой эволюции оказываются детерминированными именно этой нисходящей ветвью истории. В-шестых, рост принудительности уживается с сознательно-волевым моментом так, что последний лишь усиливает первую. История становится жертвой субъективного произвола, выбирающего гибельный для людей путь, но имеющий свою объективную логику.

Проектируемая и управляемая история также имеет свои объективные законы, хотя и отличные от стихийного исторического процесса, с которым имел дело, например, К. Маркс. Следствием этих законов и является нарастание степени вынужденности социальных действий «новых лидеров», в нем участвующих, как и степени предопределенности эволюционного потока. Этот поток истории не зависит от их воли. Их сознание и воля выступают его имманентным фактором: «Задача их сознательно-волевой деятельности сводится теперь к тому, чтобы достроить до конца единственное искусственное русло (потусторонне-зеркальное главному потоку, *main stream* прогрессивного развития – *М.П.*) исторического потока, охранять его. Следить, чтобы в нем не возникли трещины, чтобы какой-нибудь злоумышленник не проделал в нем дыры» [16, с. 218]. Поэтому смена одного «нового лидера» на другого «нового лидера» при сохранении существующей системы в таких условиях ничего в принципиальном плане не решает. В связи с этим следует упомянуть, что под напором кризисных явлений власть в России была вручена даже Е. Примакову, назначенному премьер-министром, но как только кризисная острота исчезла, исчез и Е. Примаков, уступив место премьера типичному представителю «новых лидеров» нисходящей ветви эволюции, понятно, что по решению президента Б.Н. Ельцина, таким приемом решившего возникший в стране острый кризис.

Объективная логика навязывает сравнение с «мутацией» капитализма за счет социализма и коммунизма, о которой говорил Е.Т. Гайдар как о марксистской «прививке» коммунизма, с помощью которой капитализм *спасся*, по мнению Е. Гайдара, от гибели. У Е.Т. Гайдара мы не найдем четкого ответа, что именно было «привито» к капитализму и прививается в современной России.

В стране Советов привито было самое главное – коллективный способ жизни, к которому был приобщен «каждый», за что противники СССР удостоили «каждого» в перестроечный период именем «совка», чтобы выразить свое презрение к советской эпохе и к порожденным ею людям. Новый коллективный

образ жизни приобрел технически-виртуальные особенности, лишь имитирующие «прообраз», что говорит о качестве возникшего коллективизма. Новый коллективизм связан с колоссальным информационным прогрессом технологий, включая социальные технологии, в среде которых протекает жизнь людей. Они являются продуктами гипостазирования идей-образов «новых лидеров», их виртуальных «курсов», «программ» или «национальных проектов». Понятие технической виртуальности охватывает людей, которые совершают виртуальные действия, вовлекаемые материальные предметы, результаты действий в самых различных сферах объединения людей. Виртуальность является продолжением, разрастанием и нарастанием технологизации, цифровизации и компьютеризации, вырабатывающих новые средства, обслуживающие соответствующие цели, преследуемые новыми властвующими и имущими. Аспект виртуальности обретает такие масштабы и значимость, что трудно уловимой оказывается граница демаркации ее с иными, сущностными, социально-биологическими аспектами жизни людей. Виртуально-технические аспекты признаются важнее сущностных, происходит технизация всей общественной жизни. Проблема «быть или казаться» решается в пользу «казаться, слыть, иметь и т.п.» так, что «казаться, слыть, иметь» воспринимается как быть, а «быть – значит казаться, слыть, иметь и т.п.».

Вовлеченность в жизнь коллектива, составлявшего среду обитания людей во всех аспектах их бытия, их циркумстанцию, воспользуемся выражением японского философа Т. Имамачи, была уничтожена, советские коллективы – разрушены. Коллективность приобрела новые формы – в духе неомеханицизма. Напомню об отличии его от традиционного механицизма: в неомеханицизме говорится не о человеке как о машине, а о машине как человеке, субъекте; машина ставится «вровень» с человеком так, что дальнейший «выбор» субъекта, поставщика целей между человеком и машиной с искусственным интеллектом осуществляется в сфере «Технологии», чем утверждается смерть человека как поставщика целей, субъекта, следовательно, смерть гуманизма; «технология» заменяет неисчерпаемую реальность, человек не признается уже целью и высшим продуктом развития объективной реальности истории, представленной историей природы и общества.

По ее поводу говорят так, как софист Горгий, вначале занимавшийся натурфилософией, но ставший скептиком в результате знакомства с учением элеатов; он стал писать о Природе как 1) о несуществующем, 2) если и существующем, то не могущем быть познанным или, на худой конец, 3) о чем невозможно информировать других, о чем нельзя сообщить другим, т.е. в духе современного постмодернизма, отрицающего и объективную реальность, и истину. Небезынтересно заметить: дискуссионным признается до сих пор вопрос о том, действительно ли Горгий мыслил таким образом или он лишь использовал данные положения в качестве исходного пункта риторических упражнений, с помощью которых он, быть может, п(д)оказывал, что риторика может убедить людей признать самые абсурдные положения и утверждения, опираясь на способ мысли *элейской* «школы» [39, с. 66].

Люди включались в состав «деловых машин-механизмов» социомеханического бытия, к чему и редуцируется коллективизм в ходе пресловутой «прививки» неомеханицизма, оборачивающейся разрушением традиционного социального коллективизма, следовательно, уничтожением контроля «каждого» со стороны социально-коллективного образа жизни, составлявшего основу советского образа жизни, поименованного как «тоталитаризм», с чем связана проведенная приватизация «по Чубайсу». Коллективы как «атомы», далее не разложимые социальные частицы общества, превратились в технологические машины дела, подконтрольные «бизнесу», которые для него суть новые «божества», каким не только бизнесмен, но и «каждый» (!) служит, будучи «поставом» – «каждый» в рамках своих служебных, «технологических» обязанностей.

Люди в «новых коллективах» не образуют собой нечто единое, целое, они в них просто сосуществуют рядом, а отношения между ними опосредуются «деловыми отношениями», т.е. «технологичны»; уместно напомнить, что *собственно* технологические отношения К. Маркс *не* включал в состав *производственных* отношений, имеющих *социальное* содержание. Технологические отношения «сверхчеловечны», «функциональны». Здесь уже не важно, выполняется ли определенная работа с помощью машин, или, наоборот, посредством снабженных искусственным интеллектом машин с использованием людей, утративших социальные интересы в результате «шоковой терапии» времен «перестройки», но приобретших интерес в виде использования в своих интересах условий своей работы в «новом коллективе», без чего люди просто лишаются средств к существованию в качестве живых организмов. Пороки советских социальных отношений надеются преодолеть тем, чтобы технологически *ликвидировать* сами социальные отношения. Важная роль отведена СМИ, подменяющим «общественное бытие», которое в период стихийной истории «определяет сознание», формируя умение видеть реальность «своими глазами». Об этом на Западе стали писать много раньше, чем в современной России. Россия лишь воспользовалась опытом Запада, перенесла его на почву постсоветской России.

Понятно, что это отрицание «эпохи революций» XX века сопровождается регрессом, нисхождением человека, «каждого» в социальном отношении. Поэтому проблема вовсе не сводится только к «низким» зарплатам бюджетников и т.п. Экзистенциально она глубже и острее. Поясню это на фактах. Народный артист России Михаил Кононов, снявшийся более чем в пятидесяти фильмах («Андрей Рублев», «В огне брода нет», «Большая перемена», «Начальник Чукотки» и др.) и умерший практически в нищете в июле 2007 г., с приходом в России «новых времен» «практически перестал сниматься, утверждая, что «настоящий кинематограф, как и любое другое искусство, не может служить только золотому тельцу», что «после того как сыграешь у Андрея Тарковского, соглашаться на роли в картинах, которые варганятся за месяц с целью украсть денег, значит перестать уважать себя. Как я после этого смогу смотреться в зеркало и здороваться с близкими?». «Еще непримиримее Кононов относился к

приглашениям заработать, «засветившись» в рекламе» [1, с. 9]. В рекламе технологический, виртуальный проект, за который отвечают «новые русские» и «новые лидеры» и в котором вынуждены жить как желающие, так и их оппоненты, выступает, так сказать, вообще в чистом виде: он есть реально существующая «абстракция» технологического образа жизни «новых времен».

России требуется преодолеть нисходящую ветвь эволюции, выбрать восходящую, чтобы соответствующим образом заработали общие социологические законы. Как говорилось, «новые лидеры» истории оказываются даже более детерминированными в своей деятельности по проектированию истории, чем лидеры истории в период прошлой истории, когда она имела не технологический, а естественноисторический характер, который описывал К. Маркс, когда писал о законах стихийной эволюции. «Они сами управляются тем рулем истории, с помощью которого они управляют историей, в гораздо большей степени, чем их предшественники» [16, с. 217].

Если бы во власти «новых лидеров» было исключить преступность, нищету, инфляцию, безработицу, коррупцию и иные язвы антигуманизма и антикультуры, они сделали бы это. Однако они не в силах сделать это. Приобретая власть над одними явлениями, «новые лидеры» порождают другие, неподвластные им явления; творцы «новой истории» настойчиво «канализируют» ее поток, загоняя его в ограниченное и predetermined искусственное русло – в отличие от стихийности предшествующей истории, готовой течь то в одну, то в другую сторону, – чтобы исключить/отсечь неподконтрольные ответвления стихийной истории от проектируемого ими основного потока.

Правительство в России имеет технологический характер в том смысле, что оно следит за тем, чтобы отсечь социальные отношения между «новыми русскими» и остальными жителями, исключив борьбу последних против первых¹³, ограничив их взаимоотношения социомеханическим бытием. Это означает, что проблемы социальных отношений в обществе не решаются так, как хотелось бы всем его участникам как социальным существам, но, по преимуществу, с точки зрения тех «новых русских», для обслуживания интересов которых и создано соответствующее социомеханическое бытие. За этим и следят «новые лидеры», прислуживая ему, чтобы оно не было уничтожено «злоумышленником», не проявляющим «толерантности».

Немаловажная роль здесь принадлежит «информационной войне», объектом которой выступают «люди и их мировоззрение». Такую политику именуют «политикой мягкой силы». Она проводится как внутренняя и как внешняя, преследуя цель создания привлекательного имиджа жизни людей в стране с вложением огромных средств и с привлечением военных специалистов¹⁴. В комментариях от «АиФ» к цитируемой статье А. Коптев обращает внимание на несоответствия между реальным состоянием «по демократии» и создаваемым

¹³ Например, жители страны отсекаются от участия в решении проблемы признания/непризнания итогов приватизации путем референдума и т.п. Президент исключает такую возможность, считая это исключительно своей прерогативой.

¹⁴ См.: «Вы еще не любите Россию? Тогда – мы идем к вам...»//Аргументы и факты. 2008. № 6. С. 4.

имиджем¹⁵. Понятно, что для этого требуется соответствующая информационная система. Она устраивается так, чтобы приглушить умение людей у-видеть реальность своими глазами и в соответствии со своими интересами. На помощь приходят СМИ со своим сверхлогическим, технологическим «мышлением», в котором утратило значение понятие истины как соответствия реальности: СМИ ее заменяют, (пред)определяя (сверх)сознание людей. Здесь не «спрос определяет предложение», как было в период стихийной истории, но «предложение [исходящее от СМИ, «новых лидеров» и стоящих за ними «новых русских»] определяет спрос».

Это отражается даже на качественном положении науки, ее переходом от исключительно познавательного когнитивного статуса, когда высшей целью науки признавалось описание (дескрипция), объяснение и соответствующее им предсказание поведения познаваемого предмета, действительности, взятой только в форме объекта науки, а познания – как познания этого объекта, к новому, активистскому, технологическому статусу науки. Наука стала причастной к выработке нового, активистского типа мироотношения, она встраивается в новый контекст. На место ошибок и заблуждений прежнего познавательного типа приходят новые, более глубокие и изощренные, которые опаснее даже старых преступлений, если под преступлением понимать высшую степень объективизма. Ведь человек в объектах выделяет лишь отдельные черты, причем с определенной целью, которая задается теперь технологией, что приводит к накоплению *односторонностей* и *тенденциозностей*, игнорирующих *неисчерпаемость* объектов. Эти особенности крайнего субъективизма, с натуралистической, можно сказать, точностью и наивностью, описаны философами позитивистами XX в. и постмодернистами конца XX и начала XXI вв.

В советский период в философии много говорилось о научном мировоззрении, которое укоренялось в науке как высшей форме познания и гносеологическом базисе мировоззрения. Теперь же мы имеем дело с мировоззренческой наукой нового типа. Речь не о мировоззрении, гносеологической базой которого является *научное* знание о мире объектов. Напротив, в этом отношении мировоззрение становится «всеядным», далеко уходя от категории истины в сторону лжи и заблуждения, обращаясь даже к религиозным симулякрам. Речь о науке, которая подвергается переориентации «в свою противоположность», утрачивая *созерцательный* характер, поскольку она встраивается (ее встраивают) в активистский тип мироотношения и в новое, социомеханическое бытие. Этому соответствует языковое оборачивание выражения «научное мировоззрение» в «мировоззренческую науку»¹⁶. Такое «языковое оборачивание», во-первых, задает новую сферу мышления и его объектов как они есть и какими они должны быть, во-вторых, предопределяет

¹⁵ Он пишет, что американская организация «Фридом хаус» (конечно, ее тоже трудно *заподозрить в объективности* – М.П.) ставит Россию вровень с Афганистаном, Эфиопией, Египтом и Чадом.

¹⁶ Сравните с другими языковыми оборачиваниями: «мудрость сильного (силы)», но «сила мудрого (мудрости)», «философия нищеты» и «нищета философии». Далее придумывайте сами, ведь сознание не только отражает мир, но и творит его.

процесс перехода мышления от созерцания того, «что есть», к тому, что «должно быть» создано и «предложено» как нечто эффективное, технологическое, а не эпистемическое.

Именно такое «предложение» отныне станет определять «спрос», а не наоборот, не «спрос» – как продукт естественноисторического процесса истории, в которой так или иначе субъектные качества проявляли все слои населения, – определяет предложение, как было в прежней стихийной истории. На стадии когнитивной созерцательности казалось, что наука нейтральна к мировоззрению, к тому или иному типу человекомирного соотношения, доминирующему в человеческой культуре (деятельности и ее продуктах). Мировоззренческое укоренение науки, а без него не обойтись при смене типа мироотношения, привело к пониманию того, что когнитивная созерцательность, казавшаяся сущностью науки вообще, есть выражение *лишь* одного мировоззренческого типа человеческой культуры, соответствуя идеалу древних – так называемому созерцательному образу жизни. Сегодня, понятно, динамика науки разворачивается в пространстве между указанными полюсами, ограничивающими в мышлении пространство изменений, но с учетом сдвига к полюсу активизма и технологии, прикладной науки. Это делает проектируемую историю людей предопределенной, но не покоренной субъективным выбором/произволом, как не была покорена стихийная история.

Обычно считается, что информационная система «свободна», а ее задача – работа с информацией в соответствии со спросом на нее. Но информацию собирают, обрабатывают, потребляют и распределяют люди, а они занимают в обществе вполне определенное положение, выполняют определенные функции, имеют определенные интересы. И весь этот информационный процесс «встроен» в определенную «систему» политики государства, в котором «предложение определяет спрос». Потому не все, что говорят и делают все люди, попадает в информационную систему; то, что попадает, не всегда имеет вид, какой хотелось бы иметь субъекту и объекту информации. Таков современный рынок вообще, предполагающий существование гигантского механизма, распоряжающегося всем, что относится к информации. *Механизм* властвует над умами и чувствами людей. Он вышел из-под контроля тех, кто формально считается его хозяевами и которые оказываются «на службе» у этого нового «божества»: ведь все они, вплоть до верхних этажей – СМИ, «новых лидеров» и стоящих за ними «новых русских», имеют все блага, прислуживая Ему. Они есть его, говоря вместе с М. Хайдеггером, «постав».

Они отбираются и формируются в соответствии с теми требованиями, какие предъявляются к Нему как Механизму, Машине самосохранения сотворенной Исторической Реальности, пришедшей на смену стихийной истории и истории Советского Союза. Соответствующее «преобразование» встроено в технические аспекты инструкции по обработке информации, содержащие указания цели и правил этой обработки. Если тот или иной работник, например, в СМИ, каждый на своем месте, нарушит эти цели и правила, то он будет наказан и даже уволен как профессионально *непригодный*. Важную роль в подобном «преобразовании»

играет «конкурс» при приеме на работу и «испытательный срок», в течение которого работник должен привести свое внутреннее состояние в соответствие с внешним поведением, пройти через своеобразную микрошоковую терапию.

Если в советские времена люди думали одно, а говорили другое, то в наступившие времена люди утрачивают способность даже на это «двоемыслие» (на работе одно, «официальное», другое – «на кухне») как выражение *социальности* мышления. Она вытесняется *плюрализмом* технологических функций «деловой машины», дающей людям средства к физическому существованию при их выполнении «должным образом», в роли «частей» этого «божественного механизма». И в силу жизненной, следовательно, органической необходимости иметь средства люди сами делают с собой то, что, «по определению», должна делать с ними «шоковая терапия». Даже тот остаток гуманизма, который еще можно заподозрить в двоемыслии времен Советского Союза, исключен этим базисом технологического, социомеханического существования.

«Вследствие уподобления всей жизнедеятельности работе машины общество превращается в одну большую машину, организующую всю жизнь людей. Бюрократия Египта, Римской империи – лишь подступы к современному государству с его разветвленным чиновничьим аппаратом. Все, что задумано для осуществления какой-либо деятельности, должно быть... связанным внешними правилами» [43, с. 138]. Если машина нуждается в ремонте, ее ремонтируют, чтобы исправить ее функционирование, если она не поддается ремонту, ее отправляют на слом. Человек, «каждый», должен *сломаться*, чтобы стать как машина – частью «социомеханизма». Иначе он будет отторгнут технологией как нашей новой средой обитания. В том, что касается социальных отношений, общение людей становится отвлеченным, как если бы речь шла о чужих внутренних мирах.

Поэтому сторонник познавательно-созерцательной науки назвал бы такую информационную систему дезинформационной, хотя не существует инструкций, прямо формулирующих правила дезинформации. Соответствующие черты «встроены» в технические аспекты инструкции по обработке информации, содержащие указания цели и правил этой обработки. Например, такая система не может существовать без того, чтобы не утверждать принцип равных возможностей. Этот принцип не означает, что все люди начинают жизнь с некоего нулевого отсчета, подобно бегунам на старте. Принцип утверждает, что все имеют равное право использовать преимущества своего положения (уже во времена перестройки) и рождения. Если воспользоваться метафорой стадиона, то получается, что свой бег люди начинают из разных мест; бегут по различным дорогам, одни – по ровным и облагороженным, другим достаются ухабы, выбоины; люди бегут в разных направлениях и т.д., что позволяет утверждать действие такого принципа всегда и в любом обществе. В таком случае его можно распространить даже на «детей королей и детей рабов» [15, с. 64].

Подобные принципы имеют характер формальной правильности, но они лишены реального содержания, и это говорит об их *софистическом* характере.

Софистически бессодержателен, например, «категорический императив» религии, провозглашающей как норму: «Не желай другому того, чего не желаешь себе сам»¹⁷. Он имеет реальное содержание лишь в тех пределах, в каких люди – как социальные существа – имеют одинаковые, общие, объединяющие их интересы и желания. Но уже Л. Фейербах заметил, что в хижинах думают совершенно иначе, чем во дворцах. На самом деле «в хижинах и во дворцах» не только думают «по-разному». На самом деле их обитатели «по-разному» пьют, едят, спят, любят, болеют и т.д. и т.п. Поскольку же между ними нет, быть может, ничего общего, постольку это свидетельствует о софистике религии и ее «категорического императива», работающего на «форму», обслуживающего «механизм» бытия человека, обслуживающего Его, этот Механизм, как новое «божество». «Поэтому тот, кто раньше сам был субстанцией целого и его смыслом, – человек теперь становится средством. Видимость человечности допускается, даже требуется, на словах она даже объявляется главным, но как только цель этого требует, ее самым решительным образом отодвигают на второй план» [43, с. 138]. Например, ни для кого не секрет, что в современном бизнесе вряд ли далеко продвинешься, если будешь соблюдать нормы нравственности, в чем наивно признаются бизнесмены.

Люди вторглись в *механизм* социальной эволюции человечества. И это вторжение произошло и происходит в условиях сохраняющейся борьбы враждующих социальных сил. Поэтому *механизм* оказывается нередко *перекошенным* в сторону, в пользу одних, «победивших», и во вред другим, «побежденным», *не считаясь* с последствиями в будущем. Следовательно, то, что эволюция направляется по нисходящей ветви, имеет свои социальные причины и корни – классовые, этнические, религиозные и т.п. Поляризация социальных сил происходит на современной стадии человеческого существования при выборе между восходящей и нисходящей ветвями эволюции, между прогрессом и регрессом, культурой и антикультурой, гуманизмом и антигуманизмом. Видимо, человечество до сих пор не осмыслило и не учло в должной мере гуманистических уроков истории XX столетия, сути и результатов происшедших событий, связанных с обеими мировыми войнами, как и последующие события конца XX и начала XXI века.

Стоит вспомнить слова А. Камю из его Нобелевской речи 10.12.1957 г. о том, какой мир получило в наследство тогдашнее поколение людей на Земле: **«Это поколение, получившее в наследство изуродованную историю – смесь разгромленных революций, обезумевшей техники, умерших богов и выдохшихся идеологий, где нынешние правители, уже не умея убеждать, способны все разрушить, где разум опустил до прислуживания ненависти и угнетению...»**. Наша страна в то время отгородилась от всего этого так называемым «железным занавесом». Вместе с падением этого «занавеса» (его падение, как правило, оценивается сегодня однозначно положительно, хотя, согласно диалектике, все в мире противоречиво), т.е. вместе с радикальными

¹⁷ Сравните с исходным тезисом софизма «Рогатый» («То, что ты не (по)терял, ты имеешь»), реальная содержательность в котором возникает только *при условии, что* «рога» «Ты» имел изначально, а если нет, то это рассуждение превращается в обман недалекого «Ты».

изменениями в 1985-1993 гг., к нам пришли отмеченные А. Камю «прелести» и мы оказались живущими в мире, возвратившем нас во времена *после* Второй мировой войны. Советский «мавр сделал свое дело» и стал не нужным¹⁸. Дело «советского мавра» – это «дело», о котором писал В.И. Ленин. Чтобы преодолеть основной недостаток царской России, ведущие социальные силы которой не выполня(и)ли своей исторической «миссии», как их выполня(и)ли аналогичные социальные силы западноевропейских государств, В.И. Ленин поставил задачу завоевания диктатуры пролетариата для того, чтобы под его водительством осуществить «экономический и технологический поворот» и на этой основе перестроить всю жизнь людей.

Сказанное подтверждается многочисленными фактами на постсоветском пространстве, фактами нашей современной жизни, происходящими в Прибалтике, в Украине и т.д., включая Россию, о которых постоянно сообщают СМИ. Они нуждаются во внимании и осмыслении. Речь идет о просматривающейся тенденции пересмотра итогов Второй мировой войны. Стремления этого рода стали почти повсеместными и постоянными. Они происходят не только на постсоветском пространстве, но выходят и за пределы всего западного мира, свидетельствуя, что все мы живем в кризисных условиях пересмотра итогов Второй мировой войны и, видимо, характера и итогов развития страны и мира всего XX века, борьбы «левых» и «правых»; в России – «красных» и «белых»; в пользу «правых» и «белых», а не «левых» и «красных» как было в Советской России.

Более того современная ситуация возвращает нас во времена революций 1917 года, во времена Первой мировой войны и Гражданской войны в России. Именно этот масштабный пересмотр событий начала и середины XX столетия в стране и в мире становится *отправной точкой* современной истории, в которую *встраивается «новая Россия»*. Так, СМИ постоянно сообщают о фактах переоценки деятельности фашистов и коммунистов в Прибалтике, в Польше, в Украине и т.д. Их стремятся «поменять местами». Известны события вокруг памятника погибшим в Прибалтике советским солдатам, которых теперь часто называют не освободителями, а оккупантами, тогда как воевавших на стороне фашистов официальные власти признают и чествуют как национальных героев. В Украине предпринимаются шаги сделать то же самое в отношении Петлюры и Бендеры. Факты того же рода происходят и в современной России. Например, можно упомянуть попытки переоценить жизнь и деятельность воевавшего в гражданской войне против Советской России казачьего генерала П. Краснова, несмотря даже на его «деятельность» в составе войск фашистской Германии, лидеры которой были осуждены за преступления против человечности. Как известно, генерал Краснов вполне сознательно принял участие в этих *преступлениях* «против человечности», будучи ярким противником коммунистов, пришедших к власти в своей стране, против которой он поднял мятеж в начале прошлого столетия и стал одним из творцов Гражданской войны в России.

¹⁸ Напрашивается аналогия с историей с Е. Примаковым, назначенным «на время X» премьер-министром, чтобы *спасти ситуацию*.

Гражданская война, как и предвидел Г.В. Плеханов, породила страх перед коммунизмом на Западе, побудив его к «мутации» в посткоммунистическую цивилизацию, по Е. Гайдару, или в «вонюче-поствонючую эпоху», как назвал ее А.А. Зиновьев. Гражданская война и победа большевиков, при наличии жизненного пространства за пределами СССР, позволяла им выдворить противников за пределы страны. Видимо, В.И. Ленин в качестве лидера страны делал это достаточно осознанно. Запад не имел возможности сделать того же по отношению к фашистам ни в ходе, ни после второй мировой войны. Он был *вынужден* «мутировать», выбрав и вобрав в себя социалистическое начало, например, в виде социального государства, но подчинив его «матрице» капитализма, видоизменив его сущность и название.

Нельзя забывать, что после войны США пригласили к сотрудничеству специалистов из бывших фашистов, развернули борьбу против коммунизма, против СССР, приняли активнейшее участие в его устранении, усилив натиск накануне и в ходе «перестройки», внесли свой вклад в ее результаты, когда в 80-х гг. цены на углеводороды «в момент» «упали в два раза»; это было умело инспирировано ими. По распространенной версии, ЦРУ договорилось об этом с королевской семьей Саудовской Аравии – одним из основных поставщиков нефти. Американцы убедили арабов, что вторжение СССР в Афганистан – начало крупномасштабного похода на Восток. «Они предложили шейхам поставку современного оружия в обмен на снижение цен за баррель. И те согласились. Для СССР, который в тот момент затеял ряд строек века и особенно остро нуждался в средствах, это стало ударом под дых. Параллельно случилась чернобыльская катастрофа, ликвидация которой во всех смыслах обошлась очень дорого» [3, с. 16].

Можно согласиться с А.А. Зиновьевым, указывающим на смену объекта при анализе и описании исторической реальности, что объективный процесс глобализации, – являющийся онтологическим основанием возможности реализации гуманистических ценностей, без чего гуманизм превратился бы в благое, но чисто субъективное, а потому не реализуемое утопическое пожелание, – сегодня пытаются «оседлать» в своих корыстных интересах США, навязывая всему миру *Rax Americana* и т.п. «новые порядки» жизни. А.А. Зиновьев связывает это «уклонение» с возникновением виртуального «сверхобщества». Сторонники виртуалистики настаивают на возникновении существующей актуально, т.е. только «здесь и теперь» (и пока активна порождающая реальность) виртуальной реальности, внешней и надстраивающейся над порождающей ее «константной», с которой виртуальная реальность взаимодействует. В виртуальной реальности существует «свое» время, пространство и «свои» законы существования. Для человека, в ней находящегося, нет внеположного ей прошлого и будущего. Виртуальная реальность может взаимодействовать со всеми другими реальностями, включая и порождающую ее «константную» реальность;

примечательно, что взаимодействует она как онтологически независимая реальность¹⁹.

Н.А. Носов, разработавший виртуальный подход, основанный на признании такой реальности, подчеркивает, что «виртуальность» в виртуалистике противопоставляется не субстанциальности²⁰, а «константности», причем, что принципиально важно, онтологический статус категорий «виртуальный» и «константный» признается (со)относительным. Это значит, что виртуальная реальность может породить виртуальную реальность следующего уровня, выступив, застыв относительно нее константной реальностью. «В обратную сторону» виртуальная реальность может «умереть» (и воскреснуть, возродиться, вновь родиться, ожить) в своей константной реальности, т.е. свернувшись в элемент «своей» константной реальности, которая имеет статус виртуальной по отношению к «своей» константной реальности (тем более, что онтологически нет ограничений на количество уровней иерархии реальности).

Можно утверждать, например, что появление Советской России было связано с выделением из всего общества «трудящихся», которым передавалась власть, что превращало их и новое сообщество в реальность нового типа; в свою очередь, из массы трудящихся возникла большевистская партия, отношение которой к «трудящимся» было аналогичным отношению «трудящихся» ко всему «народонаселению». Наконец, нужно учесть и аналогичное положение между партией и ее вождями. С учетом этой полионтичности реальности в истории требуется конкретизация понимания субъективного и объективного, как и взаимоотношения между ними. Обычное противопоставление «субъективного» и «объективного» недостаточно или исторически устаревает. Согласно обычному понимаю, субъективное есть нечто такое, что есть результат воли и произвола людей, что не подвержено действию объективных законов. Объективное – то, что

¹⁹ Для прояснения могут быть использованы и представления о симуляции и симулякрах, которые выводят «по ту сторону» бытия, так сказать, в «открытое» и похожее на полионтичное «существование», где появляется возможность говорить о виртуальной реальности технологизации в духе неомеханицизма. Процесс симуляции Ж. Бодрийяр интерпретирует как «порождение, при помощи моделей, реального без истока и реальности», как «гиперреальное». Если выход к симуляции интерпретировать как проникновение человека «в» механизм социальной эволюции, ради воздействия на нее, для *управления* реальностью, то симулятивно реальное «более реально, чем само реальное», оно – «операционально», т.е. «технологично» и не имеет иной формы бытия. Термин «симулякр» восходит к «копии копии...» Платона, утрачивающей характер «*иметь отношение*» к бытию, при наличии которого она могла (или не могла) бы его отражать, как это делают собственно «копия» или «образ». Симулякр тогда означает, согласно Джеймисону, «точную копию, оригинал которой никогда не существовал», что говорит о суверенности такого техно(гено)логического существования. При интерпретации этого *неомеханицизма* можно вспомнить Клоссовски: «мы вынуждены» «раскрыть понятия по ту сторону их самих». Согласно Клоссовски, «симулякр совсем не псевдопонятие: последнее еще могло бы стать точкой опоры, поскольку может быть изобличено как ложное», симулякр предполагает «сообщничество, мотивы которого не только не поддаются определению, но и не пытаются самоопределяться», «симулякр пробуждает в том, кто испытывает его, особое движение, которое того и гляди исчезнет», а человек, когда он «выговаривает симулякр», «избавляется от себя как от субъекта, обращающегося к другим субъектам» (Можейко М.А. Симулякр//Постмодернизм. Энциклопедия. – Мн., 2001. – С. 727-729).

²⁰ Что выводило бы к основному вопросу философии, следовательно, к противоположности материализма и идеализма.

не зависит от воли и сознания людей, происходит в силу закономерностей. Но в истории действуют люди как сознательные существа, и объективные законы есть законы их сознательной деятельности. В соответствии с ними происходят множества сознательных и волевых поступков людей, их объединений. Так, для В.И. Ленина как вождя большевиков и всех трудящихся объективным фактором истории была, прежде всего, совокупность сознательных и волевых действий трудящихся, других социальных объединений и «выраставших» из них партий, историю которых он взялся направлять. В своих субъективных действиях люди, учитывал В.И. Ленин, не только подвержены действию той же массы объективных социальных законов, но и руководствуются сознанием, определяемым *не только этими законами*, что открывает возможности для управления и направления событий в определенное русло. Причем, как вождь пролетариата, он считал действия трудящихся, включая в них и крестьян, более объективными, более подверженными действию объективных законов, чем иных классов, что заставляло его ориентироваться в первую очередь при выстраивании курса партии на данное обстоятельство.

Лидеры белогвардейцев, стремившихся *силой* вернуть «трудящихся» к прежним порядкам, судя по Гражданской войне, считали мысли и дела трудящихся *не обусловленными* объективными социальными законами, но *выражением их воли и произвола*. Кстати, это заметит всякий читатель работ А.И. Солженицына, описывающего революционные события в России: он игнорирует объективную тяжесть положения трудящихся. При чтении работ А.И. Солженицына возникает впечатление, что люди то ли играют в какие-то игры, то ли «с жиру бесятся», но вовсе действуют не потому, что оказались на черте сошедшихся для них крайностей «быть» или вообще уже «не быть»²¹, в «пограничной ситуации» на грани смерти, небытия, уничтожения личности, когда и где в полную меру, если верить произведениям Ф.М. Достоевского, человек выходит из «своей» окружающей среды на простор «бытия» в целом, во всей его неисчерпаемости, где эта неисчерпаемость сходится с исчерпанием жизненных ресурсов, предоставляемых «окружающей средой». Тогда по-настоящему бытию людей угрожает небытие, тогда приходится делать выбор между прогрессом и регрессом, между восходящей и нисходящей ветвями эволюции, тогда онтологические проблемы бытия непосредственно сходятся и расходятся, совмещаются и разделяются, сталкиваясь с экзистенциальными проблемами гуманизма. Поэтому, читая А.И. Солженицына, я всегда испытывал острое чувство исторической неправды его произведений о революции в этом аспекте. Возникало чувство того, что им, как и лидерами белогвардейцев, наследником которых он выступает, – и таких или иных наследников в современной России много, – было *утеряно* различие субъективных и объективных факторов, неясны *критерии* такого различения.

Представляется ошибочным и утверждение А.А. Зиновьева, «что различие субъективных и объективных факторов является» только

²¹ Ясно, что в той же исторической ситуации в аналогичном состоянии оказывались их противники, для которых «быть» означало сохранить свой социальный статус «господ».

«относительным», что оно «в большинстве случаев вообще потеряло смысл» [17, с. 275]. Такое утверждение о потере смысла есть продукт абсолютизации *полионтичности* реальности. Верно указывая на нарастание относительности противоположности субъективности и объективности в условиях полионтичной реальности, А.А. Зиновьев игнорирует то положение диалектики, согласно которому в отличие от субъективизма (скептицизма, софистики и т.п.) диалектика признает также относительным, релятивным само различие между относительным и абсолютным. Для нее в относительном есть абсолютное, тогда как для субъективизма и софистики относительное только относительно, исключает абсолютное; концепция полионтичной реальности не позволяет говорить уже о бытии в целом, которому только и соразмерен, по учению самых первых мыслителей, человек как универсальное существо, в отличие от животного, живущего в той или иной экологической нише. Человека пытаются заключить в темницу той или иной виртуальной реальности или всей их совокупности как в тюрьму, узилище. Получается в итоге, что есть полионтичная реальность, а бытия в целом во всей его неисчерпаемости нет. С философской точки зрения, последнее абсолютно, первая(ые) – относительна(ы).

Аналогичным образом А.А. Зиновьев рассматривает проблему стихийности и сознательности: «Стихийным считается то, что никем не создается, не планируется заранее, происходит помимо воли и желания. Сознательным и преднамеренным считается то, что планируется заранее и делается в соответствии с планами. Теперь история не происходит по своему капризу, стихийно. Она теперь делается сознательно, можно сказать – по заказу сильных мира сего. Это не субъективный идеализм. Это объективная реальность» [17, с. 275]. Если все так просто, упрощено, то вряд ли возможно и мыслимо преодоление нисходящей ветви эволюции, к чему, как известно, призывает А.А. Зиновьев. Такая «история» для того будет «объективной реальностью» кто признает себя существом лишь «снятым», «в себе ничтожным», как убеждает человека и религия, помещая его внутрь «божественной» реальности, а ее «кусочек», в виде духа, внутрь самого человека, изображая его полем борьбы между богом и дьяволом, в результате которой человек становится *средством*, либо того, либо другого, перестающим быть поставщиком целей, субъектом. Нам этот процесс виртуализации представляется иначе: как процесс гипостазирования идей сильных мира сего и их команд, не представляющий собой, вопреки А.А. Зиновьеву [33, с. 106-135], всего содержания истории. Виртуализация есть видоизменение, трансформирование того, что прежде называлось «отчуждением», продукты которого сегодня, разрастаясь и продолжая нарастать, называют виртуальной реальностью.

Впрочем, об этом же пишет далее сам А.А. Зиновьев, подчеркивая, что теперь в эволюционный процесс вовлекаются гигантские массы людей и гигантские ресурсы, а все субъективные факторы эволюции человечества приобрели большее значение, чем раньше. При этом он не учитывает потенциал собственно восходящей ветви эволюции, который существует, хотя и в «оседланном» представителями нисходящей ветви виде. «Возросла степень запланированности, изученности и осознанности социальных явлений и

поведения людей, возросла степень контроля за ходом процессов и следования планам. Неимоверно усилились средства манипулирования массами людей и коммуникации, а также средства решения проблем большого масштаба» [17, с. 275]. С другой же стороны, «возникли бесчисленные проблемы, которые в принципе не могут быть решены сами по себе, без участия огромных интеллектуальных сил и без использования огромных материальных средств (экологические и демографические проблемы, например). Все это в совокупности дает новое качество в самом характере эволюции человечества» [17, с. 275].

К сожалению, говоря о новом качестве, А.А. Зиновьев скрадывает участие в истории потенциала представителей восходящей ветви эволюции, увлекаясь описанием того, что он присутствует, так сказать, в «снятом» виде, представляется «в себе ничтожным». Будучи подчинен «новым лидерам», командующими представителями нисходящей ветви эволюции, регресса, он, по всем правилам виртуальной реальности, в *их*, – т.е. представителей нисходящей ветви эволюции и заботящихся исключительно об устойчивом развитии этой ветви, – «понятии как для себя сущей идеальности объект положен как в себе *ничтожный*» [8, с. 397]. Значит, тут скрывается возможность, возможный росток *обновления* бытия. Разве *вне* этой реальности как продукте *гипостазирования* идей и замыслов командиров нисходящей ветви эволюции, *в себе и для себя, itself*, они ничтожны? Несомненно нет, и заявляют об этом они сами (например, М. Кононов, С. Говорухин [11, с. 3], А Градский [12, с. 3] и другие).

Если уже во время Советской власти не все достижения делались под ее руководством, хотя это руководство зачисляло все достижения на счет своего мудрого управления во главе с КПСС, то это еще в большей мере нужно сказать о нашем времени, ибо без дел «талантливого и трудолюбивого многолюдья» нынешняя власть не просуществовала бы и нескольких лет. Во многом страна сохранила себя и эволюционирует *не благодаря* новому порядку и руководству «новых лидеров», *но вопреки* им. Достаточно вспомнить пресловутые «зурабовские» реформы в здравоохранении, реформы в образовании. Эти и другие сферы человеческой деятельности существуют во многом благодаря самоотверженности профессионалов, их усилиям, вопреки проводимым реформам. Нынешняя «партия власти», повторяя худшие ошибки КПСС, продолжает записывать на свой счет дела и достижения народа²², а люди не хотят существовать и видеть себя существами «снятыми», «в себе ничтожными».

Относительно конкретного человека, подчеркивает Н.А. Носов, актуально функционируют только две реальности n-ого уровня: одна – константная и одна – виртуальная. Человек при этом может полагать существование обеих реальностей как предельных. Он может полагать и существование лишь одной реальности, считая вторую просто производной от первой. Мыслящие практически субъекты как поставщики целей могут относить себя к разным иерархическим уровням. Ведь только отсутствие или отрицание парадигмы полионтичности приводит к

²² Эта тенденция нарастает вместе с нарастанием и разрастанием вертикали власти со времен В.В. Путина, времен, заимствующих многие технологические приемы и решения периода Советского Союза в обновленном и обновляемом социомеханическом бытии современной России.

стремлению выстраивать единую модель мироздания, в котором *все было бы связано со всем*. Парадокс ситуации Н.А. Носов видит в том, что тот, кто выстраивает такую мировоззренческую модель, отрицающую полионтичность реальности, вынужден выходить из этой модели мира и претендовать на то, чтобы обладать божественным разумом, что противоречит, по его мнению, научной картине мира, поскольку, если бы такой разум существовал, то его тоже надо было бы включить в картину мира, и поэтому возникает необходимость обладать еще более сложным умом, который бы знал законы божественного разума, т.е. разума Творца его сотворившего как разума первого уровня; и так далее до бесконечности.

Представляется, что для религиозного мировоззрения парадокса не возникает. Он «решается» религией, поскольку Бог, разум есть, согласно мировым религиям, начало трансцендентное и творец *всякой* реальности. Парадокс возникает, когда отрицается сверхъестественный, потусторонний, трансцендентный характер Бога, Высшего Разума и возникает желание включить разум, и его носитель, также в мироздание. В связи с этим представляется важным другое, а именно то, что религия обнаружила этот парадокс и давно уже эксплуатирует его в своих целях, впрочем, вступая в противоречие с вероучением о сверхъестественности, потусторонности, трансцендентности Творца. Ведь полагание существования *промежуточных* уровней реальности дает возможность строить «непредельные» модели, не сводящие сущность события к конечным законам природы или божественным законам, что нужно, по мнению Н.А. Носова, при выстраивании теории развивающихся, уникальных объектов и гуманитарных теорий [28, с. 29]. Это, во-первых. Во-вторых, вряд ли здесь *сохраняется*, вопреки Н.А. Носову, понятие «развития», ибо над ним надстраиваются, в строгом соответствии с положениями технологии и виртуалистики, процессы второго, виртуального уровня, которые характеризуются *иной* природой, а именно: началом *творения*. Наконец, нельзя пройти мимо того, что истоком виртуалистики Н.А. Носов называет религиозные вероучения, как представляется, *технологически* помещающие людей в различные слои полионтичной реальности. То, что люди помещаются именно *технологически*, об этом свидетельствуют фактически приводимые и анализируемые Н.А. Носовым варианты вероучений В. Великого, И. Сирина, Н. Кузанского, С. Брабантского, Д. Скота и др. [28, с. 7-53]

Анализ виртуалистики как онтологического подхода, который «не является наукой» и «который может быть использован в любой научной дисциплине» [28, с. 33], позволяет согласиться не с Н.А. Носовым относительно выстраивания теории развивающихся, уникальных объектов и гуманитарных теорий, а с А.А. Зиновьевым, согласно которому появление виртуального «сверхобщества» есть появление *сообщества*, ведущего войну *против социальной эволюции*, когда над государственностью возникает сверхгосударственность, над экономикой – сверхэкономика и т.п. При чем «надстройки» стремятся доминировать над «базисными образованиями» с намерениями подчинить себе сам эволюционный процесс, спроектировать и управлять всем историческим процессом. Об этом же пишет и А.А. Зиновьев, указывая на его финансово-ресурсно-идеологическо–

технологическую (перечень аспектов можно расширить) подоплеку: «Ресурсы, контролируемые сверхбогатством, настолько огромны, что позволяют даже эволюционные процессы осуществлять так, как раньше осуществлялись *частичные* (выделено мной – М.П.) операции вроде (технологического – М.П.) строительства аэропортов, кораблей, каналов и т.п.». Манипулирующими человеческой историей субъектами выступают разного рода «олигархические» кланы, захватывающие власть, а «жертвой этой планируемой и управляемой истории становятся целые страны и народы» [18, с. 457].

Сказанное свидетельствует об обострении борьбы «вокруг гуманизма и объективности» в современном мире. Причем очевидно, что мысли и действия противников гуманизма и объективной реальности основывается на отрицании объективности и нравственности, что «началом» безнравственности является само отрицание объективности, ибо безнравственность начинается как раз с отрицания объективности, ибо это открывает дорогу субъективизации и технологизации. Поэтому сторонникам гуманизма следует выступать за *союз* объективного и нравственного подходов – как в мышлении, так и в деятельности.

С учетом этого вернемся к событиям вокруг генерала П. Краснова. Будучи последовательным в своем выборе, он предпочел действовать на стороне фашистов как наиболее радикальных сторонников нисходящей ветви эволюции, тогда как демократический Запад стал *баланси́ровать на границе* нисходящей и восходящей ветвей эволюции, *ставя/подчиняя потенциал восхождения на службу «нисходящих общественных сил»*. Это выражает специфику, характеризует природу западной «демократии», сделалось ее *основным противоречием*. Разумеется, здесь нельзя не указать на *паразитический* характер жизнедеятельности представителей нисходящей ветви эволюции. Они *дотягиваются* до потенциала, характеризующего силы восходящей ветви эволюции, и подчиняют их задачам представителей нисходящей ветви эволюции, сдерживая, благодаря этому, наступление «конца истории» и пролонгируя тренд существования самой нисходящей ветви эволюции.

Впрочем, это достаточно типично для истории как свидетельствует, например, автор концепции осевого времени К. Ясперс, анализируя происхождение современной науки: «Жадность и авантюризм способствовали открытию различных областей земного шара; лишь в более позднее время исследователи стали предпринимать путешествия в чисто научных целях. Миссионерская деятельность церкви помогла понять душу далеких народов и культур, углубиться в их духовную жизнь, в результате чего (но и вопреки чему! – М.П.) проповедники христианства подчас превращались в проповедников китайской или индийской духовной культуры в Европе» [43, с. 106]. Получается, что жадность «участвует в деле достижения по существу неведомой им цели познания», а при «истолковании современного знания следует различать два момента: 1) сознание силы, которое находит свое выражение в технической воле, в покорении вещей (и людей – М.П.), направленное на цели практического созидания; 2) воля к познанию, стремящаяся проникнуть в то, что совершается в природе (и в обществе – М.П.). Исследователь – это человек, выслушивающий

свидетелей (Кант). Чистая воля к познанию существует и без технической цели» [43, с. 106-107], ибо она определяется неисчерпаемым в своей богатстве бытием, которое мыслится и которое мыслит, хотя и в лице человека.

К. Ясперс отрицает «агрессивность» в составе воли к познанию, «исходя хотя бы из взглядов и душевной направленности великих исследователей природы: им свойственно осознание необходимого... И это отнюдь не агрессивность, не воля к власти, а нечто совсем иное представляет собой это стремление к знанию, это свобода знающего, который не слепо, а все видя, страдает, терпит и живет... может полностью постигнуть действительность как подлинный шифр бытия». Другое дело, что «то, что совершает современная наука, может быть неправильно понято и использовано во вред людям», что «воля к власти и разрушению, неисторичная по своему существу и всегда готовая к действию, овладела наукой, принуждая ее к агрессивности в словах, в действиях и в применении своих выводов, – однако таким образом, что наука при этом исчезает» [43, с. 107-108]. То есть она «снимается» и представляется как «в себе ничтожное» в сравнении с этим слоем полионтичной реальности, центром которого выступает «воля к власти», которую религия, как известно, освящает и возводит к Богу.

Подобным же образом К. Ясперс представляет противоречия между логосом и т.е. иррациональным «алогоном», приходя к выводу, что «чисто исследовательское познание составляет в наше время лишь узкую полоску в лабиринте искажений», будучи «знамением нашей эпохи, но в таком облике, в котором она перестает быть наукой» [43, с. 111]. Внедрением *сознательного* использования этого *механизма паразитирования* обернулась «прививка марксизма» к капитализму, о которой писал Е.Т. Гайдар и которую А.А. Зиновьев презрительно охарактеризовал «вонюче-поствонючей эпохой» реагирования капитализма на «марксистские опасности». Если в прошлом, в стихийно-историческом процессе все это происходило *стихийно* – в ходе неприкрытой эксплуатации, то в XX столетии – *сознательно*, в форме *технологически организованного* процесса и «мягкой политики» *цифровизации и компьютеризации*.

В современной России, похоже, заканчивается «вонючая эпоха» страха потерять награбленное олигархами в годы «перестройки» и т.п., когда пришедшие к господству представители нисходящей ветви эволюции приспособят в своих интересах потенциал восходящей ветви эволюции и станут *паразитировать* на нем. Тем более что в наше время возможности по контролированию за ходом истории не становятся меньше, чем в прошлом. Казалось, что чем сложнее и грандиознее социальное объединение, тем менее оно контролируемо, тем больше в нем неконтролируемых событий. Но история свидетельствует об ином, о том, что подобное представление не принимает во внимание прогресса средств сбора, обработки и передачи информации, прогресса средств коммуникации, прогресса средств манипулирования людьми, надзора за ними, пресечения массовых движений и действий, возникновение массовой культуры и ее использование как средства стандартизации жизни и т.п. В результате совокупного действия таких

факторов и возникающего при этом «эффекта целостности», системности степень контролируемости исторического процесса существенно возросла. Так, если в прошлом «исчерпывающие сведения» «давали людям духовное освобождение, то теперь распространение информации обратилось в господство над людьми посредством контролируемых сведений. Воля государства может при современных средствах сообщения (коммуникации – М.П.) охватить самые отдаленные области и в любую минуту заявить о себе в каждом доме» [43, с. 139].

Все это сопряжено с тем, что отрицается и забывается бытие как основа существования мира в целом, что бытие признается лишь как обозначение сиюминутного события, реализуемого в коммуникации [32, с. 201]. Но разве коммуникация произвольна и не зависит ни от каких объективных обстоятельств? Например, от общественных отношений, составляющих содержание категории *общественного, т.е. человекообразного* бытия? Онтологический статус категории бытия под сомнение поставили философы-постмодернисты на Западе. Но теперь это *сомнительное* «достояние» (в кавычках) пришло и в Россию. Иначе говоря, под сомнение поставлено существование объективной основы мира. Не существует необходимости ликвидировать категорию бытия. Необходимо переосмысление категории бытия, необходимо увязать ее с тематикой человеческого существования. Безграничные возможности сопряжены с безграничными опасностями, обусловленными социально, политически, экономически, технологически, идеологически, коммуникационно и т.д. и т.п.

Т.В. Панфилова обоснованно связывает работу над категориальным аппаратом «с учетом содержательной стороны процесса глобализации» в увязке ее именно с «реализацией гуманистической тенденции» [32, с. 208]. «Человечность» не может ограничиваться указанием на *человекообразность* бытия, но призвана выражать *преобладание* гуманистического содержания в действительности, чего мы не наблюдаем в настоящее время, и даже в ближайшем будущем вряд ли оно станет преобладающим, ибо глобальные процессы протекают по отчужденным от людей законам капиталистического производства в их империалистической фазе эволюции, хотя гуманистическая тенденция есть неотъемлемая сторона универсализации общественного производства. Если гуманистическая тенденция не реализует себя, то, хотя человек и не будет уничтожен физически, он «перестанет существовать в качестве самостоятельного субъекта собственных (целей – М.П.) и действий, за которые несет личную ответственность» [32, с. 209].

В лучшем случае можно говорить, что нисходящая ветвь эволюции и ее представители есть «пустоцвет», растущий на живом теле восходящей ветви эволюции, не позволяя претворить собственно восходящую ветвь эволюции *itself*. В худшем – о ее паразитическом характере активного начала, питающегося за счет другого, приносящего ему вред, живущего за его счет так, как живет паразитирующий биологический организм в/на «организме-доноре», быть может, в буквальном смысле поедая его, или в виртуальной реальности социомеханизма, в которой «донор» полагается, признается «паразитом» «как в себе ничтожный», что равнозначно его «поеданию» в социальном смысле, как социального субъекта,

ибо «паразит» видит в нем свое *средство*, используемый в *своих* целях *объект или средство*.

О современных приемах паразитирования в духовной сфере убедительно говорит, например, знаменитый «мессия бунтарского рок-поколения» А. Градский, повествуя о «талантливых мерзавцах», не обязательно актерах «Фабрики звезд», о «воровстве», совмещенном с «красотой», побуждающей на время людей поверить в «ложную истину» «гламурной развлекухи», о телевидении с его «игрой на моральное понижение», которое он смотрит (хотя и не только) как «художник-естествоиспытатель»: «Иногда понимаешь – ну беспредельная гадость, и все же не оторваться». «Мы снова уже как бы в СССР или Российской империи, только поменьше» [12, с. 3], да погаже, победнее, но победнее.

Жизнь «паразита» схожа с жизнью животного, которое не живет в бытии во всей его неисчерпаемости, на что ориентировали человека уже самые первые мыслители античности, но в соответствующей ему, животному, экологической нише «окружающей среды». Вот здесь-то и обнаруживается принципиальное значение различия между концепцией реальности мира, в которой все было бы связано со всем, и концепцией полионтичной реальности, *разрешающей, оправдывающей* «трансгрессию» из бытия и претензию на обладание поистине божественным могуществом и разумом, которые воедино сходятся в хитрости, проявляемой представителями нисходящей ветви эволюции. Сказанное существенно отличает «западную демократию» от восходящей ко временам Советского Союза этимологической интерпретации «демократии» как «власти народа», к чему более привычны до сих пор многие жители в нашей стране, фиксирующие отсутствие такой власти и потому воспринимающие заявления о существовании демократии в ней как ложь, обман и фикцию.

В этом отношении к такой демократии на уровне «местного (само)управления» тяготеет даже А.И. Солженицын. Он, как известно, сформулировал политику «сбережения народа», полагая по своей детской наивности, что интересы всего народа выше интересов отдельных олигархов, олигархических кланов и/или новых бюрократов, а потому вызвал неприязнь в «новой России» и не нашел для себя места в ее социомеханическом бытии, если не считать его критику советского образа жизни, востребованную отечественным истеблишментом.

Противники западной демократии предрекают ее закат, гибель уже «в ближайшие десятилетия». Сторонники же утверждают, что эти «ближайшие десятилетия» могут растянуться на много столетий. Ведь и в Римской империи тенденция к распаду ощущалась даже в самые цветущие ее годы. А на сколько столетий растянулся ее распад? Наверное, там тоже прибегали к использованию потенциала восходящей ветви эволюции, не давая ему стать доминирующим, что и привело в конце концов к закату Древнего Рима. Это позволяет им утверждать, что посткоммунистическая демократия сложилась «надолго и всерьез». В таком контексте возникло понятие «устойчивое развитие», обремененное чертами нисходящей ветви эволюции, апологеты которой

используют *для ее пролонгирования* потенциал восходящей ветви эволюции, надеясь, что именно такое «развитие» окажется все-таки «устойчивым» для нисходящей ветви эволюции. Сказанное проливает свет на природу общественного устройства и постсоветской России, нынешние «новые лидеры» которой пытаются вернуть в жизнь элементы «социализации». Рупором такой «социализации» является, например, «Справедливая Россия», возглавляемая В. Мироновым, «третьим человеком» в государстве, позиционирующим ее как современную социалистическую партию. Несомненно, что она создана по лекалам ведущих кремлевских политтехнологов типа Г. Павловского, продумана в администрации Президента, вписывается в стандарты «западной демократии».

Стремиться «переоценить» действия коммунистов и фашистов, «поменять их местами», о чем часто и почти повсеместно сообщают СМИ, повествуя о событиях на Западе, на постсоветском пространстве, и в самой России, значит *пересмотреть* решения Нюрнбергского суда над фашистами, которые были осуждены *за преступления против человечности*, превратить это в *отправную точку* дальнейшей эволюции мира, в котором преобладает тенденция к глобализации.

Да, не все в мышлении и поступках фашистов было собственно «фашистским», не каждый поступок каждого участника фашистского «движения» стал основанием для обвинений в ходе Нюрнбергского процесса в преступлениях против человечности, как и в деятельности коммунистов далеко не каждый поступок и не каждая мысль соответствовали идеалам гуманизма и человечности. У фашистов, даже их «главарей», были вполне человеческие поступки, не имевшие отношения к фашизму. Это говорит о необходимости нетерпимости, нетолерантности к *преступлениям* против человечности, от кого бы они ни исходили. Но в главном фашисты были и останутся именно фашистами. Так и капиталист остается особым *типом* человека, носителем и выразителем вполне *определенных* общественных отношений и тенденций, хотя ему, как человеку, присущи и иные свойства. Так и в современной, технологизируемой путем цифровизации и компьютеризации истории человечества, где все человеческое существование все более становится не стихийным, а проектируемым и предсказуемым, детерминированным и нормируемым, где технологический порядок все более замещает социальный, где социальное бытие сужается, чтобы дать место социомеханическому бытию, люди ведут себя соответствующим образом, сохраняя в той или иной мере и собственно социально-человеческие качества, поскольку они еще сохраняются, проявляя одни в большей мере, например, на работе, вторые – за ее пределами, в общении с друзьями, членами семьи и т.п. Типичный формалист и бюрократ на работе может оказаться в семье весьма милым человеком.

Нужно отдавать себе отчет в том, что *если бы* в реальной истории фашисты и коммунисты (воевавшие против фашистов в союзе, вместе с демократическими силами Запада) действительно поменялись местами, то, не исключено, что все человечество полностью оказалось бы в нисходящей ветви эволюции, мир устремился бы к «концу истории», о чем сегодня много пишут и говорят, или

даже уже перестал бы существовать, пришел к «концу истории». То же самое следует сказать о реальной исторической ситуации с «левыми» и «правыми», «красными» и «белыми»: историческая правда была, есть и будет на стороне «левых» и «красных», а не на стороне «правых» и «белых».

Переоценка ценностей имеет свои конкретно-исторические границы, *относительна* к реальной истории, которая *онтически* есть *прошлое в прошлом*, а не создается в настоящем, вопреки встречающимся утверждениям, превращающим историю в *измышленную (из мысли)* в то или иное настоящее время *реальность*, якобы полностью производную от настоящего [2, с. 96-159]. В этом состоит *абсолютность* прошедшей истории. Вышеизложенное проливает свет на то, каковым было *истинное* содержание «перестройки» в СССР. В результатах «перестройки» опредмечен процесс, в них кристаллизовавшийся. Она, «перестройка», сама была порождена *этими* процессами, *внутри и вне* страны, и в то же время стала *внутренним детерминирующим фактором* радикальных изменений в нашей стране, исчезновения СССР, хотя проходила она под лозунгами «Больше социализма!», скрывавшими ее *истинное* содержание, внутренне присущую ей «*точку восстановления*». «Перестройка» имела целью выбрать *новую* «точку восстановления страны». К сожалению, *эта* «точка восстановления системы» привела к *трагическому* развитию событий.

«Перестройка» происходила на фоне двух взаимосвязанных и противоположных тенденций: с одной стороны, как было отмечено, тенденции к пересмотру характера развития всего XX столетия, поиска отправной «точки восстановления системы»²³ для дальнейшей эволюции, с другой стороны, остро ощущаемой обществом потребности в выходе за пределы *конфронтации*, «борьбы противоположностей», «гражданской войны». Эта потребность имеет тенденцию к универсализации, будучи характерной не только для взаимоотношения между человеком и обществом, но и человека с природой (антропокосмизм). Вторая тенденция была терминирована и раскрыта мной содержательно в виде *коэволюционного* типа мироотношения – одного из компонентов обобщенной модели мироотношения. Он «стучится» как следующая, третья формация, необходимая для решения иначе не решаемых современных проблем человечества, порожденных временем «активизма» человека, который В.Н. Сагатовский именует *антропоцентризмом*. Если активизм технологии ориентирован на полное подчинение всякой природы властным устремлениям

²³ Сравните с «точкой восстановления» на компьютере. Такое сравнение вполне понятно людям, знакомым с работой современных компьютеров, поражаемых вирусами и нуждающихся в восстановлении работоспособности. Согласно злым языкам, сама операционная система Windows представляет собой вирус, с заложенной в нее деградацией. Это представление о «точке восстановления системы» требует рефлексии над собой как явление, способствующее распространению неомеханистических представлений. Во-первых, оно отрицает монистическое или, как его теперь презрительно называют, линейное развитие в пользу *нелинейного*. Точнее было бы говорить о преодолении моноонтичности в пользу полионтичности, только в аспекте эволюции. Во-вторых, «точка восстановления системы» предполагает деградацию системы и имеет целью восстановить ее функционирование. В-третьих, она пролонгирует «эволюцию», придает ей характер «устойчивости», обеспечивает что-то вроде «устойчивого развития».

человека, превращая ее в «постав» М. Хайдеггера, то в коэволюции и человек, и всякая природа «предстают как самоценности, самоцели и как средства друг для друга и для развития той новой целостности, в которой единство станет выше конкурентной борьбы на уничтожение» [37, с. 117].

В основе применения разума в новом, коэволюционном типе мироотношения лежит установка на то, что человек добровольно и ответственно ставит свой разум и свою мощь на служение развивающейся гармонии такого целого, в котором «единство противоположностей», – сменяющее господство «борьбы противоположностей» (как в свое время говорили – *антагонистических противоположностей*), доводимой до победы одной над другой и возможного уничтожения обоих вместе взятых противоположностей, – *взаимно дополняют друг друга*. Как пишет В.Н. Сагатовский, «человек наделен способностью к осознанному идеальному проектированию как основе доопределения бытия, он может (и должен! [чтобы преодолеть нисходящую ветвь эволюции – М.П.]) согласовывать и координировать тенденции всех сторон» внутренне противоречивого «взаимодействия так, чтобы равнодействующая общего развития была направлена в сторону взаимоприемлемого учета интересов тех его участников, у которых преобладает негэнтропийная тенденция» «от хаоса к порядку» [37, с. 117], в чем и состоит *разумность* коэволюционной составляющей и ее доминирования для настоящего времени, которое выдвигает задачу перехода от вторичной к третичной, по К. Марксу, формации. Впрочем, это стремление родилось не сегодня, его поиски просматриваются, например, когда размышляешь над идейным содержанием «Тихого Дона» М.А. Шолохова, демонстрирующего трагедию Григория Мелехова и Аксиньи в условиях конфронтации, «гражданской войны», «борьбы противоположностей», обрекавшей и до сих пор обрекающей людей на безвыходность, несчастье и горе.

Сказанное относится и к нынешнему поколению, пережившему поистине катастрофические события конца XX – начала XXI веков, включая такие события, как исчезновение Югославии в результате военного нападения на нее (со стороны США, вышедших за пределы юрисдикции Совета безопасности ООН, возникшей в результате Второй мировой войны; фактически здесь просматривается пересмотр итогов этой войны), так и развал Советского Союза. В основаниях этих событий можно усмотреть, – имея в виду противостояние всему характеру развития в XX столетии, – продолжение мировых войн и выход к Третьей мировой войне, в специфических формах уже ведущейся, по мнению некоторых исследователей [31], в современной истории теми силами нисходящей ветви эволюции, которые хотят подчинить все мировое развитие своей воле, власти, надеясь надолго устроиться в реальности нисходящей ветви эволюции и оберегая ее от противников.

Оголтелый коэволюции технологизма может быть как коллективистским или тоталитарным, так и индивидуалистическим или либеральным. Первый делает акцент на человечестве, «совокупном» человеке, по отношению к которому отдельные личности или отдельные группы лишаются субъектности и оказываются в состоянии подчиненности соответствующим структурам

(например, идея «чучхе»), второй абсолютизирует, ставя в центр отдельного человека, его свободу и право на господствующее самовыражение и самореализацию в качестве субъекта, отчуждая аналогичные права на субъектность у всех прочих, что просматривается в нашей стране при выстраивании современной «вертикали власти».

Как показал Ф.М. Достоевский, возвеличение Личности в Абсолютный субъект нередко опирается на религиозное мировоззрение, сплавляется с последним, обнаруживающим свою антикультурную и антигуманистическую суть. Если Л. Фейербах как рациональное предложил антропологическое истолкование религии, то Ф.М. Достоевский, напротив, выдвинул религиозное толкование антропоцентризма, выступив против *всех* разновидностей активизма [13, с. 93-178] и того мира, в котором он господствует, заявив о своем неприятии такого мира. Он обнаруживал нерациональность, неразумность активизма, в контексте которого человек просто лишается субъектности, самоценности. Поставив Человека с большой буквы во главу угла, не оставляют места для *просто* человека. «Бытие только тогда и есть, когда ему грозит небытие», полагал Ф.М. Достоевский, раскрывая острые переживания бытия в «пограничной ситуации», изобретенной им для своих мысленных экспериментов – метафизических и экзистенциальных, где сталкивались восходящая и нисходящая ветви эволюции как представители бытия и небытия.

Приведу пример паразитизма в «духовной сфере», данный К. Ясперсом при характеристике эпохи Просвещения. «Неверие, – пишет он, – принято считать следствием просвещения. Именно потому, что люди слишком много знают, читают опасные книги и ежедневно черпают подобные идеи в прессе, они уже ни во что не верят». «Однако этот путь совсем не обязательно должен вести к неверию. Лишь половинчатое и дурно понятое просвещение ведет в ничто...» [43, с. 150]. Но далее К. Ясперс сам уже прилагает усилия приспособить его потенциал для обслуживания библейских «истин», якобы раскрывающих тайны происхождения мира и человека; хотя известна антирелигиозная направленность эпохи Просвещения, противостояния нисходящей и восходящей ветвей эволюции, представленной силами феодального и силами буржуазного сообществ. Антирелигиозная направленность просветителей до сих пор вызывает ненависть апологетов религии. Не случайно в советский период были опубликованы многие произведения просветителей против религии как мракобесия, сеявшего невежественные представления о мире и человеке.

Не отбрасывая самоценности, субъектности, ни человека, ни совокупного человека, нужно разумно, а значит, ответственно подходить к учету самоценности и всех форм бытия, как и бытия в целом, помня о его субстанциальности. Всякий *ответственный* человеческий поступок, всякий *ответственный* акт человеческого мышления, как считали уже первые мыслители, мыслители-досократики, есть акт *вхождения* человека в бытие, а *не* безответственный акт его *подчинения*, такой акт человеческой самореализации, который вполне может вести к появлению в эволюции нисходящей ветви, поскольку такая реализация осуществляется за счет разрушения субъектности других людей и самоценности

вещей, субстанциальности бытия в целом. «Момент истины антропоцентризма мог бы состоять только в одном: ежели ты, человек, считаешь себя самым умным и самым сильным, то будь центром ответственности для той части бытия, которая испытывает твое воздействие, а не центром произвола, насилия и потребительства» [37, с. 116]. В этом заключается подлинный гуманизм человека разумного, в отличие от человека-хищника и разрушителя.

Что касается технологии, то она может быть *встроена* как в восходящую, так и в нисходящую ветви эволюции, поскольку средства служат целям, а цели приобретают смысл только в контексте базовых мировоззренческих установок, следовательно, в контексте того ли иного типа мироотношения. То же следует сказать о всякой человеческой деятельности, о всяком человеческом творчестве, ведущем к появлению нового. Это значит, что современные проблемы ориентируют на поиск оптимальности во взаимоотношении трех основных типов мироотношения, – созерцательного, активистского и коэволюционного, – требуют такого их сочетания, которое бы обеспечивало выбор и поддержание восходящей ветви эволюции бытия и бытия человека, а не «выбраковку» ее заодно с человеком. Постчеловеческая цивилизация – это цивилизация, в которой преобладает нисходящая ветвь эволюции, где правит бал неомеханицизм, исключаящий приоритет гуманизма.

В связи с этим следует сказать о церкви и религии, укреплении их позиций в жизни современной России, о религиозном повороте в философии. Можно приветствовать стремление отечественных академиков РАН задуматься над «политикой» русской православной церкви: есть ли это политика «консолидации» или «развала» страны? [14, с. 4-5] Фактически речь идет о противоположности нисходящей и восходящей ветвей эволюции, Авторы показывают, что РПЦ сделала свой выбор, вливаясь в поток нисхождения и способствуя упрочению такого «русла». «По большому счету вопрос стоит об историческом выборе России. И расклад в данном случае прост и очевиден: либо союз государства и церкви и прощай надолго демократия, гражданский и научный прогресс, либо строгое и честное соблюдение принципов Конституции Российской Федерации как светского государства, легальная жизнь церкви в масштабах данных ей прав и свобод, и – в этом случае – повышение шансов на укрепление демократических основ общества, повышение конкурентоспособности страны в сфере качества жизни, экономики, науки и культуры» [22, с. 3]. Религия вряд ли может быть признана учением о вхождении человека в мир, ее вероучение пытается убедить человека, что он трансцендентен миру бытия. Утверждение этих позиций связано с утверждением в современной России «вертикали власти» «новых лидеров». Налицо сращивание церкви и государства при формальном признании светского характера государства. Церковь «стремительно, на глазах (куда спешат?) превращается в одного из крупнейших собственников, сравнимых с самыми крупными «тузами» отечественной экономики» [30, с. 4].

Дело доходит, например, до реабилитации Президентом Российской Академии Образования печально знаменитой «формулы Уварова», министра, вошедшего в историю нашей страны как душиителя просвещения. «Когда нечто

подобное высказывал с экрана телевизора во время предвыборной кампании Н.С. Михалков (понятно, что он продолжает высказываться в том же духе – М.П.), можно было пожать плечами и пожалеть, что талантливый актер и режиссер говорит глупости, но серьезной опасности для нашей культуры тут не было, потому что власти у него, слава богу, нет, а взгляды его хорошо известны нашему обществу по его последнему, поразительному по соединению антиисторической тенденциозности и художественной беспомощности, ностальгическому фильму. Нельзя, – продолжает известный культуролог М.С. Каган, – без иронии воспринимать и телевизионные демонстрации того, как государственные деятели посещают храмы и ведут себя на богослужениях, потому что всем понятен смысл превращения атеистов советской формации в воцерковленных христиан – такова логика поведения политических деятелей...» [19, с. 21].

Заслуживает внимания присутствие В.В. Путина как Президента страны на малом молебне в январе 2008 г. по случаю освящения Успенского собора Валдайского Иверского монастыря после проведенной в нем реконструкции «с помощью» В.В. Путина, которую патриарх Алексий II назвал «подвигом, а Президент «заявил, что благодарить его не за что, что государство возвращает долги» «церкви» «и всему русскому народу»²⁴. Президент назвал истинных героев: Федеральная дорожная служба построила дорогу и мост, РАО ЕЭС провело электричество, Сбербанк вложил большие средства. Сейчас в монастыре живут 18 монахов. Кругом евроремонт, в окнах – стеклопакеты, в кельях пол с подогревом. Осталось возродить роспись внутри Успенского собора и позолотить купола. В этом прилюдно обещал помочь сам президент» [38, с. 6].

Остается сравнить эти перемены с жизнью многих и многих людей в нашей стране на грани сохраняющейся нищеты, детей-беспризорников и т.п. Государство не возвратило «народу» вклады 1991 года и «не торопится» это сделать, как сделало это в отношении долга иностранных граждан. «Религиозный поворот» находит свое отражение и в философском сообществе появлением попыток разворота философии в сторону религиозной парадигмы (греч. *paradeigma* – пример, образец) как некоего «первообраза» или философской идеи, развертываемой в систему представлений, «ядром» которой выступает религиозный «первообраз». Представители формирующегося сообщества, берущего на вооружение религиозную парадигму, интерпретируют религиозные учения как «философские системы с фиксированной онтологией» [23, с. 14].

Новое сообщество неоднородно, включая разных по степени известности представителей. В качестве примера укажу на метаморфозу, которая произошла с известным отечественным философом М.А. Кисселем, в прошлом – активным и настойчивым противником религиозного «первообраза» [20]. Указанный философский разворот совершила не менее известный философ П.П. Гайденко [6], хотя у нее он обозначился раньше в публикации «Почему проблема бытия так актуальна сегодня?» [7]. Название новой книги П.П. Гайденко «Время.

²⁴ Что касается «народа», то это, мягко говоря, сильно сказано, ибо расходится с реальным положением дел. Точнее сказать, что государство «возвращает долги церкви», отбирая средства у русского народа, понижая уровень жизни «каждого».

Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке» (М., 2006) ориентирует на экспликацию, исследование и освещение процесса развития философских представлений о времени так, как оно происходило во всех «сообществах», направлениях и школах европейских мыслителей с их различными парадигмами. Однако читатель найдет в книге совсем иную картину.

Из всей философии П.П. Гайденко выделяет и исследует ту «линию», которая представляет воспроизведение религиозно-идеалистической философии. Отсутствует натурфилософская досократика, исследование начинается с Платона, мельком и вскользь упоминается старший современник Платона Демокрит. Подобная дистилляция характерна для всего последующего текста. Например, анализ философии Аристотеля не может служить заменой материалистического направления. Он служит лишь мостиком перехода от Платона к Плотину, последующим религиозным мыслителям средневековья, в которых П.П. Гайденко видит единственно приемлемые образцы философствования, что видно по делаемым ею выводам, цитированию близких по духу мыслителей, концентрированно представленных в Заключение. Чтобы быть адекватным, название книги должно было бы содержать указание на это ограничение. Его отсутствие создает видимость, будто автор книги дала всесторонний анализ философии времени в европейской истории культуры и науки.

В итоге скрадывается материалистическая традиция в европейской философии. Более того, в книге приводятся высказывания мыслителей, которые редуцировали материализм к механицизму. Они никак не комментируются и не уточняются. Возникает впечатление, что П.П. Гайденко разделяет подобное понимание материализма. Поэтому неудивительно (удивительно!) отсутствие в книге глав, посвященных Гегелю, Марксу и т.п. авторам. Обращусь к главе, посвященной взглядам И. Ньютона. В ней автор не упоминает общераспространенного признания того, что Ньютон понимает пространство и время как некие субстанциальные сущности, предпочитая характеризовать их теологически как «атрибуты божественного бытия» [6, с. 139] и ссылаясь на публикацию материалов из архивов Ньютона в 1962 году, но не приводя убедительных выдержек из них, которые бы подтверждали именно «теологическое осмысление оснований и принципов механики» [6, с. 137] И. Ньютоном в период написания им «Математических начал натуральной философии». Вместо этого она цитирует пояснения к учению Ньютона, которые дают теологически озабоченные А.Р. Халл и В.М. Халл: «Пространство есть эманативный эффект изначально существующей сущности (т.е. Бога), ибо если дана некоторая сущность, то тем самым дано и пространство» [6, с. 138]. При такой интерпретации и силы тяготения нужно понимать в теологическом контексте. Однако Ньютон на этот счет ясно пишет «Гипотез не измышляю» [29, с. 661-662]. Это понятно в свете названия Ньютоном своего труда данного периода творчества как начал *натуральной философии*.

Далее П.П. Гайденко цитирует С. Кларка, полагая, что его взгляды вполне совпадают с Ньютоновыми. На проверку С. Кларк был английским религиозным пастором и духовником английского двора, который стремился к более

последовательному теологическому истолкованию открытых ученым законов, что и побудило его к полемике с Г. Лейбницем, который также не был противником религии, оставляя за собой право более свободной ее интерпретации. «Представление, согласно которому мир является большой машиной, работающей – как часы без помощи часовщика – без содействия Бога, – писал С. Кларк, – есть идея материализма и фатальности и направлена на то, чтобы под предлогом превращения Бога в надмировой разум фактически изгнать из мира провидение и божественное руководство», что приводит к признанию «всемудрой и вечной природы» [24, с. 140-141]. П.П. Гайденко должна была упомянуть, что против этой идентификации материализма и механицизма фактическим противником выступает Г. Лейбниц, с которым полемизирует С. Кларк. Логика тут та, что если есть «механизм», то должен быть и «Механик-Бог», и наоборот. Механицизм здесь возникает вследствие отсутствия идеи мирового развития, что рано или поздно и приводит к данной связке «механизма» и «Механика». Г. Лейбниц в своем первом письме упрекает Ньютона – как мыслящего не диалектически, но теологически и телеологически – именно в механицизме, поскольку Бог представлен им как часовщик, время от времени обязанный заводить свои часы (мир, «машину Бога»), иначе бы они перестали действовать, ибо из них убывает энергия, которую Ему приходится восполнять. В связи с этим Лейбниц высказывает идею, близкую по смыслу к содержанию закона сохранения и превращения энергии. Согласно Лейбницу, в мире «постоянно существует одна и та же сила, энергия, и она переходит от одной части материи к другой, следуя законам природы и прекрасному предустановленному порядку» [24, с. 430].

П.П. Гайденко замалчивает то, что таким образом ослабляется идея трансцендентности Бога, характерная для религии. Как можно видеть в главах, посвященных Фихте и Шеллингу, это ослабление идеи трансцендентности ведет к пантеизму: «Поскольку бог и универсум» «для Шеллинга суть два аспекта одного и того же начала, то вполне естественно, что принцип развития, столь высоко ценимый философом, становится у него ключом к постижению внутренней жизни Божества» [6, с. 219]. П.П. Гайденко признает, что пантеизм ведет к отступлениям от религиозного понимания трансцендентности, потусторонности, сверхъестественности божества (это в онтологическом плане; в эпистемическом аспекте трансцендентность трансформируется в абсолютную непостижимость, непознаваемость бога, которую теология предлагает преодолеть введением идеи откровения) и его творения, противоположного принципу саморазвития мира. Здесь она исходит из фактического признания альтернативности концепции творения мира и концепции саморазвития мира; понятно, что прежде чем обсуждать развитие мира, необходимо признавать его самостоятельное, субстанциальное, независимое от Творца существование.

Первая концепция есть последовательно теологическая, вторая – собственно философская, разрабатывавшаяся представителями немецкой классической философии. Поэтому П.П. Гайденко обостренно критична к философии Фихте, Шеллинга, Гегеля за их пантеизм, отступления от ортодоксальной теологии в сторону пантеизма: в 7-8 главах теологические симпатии автора явно

противоречат мастерски выписанной логике истории философии, приведшей к пантеизму, которую П.П. Гайденко – подлинный мастер, глубокий знаток своего дела – не может игнорировать.

Социальная подоплека религиозного «поворота» прочитывается в Заключении, которое достойно специального анализа. Вряд ли приемлемо противопоставление бытия как основополагающей категории, фундамента философии материализма и «философии процесса», движения, изменения. Автор уходит от характеристики времени как аспекта бытия, так или иначе отражаемого в человеческом сознании, ибо это сразу требовало бы экспликации распрей материалистов и идеалистов по вопросу об интерпретации бытия и времени как его измерения. Вместо этого на многих страницах книги и появляется альтернатива бытия и становления, движения, изменения.

Известно, что последние категории обозначают в философии способ существования бытия, тогда как их противопоставление обрекает на присоединение к релятивистской («феноменологической» или «эмпирической», по словам П.П. Гайденко) концепции процесса либо к концепции неизменности бытия. Такое противопоставление все чаще встречается в литературе и возводится оно к учениям Парменида и Гераклита, хотя последнего трудно назвать релятивистом в силу присущего ему диалектического подхода. Гераклит не был релятивистом – в отличие от Кратила, часто и справедливо называемого учителем Платона. Диалектическая же традиция в истории философии состояла в преодолении такого противопоставления, в воссоединении устойчивости и изменчивости в единство противоположностей, воспроизводящих процессуальность бытия. В книге П.П. Гайденко эта тенденция замалчивается. Растаскивание же этих противоположностей приводит к возрождению метафизики не только и даже не столько в аристотелевском смысле метафизики, т.е. первой философии (основ всего и вся), но в гегелевском смысле антидиалектической онтологии.

Вместо бытия П.П. Гайденко предлагает философии исходить из богавечности, сохраняя описанное противопоставление бытия и становления. Это объясняет особенности трактовки вечности как синонима бога, подвижным образом которого выступает время, на чем настаивал Платон, предложив «метафизическое обоснование понятия времени, сопоставив его с вневременной вечностью» [6, с. 25]. Это выводит время в область кажимости. П.П. Гайденко ополчается на иные толкования времени и его «прообраза», стремясь удалить из сознания читателя «настоящее», признав за настоящее, подлинное, истинное [6, с. 416-417] именно бога. Тем самым налицо софистическая подмена одного смысла термина другими, чтобы обнаружить во «временном сейчас» сакральное, «вечное сейчас» [6, с. 416], т.е. *божественное*. Утрата сферы сакрального, подлинной религиозности, утверждает автор, ведет современного человека к поискам ложного, утопического смысла бытия, в частности, устремляет его в будущее, к новому [6, с. 418]. П.П. Гайденко порочит новое, изымая из него устремленность к совершенствованию бытия, отрицая правомерность видеть в настоящем хотя бы

элементы жалкого, пустого, ничтожного, несостоятельного, что требовало бы этого совершенствования.

Выступая против «философии процесса», П.П. Гайденко цитирует Г. Зедльмайра, присоединяясь к его позиции: «Новое ищется не потому, что старое оказалось нежизненным или неплодотворным, но просто ради самой новизны, новое требуется любой ценой» и добавляет от себя, что эта «устремленность стала сегодня чем-то вроде религии» [6, с. 418-419]. Разве отрицанием нового не утверждается поддержание «устойчивости»? Такой взгляд односторонен, хотя и имеет своих приверженцев. Но он не дает права искать решение проблемы методом «от противного», если мы не желаем получить в результате нечто иное, но столь же несостоятельное. Например, Гегель был уверен, что всякое настоящее содержит то, что обоснованно не устраивает человека, ибо не все в действительности существующее разумно, а потому все то, что есть разумного в голове человека, может и должно быть претворено в действительность. П.П. Гайденко чувствует пантеистическую подоплеку этих размышлений Гегеля, который не был намерен все философское сводить к религии и обращался к бытию, к жизни, не сводя их к чистой кажимости. Для нашего автора это неприемлемо. П.П. Гайденко предлагает сознать «истинное настоящее», ориентируя себя на религиозную парадигму, истоки которой она видит, вслед за мистиком Ф. Баадером, в Священном писании [6, с. 419]. Так появляется противопоставление вечности, гаранта устойчивого развития и «атрибута божества», и времени как атрибута «мира становления», «мира кажимости» [6, с. 420-421]. В истинном настоящем якобы отпадает всякое время, становление, движение и изменение [6, с. 423]. Все они не более чем кажимость. Счастье связано с вечностью, с временем же – удовольствие и радость. Радость – это завоевание человека (кажимость?), счастье – дар бога, благодать [6, с. 424].

Так что же счастье состоит в том, чтобы просто переинтерпретировать действительность, оставив все «как есть» в его «устойчивом развитии»? Объективно религиозный поворот в философии направлен против тех, кто выступает за совершенствование бытия, жизни общества, за их обновление. Судя по ЗаклЮчению в книге П.П. Гайденко, таким способом вводится запрет на важнейшие слова, понятия, без использования которых невозможно человеческое мышление, не могут быть поставлены и осмыслены проблемы гуманистического улучшения жизни в стране. К ним относятся: бытие, движение, изменение, становление, новое и другие. Все это имеет вполне определенные социальные корни.

Известный историк философии М.А. Киссель пытается найти опору в религии. Отказавшись от марксизма, которым он был страстно увлечен в советский период, теперь, в период перестройки, полагает М.А. Киссель, «о направлении философа приходится судить по куда более существенному признаку: с Богом ты или против Него» [20, с. 225]. В этом он теперь видит «Откровение истины», которое «обнажило ось мировой истории и принесло с собой... абсолютный критерий оценки человеческих дел. Приближение к Богу или удаление от Него – вот этот критерий» [20, с. 235]. Он полагает, что в этом

приближении к Богу состоит причастность философии «абсолютной истине», поскольку она «имеет дело с мистерией Бытия, с присутствием в мире Бога. В ее задачу непременно входит осветить лучами разума последнюю высоту и изначальную глубину мироздания – в той мере, в какой это вообще возможно, а до конца этого сделать нельзя в принципе, ибо не исчерпать бесконечность Божия миротворения и не узнать в подробностях его план». Философия снова стоит перед необходимостью «войти в соприкосновение с догматическим вероучением христианства» [20, с. 212]. Гегель пытался это сделать, но достиг скорее противоположных результатов. На деле он лишь способствовал «развенчанию идеи христианской метафизики».

М.А. Киссель присоединяется к Р. Дж. Коллингвуду, согласно которому «мы воспринимаем не материю (как утверждал В.И. Ленин в «Материализме и эмпириокритицизме» — М.П.), упорядоченную в неких формах..., но только формы или типы структур, которые мы воплощаем» (в воспринимающем теле — М.П.). Р. Дж. Коллингвуд возвращается к Аристотелю: «Материя остается вне нас. Отсюда аристотелевское определение умственного познания как восприятие чувственной формы без ее материи. Это не репрезентативная теория восприятия и не теория копии, как у В.И. Ленина, который спрашивал «... дана ли человеку, когда он видит красное, ощущает твердое и т.п., объективная реальность или нет?.. Если дана, то нужно философское понятие для этой реальности, и это понятие давно, очень давно выработано, это понятие и есть *материя*. Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [25, с. 131].

Чтобы существовать форма, согласно Р. Дж. Коллингвуду, «нуждается в какой-либо материи, но она остается той же самой формой, в какой бы материи ни воплощалась» [20, с. 141-142]. Это обеспечивает, утверждает М.А. Киссель, ее первенство перед материей и объясняет «парадокс «трансцензуса» – перехода от субъективного внутреннего мира человека к реальности внешнего мира за пределами сознания», объясняет «проблему взаимодействия двух миров: одного – имманентного сознанию, и другого – трансцендентного ему». Таким образом, «Метафизика находит общую нематериальную основу – «формы» – обоих миров, противостоящих друг другу в нашем сознании» [20, с. 142]. Такова сущность концепции «идеал-реализма» Аристотеля, которая, согласно М.А. Кисселю, носит только характер гипотезы. Более фундаментальной у Аристотеля он признает разработку религиозной философии, объединяющей человека с Богом и преодолевающей пантеизм на основе идеи единения трех «историй»: науки, философии и религии. На этом пути Аристотель завершил *смену* политеизма монотеизмом, в ходе которой «складывалось понятие единой природы и единой науки о природе» [20, с. 174], преодолевшее давление *примитивного* политеизма, который стремился *подавить* монотеизм, соответствующий более высоко развитому мировоззрению.

Аристотель возвестил конец старой веры, не освободившейся от пантеизма, и рождение новой, его преодолевающей: «С этого момента наступает новая эпоха, пока еще только в мысли, но с каждым днем ее все прибывает и прибывает, и наконец «форма» (религии – М.П.) материализуется. Так, античный философский монотеизм, логически отшлифованный Аристотелем, предвещал грандиозный перелом далекого будущего». Правда, в то же время «аристотелевская схема последних оснований бытия и познания таила в себе изъяны (пантеизма – М.П.), поначалу едва заметные, которые с течением времени приобретали все большее значение, пока они не привели к радикальному преобразованию всего античного мироздания во всеобъемлющем синтезе христианства. Дефекты аристотелизма, как и мировоззрения Платона, (в том, что – М.П.) аристотелевский бог не был полным и абсолютным (трансцендентным, потусторонним, сверхъестественным – М.П.) Творцом мироздания, но лишь воплощением космического совершенства, имманентно (внутренне, а не извне – М.П.) оформляющим материю в гармоничное художественное целое, то есть космос. Бог был, таким образом, неотделим от мира» [20, с. 176-177]. Он был лишь «соучастником возникновения любого события», и не более того. То же характерно и для «Тимея» Платона. Бог, понятый таким образом, «не вполне бог», ибо он есть *не вполне* сверхъестественный, потусторонний, трансцендентный, не творящий «из ничего». Для нормального религиозного сознания «такой бог» есть «кощунственная чепуха».

Это позволяет, согласно М.А. Кисселю, утверждать, что «классическая античность, в сущности, Бога не знала» [20, с. 177], а соответствующая ей философия все еще была «языческой», ибо утопала в «лоне мифологии», разлагая ее на части и высвобождая логос из образной ткани, порождая магическую иллюзию ее всемогущества в пределах космоса [20, с. 235]. Магическая установка постепенно уступала место собственно научной, отступая от идеи единства «трех историй»: науки, философии и религии. Научная заключается в том, чтобы рассматривать природу как внешнее и независимое от человеческого сознания, что сближает ее с материализмом. Люди верят в то, повторяет М.А. Киссель за Р. Дж. Коллингвудом, что существует такая вещь как «природа», прямая противоположность «искусству», что есть вещи, совершающиеся безотносительно к тому, что делают ученые, совершающиеся сами по себе, «по природе» [20, с. 178].

Неадекватное, т.е. пантеистическое понимание природы Бога, полагает М.А. Киссель, повлекло за собой принципиальные ошибки в истолковании статуса самой природы, губительное для науки отождествление задач физики и метафизики, исходившее из противоположности научной установки и магии, что вело к отчуждению науки от религии, к идее ее независимости от религии. А родоначальником вреднейшей привычки смешивать метафизическую предпосылку с якобы эмпирическим обобщением, порождающим отчуждение науки от религии, «был все тот же Аристотель», который, совершая «метафизическую ошибку», считал, что «мы узнаем о существовании мира

природы, опираясь на данные наших чувств». Эта «метафизическая ошибка была исправлена христианством» [20, с. 180]. Вот каким образом: «На теологическом языке мысль о том, что существование независимого от человеческого сознания мира природы есть метафизический принцип, а не наблюдаемый факт, может быть сформулирован только одним способом: в виде тезиса, что природу создал Бог. Тогда независимость природы от человека получает самое прочное основание, какое только возможно. Вера в Творца есть, таким образом, единственное средство избежать идеалистического отождествления реальности с мыслью или чувственными данными, то есть преодолеть идеализм как мировоззрение и тем заложить прочный фундамент научного естествознания... Содержание идеи творения мира из ничего, единственно одной лишь мощью Бога, гораздо богаче...»: «сотворение мира было одновременно и сотворением движения» [20, с. 180]. Это утверждение было «заимствовано из еврейского мифа творения» [20, с. 181]. Отказываясь от марксизма, М.А. Киссель отвергает и гегелевские представления, что объективный идеализм соответствует системе религиозной мысли, что «абсолютный идеализм», который выходит за пределы обыденного реалистического сознания, не может рассматриваться «как собственность философии», ибо он «образует основание всякого религиозного сознания, поскольку именно последнее рассматривает совокупность всего существующего, вообще весь существующий мир как сотворенный и управляемый богом» [9, с. 63].

Можно утверждать, что концепция М.А. Кисселя является предельным выражением активистского типа мироотношения, характерного для философии русского космизма, определение которого осложняется двумя обстоятельствами. Во-первых, «слож(ен)ностью» различных типов мироотношения (созерцательное, активистское или коэволюционное), в столкновении которых пробивает себе дорогу в качестве ведущей концепция активистского мироотношения. Во-вторых, столкновением различных вариантов при решении основного вопроса философии, каждый из которых способен проникнуть «на территорию» обоснования того или иного типа мироотношения. Этим обусловлено наличие полемики и ее характер внутри философии русского космизма, включая критику. Например, учения Н.Ф. Федорова и С.Н. Булгакова являются выражением активистского типа мироотношения, позволяя перечислять их «через запятую». С другой стороны, С.Н. Булгаков является критиком Н.Ф. Федорова. В нем С.Н. Булгаков видит представителя *пантеистической* позиции, которая критикуется им с более последовательной религиозной позиции. Напомню, что С.Н. Булгаков прошел сложный путь духовной эволюции. От увлечения марксизмом он повернул «к идеализму» и, далее, стремился обосновать хозяйственную, культурную деятельность человека с религиозной точки зрения, в которой он видит не только нравственную проповедь, но и активистскую деятельность, творчество, ее «мироустроительный смысл». С.Н. Булгаков обращается к «онтологическим,

космологическим» сторонам христианства, с позиций которого дает анализ учения Н.Ф. Федорова, рассуждая о «хозяйстве и теургии».

Указывая на пантеизм концепции Н.Ф. Федорова, С.Н. Булгаков пишет, что тот «превращает хозяйство в теургию, или, вернее, то и другое до неразличимости сливает. Для него воскрешение мертвых перестает быть теургическим, всецело становится хозяйственно-магическим» [4, с. 310]. Появляется неясность в вопросе «что такое жизнь и что такое смерть», чем вносится «печальная двусмысленность и неопределенность во все учение». Получается соединение материализма и спиритуализма, которому соответствует чисто механическое понимание и смерти, и воскрешения: «Исключается возможность того, что душа прошедшая через врата смерти, вообще не может возвратиться в отжившее и разрушенное смертью тело и его собой оживить». Значит, «не одно только тело утратило силу жизни». «Воскрешение, как и рождение, – возражает С.Н. Булгаков, – есть творческий акт Божьего всемогущества, которым возвращается душе усопшего животворящая ее сила». Оно есть «акт теургический». Федоровский же «проект» хозяйственно-трудового, магического воскрешения «грешит недолжным смешением областей хозяйства и теургии», представляя собой «впадение в магизм», ставящее человека в зависимость от «хозяйства» [4, с. 311]. С.Н. Булгаков выступает за «упразднение материи», этого «источника смерти и смертности». Он отрицает взгляд Н.Ф. Федорова, который «идет в направлении Мечникова, стремится к научному бессмертию, принимая за него отсутствие смерти, или неопределенную продолжительность жизни». Тот думает об оживлении трупа, а не о воскресении «тела духовного, прославленного и преображенного» [4, с. 312].

В этой критике С.Н. Булгаков демонстрирует самовозрастающее до чрезмерности представление о противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом. Оно распространилась в Европе, по словам Ф. Энгельса, со времени упадка классической древности. Оно сформировалось в ходе постановки и решения основного вопроса философии. Выступая против идеи о подобном нарастании альтернативности духа и материи, человека и природы, души и тела, закрепившейся в средневековой традиции, Ф. Энгельс указывал, напротив, на все большее осознание людьми «своего единства с природой», отмечая вклад в него современного естествознания. Ф. Энгельс категорически возражал против установки человека на господство над природой, предстающего «как кто-либо находящийся вне природы». Напротив, мы принадлежим природе и находимся внутри нее, мы должны научиться регулировать природные процессы. Для этого мало простого познания, нужен переворот в самом способе нашего производства, чтобы освободить его от слепой игры неконтролируемых сил. В этом Ф. Энгельс следует идеям совместной с К. Марксом работы «Немецкая идеология», непосредственно примыкающей к «Тезисам о Фейербахе» К. Маркса, которые проникнуты гуманизмом.

С.Н. Булгаков критикует пантеизм Н.Ф. Федорова с противоположных материализму позиций идеализма и религии. Такова природа философского основания, которое проникает на территорию активистского мироотношения и определяет его интерпретацию С.Н. Булгаковым, в отличие от варианта разработки активистского мировоззрения Н.Ф. Федоровым с позиций пантеизма.

Противоположный подход демонстрирует В.И. Вернадский, предлагая концепцию ноосферы с позиций «натуралиста», но оставаясь в русле активистской парадигмы. У В.И. Вернадского представления о созерцательности и активизме концентрируются в представлениях о противоположности косной материи жизни. Он утверждает, что эволюционный процесс присущ только живому веществу, в косном же веществе нашей планеты нет его проявлений, за исключением биокосных природных тел, всегда связанных с живым веществом, коему они подчинены [5, с. 306]. Вместо понятия жизни ученый вводит понятие «живого вещества», совокупности «живых организмов» как научного, эмпирического обобщения всем известных и легко и точно наблюдаемых бесчисленных, эмпирически бесспорных фактов. Человечество как живое вещество неразрывно связано с биосферой, оно не может физически быть от нее независимым ни на одну минуту, хотя «в общежитии» обычно говорят о человеке как о свободно живущем и передвигающемся на нашей планете индивидууме, который свободно строит свою историю. Историки, гуманитарии и даже биологи сознательно не считаются с законами природы биосферы, где только и может существовать жизнь, тогда как стихийно человек неотделим от биосферы [5, с. 304-305].

В отличие от марксизма, социальная философия которого предстает как предельно общая теория исторического процесса, В.И. Вернадский считает, что понятие жизни выводит за пределы истории людей в более широкую область единого большого земного *геологического* процесса, охватывающего и косную и живую природу с одной и той же точки зрения. Биосфера есть планетное явление космического характера, подразумевающая активизм: В.И. Вернадский пишет, что, согласно Гюйгенсу, «жизнь есть космическое явление..., резко отличное от косной материи» [5, с. 305]. История живого вещества выражается в изменении форм жизни, форм живых организмов от поколения к поколению, без перерыва, отливаясь в учение об эволюции видов, растений и животных. Важно, что эволюция живого вещества идет в определенном направлении, названном Д. Дана цефализацией, ростом нервной системы (мозга). Геологически она приводит к царству человека, согласно И.П. Павлову, к антропогенной эре: человек становится могучей геологической силой, все растущей. В результате изменилось положение человека на нашей планете. Человечество стало единым целым. Все это есть результат цефализации Дана, роста человеческого мозга и направляемого им труда. Мощь человека связана не с его материей, но с его мозгом, его разумом и направленным этим разумом его трудом. Хотя нужно учитывать и возможности разрушений ценностей – вследствие варварского нашествия «немцев и их союзников». Этого

обстоятельства невозможно игнорировать, отмечает В.И. Вернадский, оставаясь на эмпирических позициях.

В то же время у В.И. Вернадского мы видим приверженность *абстрактному* гуманизму, исходя из которого он пишет, что в «геологической истории биосферы перед человеком открывается огромное будущее, если он поймет это и не будет употреблять свой разум и свой труд на самоистребление». «Геологический эволюционный процесс отвечает биологическому единству и равенству всех людей... Это закон природы. Все расы между собой скрещиваются и дают плодovitое потомство». В современной войне (с фашистами – *М.П.*) победит тот, кто этому закону следует, ибо «нельзя безнаказанно идти против принципа единства всех людей как закона природы» [6, с. 308]. История людей, встроенная в природный геологический процесс «меняется... интересы народных масс – всех и каждого – и свободной мысли личности определяют жизнь человечества, являются мерилom его представлений о справедливости. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого. Это новое состояние биосферы... и есть «ноосфера», современная стадия, геологически переживаемая биосфера, где человек впервые становится крупнейшей геологической силой [6, с. 308-309]. Дальше такого, абстрактного гуманизма рассуждения В.И. Вернадского не идут.

В.И. Вернадский указывает и на «непонятность» или «загадку» этого процесса. Вот как он их описывает: «Мысль не есть форма энергии. Как же может она изменять материальные процессы? Вопрос этот до сих пор научно не разрешен» [6, с. 309]. Как видно, В.И. Вернадский попадает в тиски постановки вопроса о чрезмерной противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом. Эта проблема Ф. Энгельсом во второй главе работы «Людвиг Фейербах...» характеризуется как «великий основной вопрос всей, в особенности новейшей философии» «об отношении мышления к бытию», уходящая своими корнями в период дикости. Он был «со всей резкостью» был поставлен после христианского средневековья.

В.И. Вернадский ставит этот вопрос как натуралист, попадая в тиски противоположности созерцания и активизма. Он пишет: «*Ноосфера* – последнее из многих состояний эволюции биосферы в геологической истории – состояние наших дней» [6, с. 310]. В.И. Вернадский отделил жизнь от неживой материи, исключая ее «самозарождение» из неживой материи, т.е. чрезмерно противопоставив друг другу живое как носитель психики, сознания, мысли, косному. Тем самым человеческая мысль, сознание не могла пониматься как высшая форма свойства отражения, присущего всей материи.

«Автотрофность» человека есть лишь другое название чрезмерной противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, отрицающая материальное единство мира: «В биосфере существует великая геологическая сила, быть может космическая, сила, планетное действие

которой обычно не принимается во внимание в представлениях о космосе... Эта сила, по-видимому, не есть проявление энергии или новая особенная ее форма... Эта сила есть разум человека... Проявление этой силы в окружающей среде явилось после мириада веков выражением единства совокупности организмов – монолита жизни – «живого вещества», частью которого является человечество... Оно становится все более независимым от других форм жизни и эволюционирует к новому жизненному проявлению» [5, с. 288].

Обосновывается такой подход В.И. Вернадским как «эмпирическое обобщение» существования в земной коре «единого целого жизни», а не как обобщение материального и диалектического единства мира, проистекающее из онтологической *взаимообусловленности в самой действительности материи и движения*. Он видит в этом «самую глубокую космическую тайну», «загадку», перед которой «остановилась» «мысль великих греков» (вспомните Анаксагора – *М.П.*). «Эта загадка осталась для нас... столь же неразрешенной, какой была для них» [5, с. 289]. В.И. Вернадский ссылается на утверждение Ф. Реди (1626-1698): «всякий живой организм происходит от другого живого же организма». Он возводит его в «принцип Реди», в «идею о вечности жизни, отрицание ее начала, мысль о загадканепереходимом – в аспекте известных физико-химических явлений – различии, существующем между косной и живой материей» [5, с. 289-290]. Он не признает, что «был момент, в который организм зародился в земной коре в силу самопроизвольного изменения косной материи», и что «прямой синтез организма из его материальных элементов должен быть необходимым завершением развития науки».

В.И. Вернадский исключает возможность *философского* обоснования происхождения живого, на основе учета общих свойств движущейся материи или материального движения, хотя и «нельзя их считать научно опровергнутыми». В.И. Вернадский пишет, что «ничто не указывает на их вероятность», он относит «проблему самозарождения» к проблемам типа «квадратуры круга», «трисекции угла», «*perpetuum mobile*», «философском камне». «Если самозарождение не фикция, созданная нашим умом, оно может осуществляться лишь вне области известных нам физико-химических явлений», ибо эмпирически «не было найдено следов самозарождения жизни», «нет ни одного организма... генезис которого не отвечал бы принципу Реди», живое вещество «резко отделено от косной материи. Человек неразрывно связан в одно целое с жизнью всех живых существ, существующих или когда-либо существовавших» [5, с. 290-291]. В.И. Вернадский напоминает, что немецкий физиолог В. Пфеффер (1845-1920) автотрофными назвал организмы, не зависящие в своем питании от других организмов [5, с. 293] и выражает надежду, что и человечество освободится от зависимости от другого живого вещества, превратившись из существа социально гетеротрофного в автотрофное, используя активизм, первичность мысли. Для «натуралиста» это явилось бы «не действием свободной воли (прихоти – *М.П.*) человека, а проявлением естественного процесса» [5, с. 302]. Итак, тот *приоритет* (*первичность* – *М.П.*) мысли, который С.Н. Булгаков пытался обосновать с

религиозных позиций, В.И. Вернадский пытается обосновать с позиций «натуралиста».

Получается, что мысль нельзя рассматривать с точки зрения материального и диалектического единства мира, способного созидать новое и развиваться от простого ко все более сложному, порождающему человека как *homo sapiens*, через деятельность которого пролонгируется бытие и нарастает их совместное, коэволюционное развитие, на чем настаивает марксизм с точки зрения взаимообусловленности материи и движения как неразрывных моментов действительности, в которой движение есть всеобщий способ существования материи, материальной субстанции, внутренне присущий ей атрибут, который «обнимает собой все происходящие... изменения и процессы, начиная от простого перемещения и кончая мышлением» [42, с. 391]. В.И. Вернадский рассуждает «наоборот», т.е. рассуждает от мышления как наиболее сложного к простому, выражением такого перехода является его «ноосфера», превращающаяся в первое понятие, в точку отсчета для размышления, вытесняющую онтологический принцип взаимообусловленности материи и движения, дающих картину развития из простого более сложного, включая человека и его сознания как высшую форму отражения с последующим выходом к идее нарастания совместного развития бытия и человека.

Тем самым им устраняется *вопрос о возможности* выхода человечества во второе осевое время, когда реализуется подлинная человеческая, человеческая сущность, которую лишь допускал К. Ясперс, задаваясь вопросом «сохранит ли грядущее развитие свою открытость и завершится ли оно созданием настоящего человека». В.И. Вернадский устраняет вопрос К. Ясперса о том произойдет ли это, ибо, по К. Ясперсу, каким образом это произойдет, «мы еще совершенно не можем себе представить». В.И. Вернадский исходил из *действительности* ноосферы, которую обнаруживал в прошлом, в настоящем и в будущем, не рассуждая о переходе от возможности к действительности.

Онтологически материя есть всеобщая основа, общее содержание всех состояний изменения, гносеологически она есть объективная реальность, отражающаяся в ощущениях, представлениях и понятиях субъекта познания. Следовательно, движение абсолютно, ибо в целом мир есть движущаяся материя или материальное движение, отдельные состояния которых есть результат движения материи или материального движения. В то же время движение относительно, ибо абсолютная природа движения материи не выступает непосредственно, а реализуется всегда и только в конкретных, качественно и количественно определенных, локально и исторически ограниченных, зависимых от конкретных условий, преходящих и в этом смысле относительных формах движения. Как писал Ф. Энгельс, «Ничто не вечно, кроме вечно изменяющейся, вечно движущейся материи, законов ее движения и изменения». На любое состояние материи следует смотреть как на состояние ее движения и всегда нужно ожидать ее изменения и перехода в иное состояние движения. Согласно диалектике, изменения порождаются противоречиями, *противоречивость движения* выступает в форме единства устойчивости и

изменчивости: любое изменение состояния сопровождается сохранением, устойчивостью, покоем основы данного изменения; само движение, изменение, развитие предполагает относительную устойчивость того, что изменяется; без устойчивости объектов изменения невозможно само изменение, как таковое. Движение, изменение, развитие связаны с устойчивостью, сохранением, и без него не существуют, наоборот, всякий покой, устойчивость есть лишь выражение состояния движения и развития. Движение и развитие устойчивы, а устойчивость есть устойчивость самого движения и развития. Поскольку мир состоит не из готовых, законченных *предметов*, а представляет собой совокупность процессов, в которой предметы, кажущиеся неизменными, равно как и делаемые головой мысленные их снимки, понятия, находятся в непрерывном изменении, постольку и философская теория о любых проявлениях материи всегда должна покоиться на адекватном отражении общих свойств движения.

Исходя из альтернативности активистского типа мироотношения созерцательному, А.В. Сухово-Кобылин, один из первых представителей философии русского космизма, главную роль отдавал сознанию, «... *работе духа, которая естественную форму — природу упраздняет*», он утверждал, что природа исходит в дух, что «одухотворение природы есть сотворение человека», что «сам человек и есть это исхождение природы в дух, ибо человек, как и Янус, имеет два лица, два фаса». При этом он ссылается на Библию: «Боги будете, сказано в Писании» [36, с. 63].

Созерцательная организация человеческого разума приспособливает человека к окружающему миру и его законам, усматривая в них фундамент деятельности человека. Она согласуется с диалектикой: изменяя мир, создавая новое, человек толкует изменения как движение «самого» мира. Себя человек видит существом, которое действует «от лица» субстанции мироздания и ее закономерного изменения. Мир абсолютен, человек относителен, есть носитель фундаментальных параметров самого мира. Поэтому ему нельзя приписывать черты субъекта, самодостаточного творца, в нем надлежит видеть являющую себя во всем жизнь «субстанции». Она являет себя и в образе человека, а его сознание обеспечивает человека знанием законов мироздания, в соответствии с которыми он и действует, в отличие от всех прочих, бессознательных вещей и процессов. Именно так представляет положение человека в Космосе и созерцательную организацию человеческого разума философия Гераклита, размышляющего о космосе и человеке.

Классическое естествознание сохраняет приверженность созерцательной позиции постольку, поскольку в нем человек изображается как существо, которое возникает в процессе естественной эволюции, в ее «конце», будучи высшим «цветом» природной эволюции. Значит, человек остается природным сознательным существом, которое не могло быть творцом предшествовавшей ему природы. Созерцательную позицию разделяет и объективный идеалист Гегель, настаивая на разумности *примирения* с действительностью, обосновывая необходимость устранения «непокорности личности» по

отношению ко всякому целому, например, исторической эпохе, сыном которой она выступает, находясь «внутри» нее. Никто не в состоянии, пишет Гегель, «перепрыгнуть через свою эпоху» [10, с. 5-6, 59].

Однако созерцательное положение человека в мире таит для него большую опасность, на которую указал русский космист В.Ф. Одоевский, обращаясь к характеристикам возможных «естественных бедствий», природных катастроф, нередко обрекающих человека на гибель. Например, он обращается к случаю, когда комета способна разрушить Землю [36, с. 38-48]. Чтобы не погибнуть, человеку приходится перейти к активным, преобразующим естественный ход событий действиям, отказавшись от «созерцания». Только таким путем можно преодолеть «ситуацию смертности». Человек оказывается перед необходимостью взять бразды управления «мировым процессом» в свои руки, выйти из подчинения мировому процессу, продемонстрировать новую форму организации человеческого разума и отношения к миру. При этом человек в состоянии опереться на религиозную мечту о покорении всего сущего. Иначе говоря, религия выступила первой предпосылкой «активизма», которую человек обнаружил в культуре. Она несет в себе учение о творце и творчестве, которое человек принимает как новый образец своего поведения, как существо, созданное по образу и подобию бога. Представляется, что религия имеет технологические корни, в меньшей степени она укоренена в процесс познания того, «что есть». Эту «склепку» религии и технологии по-разному, но демонстрируют философские учения А.В. Сухова-Кобылина, Н.Ф. Федорова, С.Н. Булгакова и др.

Активизм религии Средневековья стал предпосылкой концепции человеческого творчества эпохи Возрождения и всего Нового времени, сделав возможным переход от феодализма к капитализму, который широко развернул в природном пространстве вышедшее «из потаенности» у мира «производство», взрастил новый, индустриальный тип отношения человека к окружающему миру и форму организации человеческого разума, который зафиксировали представители концепции информационного общества. Так, исторически и логически, мир попал в зависимость от человека. Впервые это выразила философия русского космизма, которая в лице своих представителей обожествляет технократическое отношение человека к миру, соединяя воедино науку и технику, как ныне говорят, в «технонауку».

Н.Ф. Федоров, признанный основоположник философии русского космизма, переосмысливает понятие «космизма», заявляя, что его суть не в господстве космоса над человеком, как у Гераклита, «античного космиста», а в господстве человечества над космосом, претворяющего в нем свое «общее дело». Он критикует науку, которая занимается познанием, лишь созерцающим мир, тогда как ее дело состоит в его преобразовании человеком; критике им подвергается и позиция И. Канта, расцениваемая как воплощение созерцательности. Фантастичность возможности такого перехода на позиции активизма, пишет Н.Ф. Федоров, «только кажущаяся; необходимость такого перехода несомненна для трезвого, прямого взгляда на предмет, для тех, кто

захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению всех пороков и зол...», а отказаться от решения этой проблемы, значит «отказаться быть человеком» [36, с. 71-72]. Переход во второе осевое время, по Н.Ф. Федорову, осуществит либо сам человек, либо его претворит Бог. В современном мировоззрении родственной философии русского космизма является западная концепция постиндустриального, информационного общества и философия постмодернизма. Например, в духе постмодернизма предлагается «новая модель реальности», согласно которой ею оказываются конструируемые человеком большие тексты, «нарративы», в которых якобы протекает жизнь и деятельность человека. В «нарративной онтологии» представления об истинном и ложном уже не играют основополагающей роли. В ней мы можем быть уверены только в том факте, что мы что-то говорим. Во фразе «Я говорю, что идет дождь» истинностным значением обладает только часть «Я говорю...». Не важно имело ли место то или иное событие, важно насколько оно для нас интересно [35, с. 1].

Марксизм уточнил понятие «действительность», в деятельности и через деятельность которого продолжает развиваться эта «действительность». Причем их совместное развитие происходит «с нарастанием» в ходе развития природы, общества и человеческого мышления. Именно в этом заключается суть преодоления Марксом и Энгельсом в ходе трансформации ими философского познания ограниченности прежде существовавших форм материализма и идеализма, которые стали разрабатываться после возникновения мировоззрения философского типа, вытеснив мировоззрение мифологического типа. Это позволяет говорить о второй трансформации мировоззрения, совершенной Марксом и Энгельсом. Описанное К. Ясперсом «осевое время» [43, с. 32-50] было «отрицанием» мифологического мировоззрения, тогда как революция, совершенная Марксом и Энгельсом, есть уже отрицание отрицания.

По Ф. Коплстону, Маркс и Энгельс считали, что их обновленный материализм, соединенной с трансформированной ими диалектикой «вытесняет все предыдущие толкования, как идеалистические, так и материалистические» [21, с. 363]. Марксизм как отрицание отрицания на новой основе воспроизводит черты исходного, мифологического состояния, в котором можно видеть аналог коэволюции. Точнее, он заменяет мифологический тип мировоззрения действительно коэволюционным, предполагающим вытеснение, во-первых, мифологической «синкретичности», нерасчлененности базисных противоположностей (материального и идеального, объективного и субъективного, природного и человеческого, реального и воображаемого), которая задает всем мифологическим персонажам общее освещение, в коем каждая вещь высвечивает свою сущность, или получает сущность, в него попадая, и, во-вторых, закрепленного Средневековьем чрезмерного противопоставления «базисных противоположностей» духа и материи, человека и природы, души и тела, сохранившегося в предшествующей философии, включая представителей немецкой классической философии, что

было зафиксировано Ф. Коплстоном. В философии на смену мифологической синкретичности пришло их чрезмерное противостояние, став тем новым «освещением», в котором каждая вещь высвечивала свою сущность, или получала сущность, в него попадая. В свете преодоления того и другого раскрывается суть марксистской идеи как *нарастающей* совместности, коэволюции в ходе дальнейшего развития природы (земной и с нарастанием выхода в космос), общества и человеческого мышления.

Ныне это нарастание коэволюции фиксируется все больше [26; 27]. В современной литературе наблюдается и *попятное* движение, от идеи коэволюции к мировоззрению мифологического типа. Так, А.Н. Фатенков делает ставку на гилозоизм и экзистенциализм, сопрягающие «подлинность человеческого бытия с подлинностью природно-культурного мира», называя их философией *близости* (в мифологии говорится о синкретичности, нерасчлененности) и утверждает, что если нет «близости», то нет ничего, кроме абсурда. Он доходит до абсурдного с точки зрения онтогносеологии (*единства онтологии и гносеологии* – М.П.) вывода, что «когда женщина с излучающими счастье глазами говорит мне о географии, я поверю и в то, что Земля – плоский диск, покоящийся на трех китах: глаза эти убедительнее и консенсуса научного сообщества, и результатов общественной практики» [41, с. 86-94].

Э.А. Тайсина предлагает более утонченную концепцию «субъективного материализма» [40, с. 264]. Его обоснование она начинает с признания деления философского идеализма на субъективный и объективный, которое оправдано в границах онтологической «стороны» основного вопроса философии, но распространяемого ею на гносеологическую «сторону», что ведет к «склеивке» объективного и субъективного, отрицающей их «расчлененность» и возвращающей нас к мифологической нерасчлененности. Далее предлагается и материализм дифференцировать на «объективный» и «субъективный». «Объективным» материализмом ею именуется «наивный реализм», с которым *расправляются* «естественные науки», решая «объективно и рационально» проблемы натурфилософии. В итоге объективный материализм «сходит на нет», а «субъективный материализм», «учитывающий неминуемость живого присутствия наблюдателя в наблюдаемом и необходимость превращенного (идеального) бытия познаваемого в познающем» признается имеющим право на существование – при ограничении задач и предмета философии как «науки о взаимоотношении человека и мира. Вопрос о мире «самом по себе», – полагает Э.А. Тайсина, – научен, но не философичен»; как «не философичен и вопрос о человеке «самом по себе» [40, с. 147]. Философия имеет дело не с 1) бытием (миром), 2) человеком и 3) отношением между ними, но только с их «суперпозицией», поскольку она изучает «единое сущностное бытие» и строит «метафизику как сущностное единство онтологии и гносеологии». Таково обоснование субъективного материализма [40, с. 17]. Чтобы преодолеть «отрицательные коннотации» термина «субъективный» [40, с. 105], он переименовывается в «экзистенциальный» [34, с. 16-35].

Исходя из собственного понимания природы философии Ф. Коплстон в завершающих оценках философии марксизма, концентрируется не на коэволюционном обновлении философского знания, а возвращается к альтернативе созерцательной и активистской парадигм, что дает, как ему кажется, основание говорить о двусмысленности философии марксизма, игнорируя революционную трансформацию философии Марксом и Энгельсом. Он пишет, что если согласиться с Энгельсом, что диалектика есть наука о всеобщих законах «движения и развития природы, человеческого общества и мышления», то якобы «не остается особого места для революционной деятельности»: последняя «оказалась бы одной из фаз необходимого движения». Ф. Коплстон *принуждает* марксизм возвратиться либо к созерцательной, либо к активистской парадигме, которые предполагаются в первом тезисе Маркса, где он сталкивает Фейербаха и Гегеля. Это якобы «требует нового появления того, что Маркс и Энгельс называли идеализмом» [21, с. 375]. Ф. Коплстон не видит выхода марксизма за пределы их альтернативы, возможности перехода на позиции коэволюции, вытесняющей как мировоззрение мифологического типа с его синкретичностью, нерасчлененностью природы и человека, так и после трансформации философии основоположниками марксизма «устаревших форм» – материализма, включая фейербаховский, и идеализма, включая гегелевский абсолютный идеализм. «Марксизм, предоставленный, так сказать, самому себе, имеет тенденцию разделяться на расходящиеся линии мысли. Можно акцентировать идеи необходимости, неизбежности, детерминизма, можно – идеи сознательной революционной деятельности и свободного действия. Можно подчеркивать материалистический элемент, можно – диалектический». «Ведь, как хорошо понимали Маркс и Энгельс, диалектика изначально имела отношение к движению мысли» [21, с. 375-376].

Подобные «повороты» в философии «поворачивают» внимание исследователей от того, что перед современным человечеством вновь возникают, обостряются, требуют решения проблемы переходного периода – от «вторичной», в смысле К. Маркса, формации к «третичной» формации, ибо выявляются недостатки экономического материализма и технологического детерминизма, хотя все еще сильны те, кто гипостазируют их, переводя, создавая полионтичные миры современной виртуальной реальности, не признает соразмерность человека бытию во всей его неисчерпаемости. Бесспорно, технология и экономика суть необходимые условия человеческой жизни, но цель и смысл ее лежат не в них. Другое дело, что современный переход от вторичной формации к третичной формации в истории человечества вряд ли окажется в ближайшем будущем абсолютно полным и окончательно завершенным навсегда. Будут решены наиболее острые проблемы коррекции, проблемы преодоления нисходящей ветви эволюции. Ведь невозможен возврат в прошлое, к тем формам, в которых они решались, например, в Советском Союзе, но идти придется вперед.

Даже будучи относительным, соответствующим современным возможностям решения проблем в духе бóльшей гуманизации жизни людей,

повышения их статуса субъектности, большего, чем прежде, обеспечения прав личности, такой переходный период повышает шансы людей, «каждого», развить и реализовать присущие людям способности, составляющие совокупный потенциал²⁵ обобществляющегося человечества, поднимающегося над экономическим материализмом и технологическим детерминизмом к «всечеловеческому, или универсальному» способу бытия человека в бытии в его неисчерпаемости. Свободное развитие каждого стан(ет)овится – еще больше, чем прежде, – условием развития всех, сообразно более ответственному вхождению человека в бытие, а не покорению его с сомнительными результатами.

Литература:

1. Александров Г. Михаил Кононов. Гордый и забытый//Аргументы и факты. 2008. № 3. С. 9.
2. Антаков С.М. Новация как проблема эпистемологии//Мировоззренческая парадигма в философии: экзистенциальный аспект. Н. Новгород, 2006. С. 96-159.
3. Белоусов Д. О дефолте, нефти и «хитром» долларе//Аргументы и факты. 2008. № 4. С. 16.
4. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 310.
5. Вернадский В.И. Автотрофность человечества // Русский космизм: Антология философской мысли. М.: Педагогика-Пресс, 1993. С. 306.
6. Гайденко П.П. Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М., 2006.
7. Гайденко П.П. Прорыв к трансцендентному. Новая онтология XX века. – М., 1997.
8. Гегель Г.В.Ф. Наука логики. Т. 1//Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 тт. Т. 1. М., 1974. С. 397.
9. Гегель Г.В.Ф. Работы разных лет. В двух томах. Т. 2. М.: Мысль, 1971. С. 63.
10. Гегель Г.В.Ф. Философия права // Гегель. Сочинения. Т. VII. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. С. 16, 59.
11. Говорухин С. Бунтари сегодня не в цене//Аргументы и факты. 2006. № 13. С. 3.
12. Градский А. Мы опять – в империи! //Аргументы и факты. 2008. № 6. С. 3.
13. Евлампиев И.И. Личность как Абсолют: метафизика Ф.М. Достоевского//Евлампиев И.И. История русской метафизики в XIX-XX веках. Русская философия в поисках абсолюта: В 2 чч. Ч. 1. СПб., 2000. С. 93-178.
14. Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. 2008. № 4(45). С. 4-5.
15. Зиновьев А.А. Глобальный человек. М., 2006. С. 64.

²⁵ Нынче потенциал переименовали и переосмыслили как «капитал» – в духе вульгарного экономического материализма и технологического детерминизма.

16. Зиновьев А.А. Идеология партии будущего. М., 2003. С. 218.
17. Зиновьев А.А. Русская трагедия. М., 2005. С. 275.
18. Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006. С. 440.
19. Каган М.С. Тревога о будущем нашей школы. К проблеме взаимоотношений педагогики, политики и религии//Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. 2007. № 3(44). С. 21.
20. Киссель М.А. Метафизика в век науки: опыт Р. Дж. Коллингвуда. Санкт-Петербург: «Искусство– СПб», 2002. С. 225.
21. Коплстон Ф. От Фихте до Ницше / Пер. с англ., вступ. Ст. и примеч. д.ф.н. В.В. Васильева. М.: Республика, 2007. С. 363.
22. Кувакин В. Православное рейдерство// Здравый смысл. Журнал скептиков, оптимистов и гуманистов. 2008. № 4(45). С. 3.
23. Курашов В.И. Теоретическая и практическая философия в кратчайшем изложении. Казань, 2003. С. 14.
24. Лейбниц Г. Сочинения в 4 тт. Т. 1. М., 1982. С. 140-141.
25. Ленин В.И. Материализм и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Изд. 5-ое. Т. 18. М.: Политиздат, 1973. С. 131.
26. Моисеев Н.Н. Расставание с простотой // М.: Аграф, 1998. 480 с.
27. Моисеев Н.Н. Человек и ноосфера //М.: Молодая гвардия, 1990. С. 307-309.
28. Носов Н.А. Виртуальная философия// Носов Н.А. Виртуальная психология. М., М., 2000. С. 29.
29. Ньютон И. Математические начала натуральной философии в собрании трудов академика А.Н. Крылова. Т. 7. М.-Л., 1936. С. 661-662.
30. Осипов Г. «Посещать не благославляется»? // Культура». 2007. № 39. С. 4.
31. Панарин А.С. Стратегическая нестабильность в XXI веке. М., 2003.
32. Панфилова Т.В. Бытие как категория философии эпохи глобализации // Современная онтология II: Материалы Международной научной конференции «Бытие как центральная проблема онтологии» (25-29.06.2007). СПб., 2007. С. 201.
33. Прохоров М.М. Метафилософия и философия, Н. Новгород, 2006. С. 106-135.
34. Прохоров М.М. От онтологии и гносеологии к онтогносеологии // Мировоззренческая парадигма в философии: Основоположения онтогносеологии. Нижний Новгород: ННГАСУ, 2018. С. 16-35.
35. Руднев В. Новая модель реальности. М.: Издат. Дом Высшей школы экономики. 2016. 223 с.
36. Русский космизм: антология философской мысли. М.: Педагогика-пресс, 1993. С. 38-48.
37. Сагатовский В.Н. Мой враг антропоцентризм//Вестник Российского философского общества. 2007. № 4(44). С. 117.
38. Сварцевич В. Президент Росси: государство возвращает долги церкви//Аргументы и факты. 2008. № 3. С. 6.
39. Скирбекк Г., Гилье Н. История философии. М., 2000. С. 66.

40. Тайсина Э.А. Теория познания: коллекция статей. СПб.: Алетейя, 2014. 264 с.
41. Фатенков А.Н. Об истине: к преодолению диктата реляционизма // Мировоззренческая парадигма в философии: истина и имитация. Нижний Новгород, ННГАСУ, 2020. С. 86-94.
42. Энгельс Ф. Основные формы движения // Маркс К. и Энгельс Ф. Сочинения: изд. второе. М.: «Госполитиздат», 1961. С. 391.
43. Ясперс К. Смысл и назначение истории. Изд. 2-ое. М.: «Республика», 1994.

Глава 4.

ИНФОРМАТИЗАЦИЯ, КОМПЬЮТЕРИЗАЦИЯ И ГУМАНИЗАЦИЯ В РАЗВИТИИ МИРА СОЦИАЛЬНОЙ МАТЕРИИ: ДВЕ КОНЦЕПЦИИ

§ 1. Природа концепции информационного общества

В литературе, посвященной теории информационного общества часто утверждают, что на смену индустриальному обществу приходит постиндустриальное (что видно уже из названия), через какое-то время постиндустриальное общество становится информационным (т. е. информационное общество – это стадия в развитии общества постиндустриального), а за информационным обществом следует общество знаний. Объяснить такой способ «упорядочения» можно тем, отмечает И.Ю. Алексеева, что широкую известность соответствующие идеи приобретали именно в такой последовательности, однако выдвинуты все эти идеи были почти одновременно, а осмысливаемые с их помощью социальные, технологические и экономические процессы тесно переплетены между собой [2, с. 24].

В.Л. Иноземцев, ярый сторонник этих концепций, стремясь выявить суть их общего содержания, оценивает их как раскрытие предпосылок становления качественно нового типа общества, которое он называет *постэкономическим* [6]. Соответственно этому он считает промерным дать иное название своему исследованию: «За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире». Преодолевая возможные возражения в чисто терминологическом аспекте, он сосредоточивается на подробном анализе понятийного аппарата предлагаемой концепции и пытается доказать, что уже сегодня существуют достаточные основания для того, чтобы понятие постэкономического общества заняло свое место в системе методологических инструментов современного обществоведения.

Нужно отметить, что такое осмысление находит терминологическое выражение у целого ряда представителей этого направления на Западе, у которых понятие постэкономическое действительно приравнивается к постиндустриальному и рассматривается как преодоление капиталистического общества в иной, в отличие от марксистской концепции, форме. Речь идет о преодолении капитализма не в результате классовой борьбы, а путем опоры на знание, и при том знание научное, как это делал Д. Белл, создатель классической концепции постиндустриализма.

Книга Д. Белла «Грядущее постиндустриальное общество: опыт социального прогнозирования» [1, р. 20] была впервые издана в 1973 году. Ее идеи и выводы во многом основаны на анализе изменений в структуре занятости, которые свидетельствовали о расширении сферы услуг, увеличении числа рабочих мест, требующих средне-специального и высшего образования, о возрастании числа ученых и инженеров. В ряду авторов, результаты исследований которых использовались Беллом, – Ф. Махлуп и М. Порат.

Объектом анализа Д. Белла стал феномен НИР (научных исследований и разработок) как показатель растущей роли научного знания в развитии техники и производства, а также появление наукоемких отраслей промышленности – таких как электроника, оптика, вычислительная техника, химическая индустрия. Большое впечатление на американского ученого произвело теоретическое обоснование возможности вмешательства правительства в экономику, предпринятое Кейнсом, а также макроэкономические исследования С. Кузнеца и Дж. Хикса, способные служить основой решений о государственной поддержке тех или иных секторов экономики. В истории человечества Д. Белл выделяет три стадии – аграрную, индустриальную и постиндустриальную. Очерчивая контуры постиндустриального общества, он отталкивается от характеристик индустриальной стадии. Подобно Т. Веблену, Д. Белл трактует индустриальное общество как организованное вокруг производства вещей и машин для производства вещей. Постиндустриальное общество характеризуется тем, что центральное место здесь занимает знание, и притом знание научное. «Конечно, – признает Д. Белл, – знание необходимо для функционирования любого общества. Но специфика постиндустриального общества определяется именно характером знания», считает Белл. «Главную роль в процессах принятия решений и управления изменениями играет теперь теоретическое знание... Современное общество существует благодаря инновациям и социальному контролю за изменениями, стремится предвидеть планировать будущее. Именно изменение в осознании природы инноваций делает решающим теоретическое знание» [1, р. 20].

Роль теоретического знания определит, по мнению Д. Белла, и положение не буржуа или пролетария, а ученого как центральной фигуры постиндустриального общества. В нем сформируется новая элита, принадлежность к которой станет возможной благодаря квалификации и образованию, а не в силу обладания собственностью или положения в политической структуре. «Бережное отношение к талантам и распространение образовательных и интеллектуальных институтов станет главной заботой общества», – прогнозировал Д. Белл [1, р. 345]. Если в индустриальной экономике ключевым институтом было предприятие, производящее вещественные блага, то в наступающей эпохе центральным учреждением будет университет или какая-либо иная форма институционализации знания. До сих пор, подчеркивает Белл, власть находилась в руках делового сообщества, хотя сегодня разделяется до некоторой степени с профсоюзами и государством. В постиндустриальном обществе важнейшие решения относительно роста экономики и ее сбалансированности будут исходить от правительства, но будут основываться на поддерживаемых правительством научных исследованиях и разработках²⁶. Соединение науки, техники и экономики находит выражение в феномене НИР, который, по мнению Белла, должен играть все более важную роль в обществе, устремленном в будущее. Забота о будущем – еще одно

²⁶ Такая практика была самоочевидной в СССР.

важное свойство постиндустриального общества – предполагает оценку технологий, контроль за технологиями, прогнозирование технологического развития.

Постиндустриальная эпоха будет временем расцвета новой интеллектуальной технологии, используемой в управлении организованной сложностью (крупной организацией, большой системой, теорией со многими переменными). Он полагал, что к концу XX века новая интеллектуальная технология будет играть столь же выдающуюся роль в человеческих делах, какую играла машинная технология в прошедшие полтора века. Интеллектуальная технология заменяет интуитивные суждения алгоритмами, которые могут быть реализованы в автоматической машине, в компьютерной программе, в наборе инструкций, основанных на математических формулах. Примером новых интеллектуальных технологий являются теория игр и системный анализ. «Цель новой интеллектуальной технологии, – пишет Д. Белл, – состоит не больше и не меньше как в том, чтобы воплотить мечту социального алхимика: „упорядочить“ массовое общество. Ныне в этом обществе миллионы людей каждодневно принимают миллиарды решений: что купить, сколько иметь детей, за кого голосовать, на какую работу пойти и т. д. Любой частный выбор так же непредсказуем, как и движение атомов в квантовой физике, произвольно воздействующих на измерительный прибор, но все же совокупную составляющую можно выявить столь же четко, как это делает геодезист, определяя методом триангуляции высоту и горизонт. Но непредсказуемо поведение отдельного атома, в то время как поведение совокупности может быть очерчено столь же четко, как треугольники в геометрии» [3, с. 43-44].

Признавая, что осуществление такой цели есть утопия и что она неосуществима постольку, поскольку человек сопротивляется рациональности, Д. Белл считает, однако, что движение к этой цели возможно. Если роль «мастера» в интеллектуальной технологии играет теория принятия решений, то роль «инструмента» выполняет компьютер. Без компьютера применение новых математических средств было бы предметом лишь интеллектуального интереса или осуществлялось бы с «очень низкой разрешающей способностью». Именно компьютеры, позволяющие выполнять значительное число операций в течение короткого интервала времени, делают возможным развитие интеллектуальной технологии.

С возрастающей ролью теоретического знания как источника инноваций в различных областях связано изменение понятия услуги. В постиндустриальном обществе на смену «экономике товаров» приходит «экономика услуг». В нее включается здравоохранение, образование, многие виды исследований и управления.

Д. Белл использовал понятие индустриального общества для характеристики прошлого и настоящего многих стран, включая США и СССР, а к началу XXI века в постиндустриальную стадию развития должны были, по

его мнению, вступить США, Япония, Советский Союз и страны Западной Европы.

Постиндустриализм в его классическом варианте обрел как многочисленных приверженцев, так и серьезных критиков. В СССР он был отвергнут как проявление технологического детерминизма, связанное с надеждами разрешить противоречия капиталистического общества за счет развития науки (сциентизм) и техники при забвении классовой борьбы. Официальная советская идеология провозглашала основной задачей страны построение коммунистического общества. Стремление отразить специфику нового общества привело к появлению таких названий, как «технотронное общество», «телематическое общество», «высокотехнологичное общество», «информационное общество», «общество знаний». Все эти названия акцентируют внимание на разных моментах в развитии общества. Во Франции Д. Белла критиковали за то, что он якобы предлагает вариант либерального подхода и склонен рассматривать конфликты только в терминах рынка, синонима капиталистического общества.

Но все сторонники нового общества, считает В.Л. Иноземцев, указывают на выход за пределы экономического общества, демонстрируя постэкономические тренды в современном мировом развитии. Современная социология предполагает, что со времен становления классовых обществ до наших дней важнейшую роль в поведении человека, социальных групп и целых государств играли и играют материальные интересы. Совершенствование хозяйственных отношений всегда было связано с прогрессом как материальных факторов производства, на чем сосредоточиваются сторонники постиндустриальной теории, так и с обретением все новых степеней свободы, на чем акцентируют внимание постмодернисты, но при этом действия человека в первую очередь определялись извне задаваемой необходимостью, в результате чего общество в целом не выходило за пределы *экономических* отношений.

Понятие постэкономического общества необходимо, на взгляд В.Л. Иноземцева, для того, чтобы обозначить новую социальную политику, выкристаллизовывающуюся в современных постиндустриальных обществах. От прежних общественных форм она будет отличаться в первую очередь значением и ролью личности в социальной структуре. Предпосылки формирования нового общества вызревают по мере того, как технологический и хозяйственный прогресс начинает воплощаться не столько в наращивании объемов и разнообразия производимых материальных благ, сколько в изменяющемся отношении человека к самому себе и своему месту в окружающем мире. Материальный прогресс выступает лишь *необходимым* условием становления постэкономического порядка; однако *достаточным* условием его формирования служит изменение ценностных ориентиров человека, приводящее к тому, что главным мотивом его деятельности становится совершенствование своего личностного потенциала.

Концепция постэкономического общества не переоценивает значения технологических сдвигов, как бы масштабны они ни были в современной постиндустриальной действительности; она не переоценивает и самореализацию человека вне его продуктивной деятельности, поскольку выход за пределы таковой не может состояться в обозримой перспективе. В понятии постэкономического общества интегрируются все важнейшие элементы глубинных преобразований современной социально-экономической действительности, к которым так или иначе апеллируют представители самых разных футурологических школ.

В.Л. Иноземцев полагает, что термин «постэкономическое общество» появлялся в работах Г. Кана и Д. Белла, относящихся к периоду становления постиндустриальной теории, когда ее понятийный аппарат только еще формировался, но то были эпизоды, не получившие впоследствии сколько-нибудь заметного развития. Они не привели к *понятию* «постэкономическое общество» для экспликации, объяснения будущего социального состояния. Что касается термина, то он объясняется спецификой английского языка, в котором слово «economy» обозначает все формы производственной и хозяйственной деятельности — становится ли таковая основанием для товарного обмена или остается ограниченной натуральным (и даже домашним) хозяйством, достигает ли народнохозяйственного масштаба или не выходит за пределы отдельных замкнутых общностей. Напротив, в русском языке, и это можно проследить на примере работ отечественных экономистов дореволюционной эпохи, всегда было принято разделять «экономику» и «хозяйство», подразумевая, что первое понятие является более узким и относится к самоорганизующимся системам товарно-рыночного типа, тогда как второе обозначает любую производственную деятельность человека вообще.

В немецком языке понятия экономики (Oekonomie) и хозяйства (Wirtschaft), отмечает В.Л. Иноземцев, также существуют как взаимодополняющие; поэтому в работах немецких и австрийских авторов всегда различаются теория хозяйства (Wirtschaftstheorie) и политическая экономия (politische Oekonomie), причем последняя рассматривает проблемы производственных отношений в первую очередь через призму товарного хозяйства и рыночного обмена. Для немецкого исследователя понятие Wirtschaft не только является более общим, чем Oekonomie, но, что гораздо важнее, последнее не может быть использовано для обозначения замкнутого нерыночного хозяйства. Когда историки исследуют различия натурального хозяйства и рыночной экономики, они используют понятия Naturalwirtschaft и Geldwirtschaft, но никак не Naturaloekonomie и Geldoekonomie. Французская терминология также позволяет подчеркнуть смысловые отличия понятий хозяйства и экономики, Wirtschaft и Oekonomie. Напротив, англоязычные авторы применяют понятие «экономика» (economy) для обозначения любой хозяйственной деятельности, что отражается, например, в термине «домашнее хозяйство» (household economy). Отсутствие термина, оттеняющего ограниченное значение понятия «economy», убежден В.Л. Иноземцев, и объясняет явное

предубеждение против идеи постэкономического (post-economic) общества. Сама мысль о возможности устранения Oeconomie как disappearance of economy вызывает у англичан и американцев такое же непонимание, какое несомненно возникло бы и у российской аудитории, если бы ей доказывалась возможность устранения хозяйства. Это вполне объективное и труднопреодолимое обстоятельство дополняется традицией рассмотрения истории человечества как хозяйственной истории (и тем самым, в английской терминологии, «экономической»). Все это препятствует адекватному восприятию и широкому использованию понятия «постэкономическое общество» в западной социологической теории, становящейся в последние годы почти исключительно англоязычной.

В то же время, несмотря на скептическое отношение к идее постэкономизма, западные исследователи часто говорят о капитализме как об *экономическом* строе. И. Шумпетер подчеркивает, что «буржуазное общество выступает в исключительно экономическом обличьи»; Ю. Хабермас отмечает, что капиталистическое общество опирается, с одной стороны, на *экономический* механизм, соподчиняющий действия индивидов, а с другой — на *экономическую* легитимность, становящуюся основой для политической и юридической практики. Три из четырех приводимых Э. Э. Гидденсом основных признаков буржуазного строя содержат прямые указания на его *экономический* характер.

Под постэкономическим обществом, согласно В.Л. Иноземцеву, нужно понимать такой тип социального устройства, где хозяйственная деятельность человека становится все более интенсивной и комплексной, однако не определяется более его материальными интересами, не задается традиционно понимаемой экономической целесообразностью. Впервые понятие экономической эпохи в развитии общества было предложено К. Марксом. Используя преимущества немецкой терминологии, он выделил так называемую «*экономическую общественную формацию*» (oekonomische Gessellschaftsformation) в качестве центрального звена исторической эволюции человечества. По его мнению, эта эпоха включала «азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный способы производства» и завершала собой «предысторию человеческого общества». Объединяя в экономическую общественную формацию ряд весьма разнородных общественных форм, он считал *экономическим* такой способ взаимодействия между членами социума, который определялся не религиозными, нравственными или политическими, а в первую очередь стихийно складывавшимися производственными факторами. Но терминологически К. Маркс не выстраивал, казалось бы, логичной триады «доэкономическое — экономическое — постэкономическое общество». Первое определялось им как «архаическая», или «первичная» общественная формация, а последнее — как коммунистический строй.

В настоящее время невозможно, полагает В.Л. Иноземцев, дать детальное определение основных характеристик нового социума, зарождающегося в недрах развитых западных обществ. Его становление сравнимо по своему

масштабу не столько со сменой буржуазным обществом феодального, опосредованной быстрой промышленной революцией, сколько с гигантским периодом перехода от примитивной общины к состоянию относительно развитой рыночной экономики. Оставаясь на позициях науки, сегодня нельзя заглянуть в будущее настолько далеко, чтобы уверенно говорить о важнейших принципах функционирования нового общества. Определение формирующегося общественного состояния в качестве постэкономического наиболее адекватно современному уровню знаний не только потому, что оно как бы воспроизводит уже воспринятые социологией понятия постиндустриализма и постмодернити. Оно, с одной стороны, подчеркивает основное направление социальной эволюции, с другой — отмечает, что человечество, выходя в перспективе за пределы *экономической организации*, остается *общественным организмом*, хотя основные принципы социального взаимодействия могут существенно трансформироваться. Понятие постэкономического общества фиксирует как изменчивость, так и преемственность, неизбежно присутствующие в развитии цивилизации.

Сопоставление происходящих сегодня перемен с основными тенденциями экономической эпохи служит точкой опоры для анализа процесса становления нового общественного устройства. Такое сопоставление позволяет также оценить значимость тех или иных социальных изменений. Важно не ограничиваться рассмотрением одних лишь технологических или хозяйственных сдвигов, а стремиться охватить всю совокупность социальных процессов.

Важнейшим методологическим следствием концепции постэкономического общества является тезис о трех масштабных эпохах человеческой истории: *доэкономической, экономической и постэкономической*. Такое разграничение осуществляется по двум важнейшим критериям: *типу человеческой деятельности и характеру соподчинения интересов личности и общества* в пределах каждой из эпох.

На ранних этапах истории деятельность людей осуществлялась на основе инстинктивных побуждений, присущих человеку как биологическому существу, и проистекала прежде всего из необходимости противостоять природе, угрожавшей самому его существованию. Постепенно она приобретала все более осознанный характер, порождая систему сознательно координируемых общественных усилий. Человек стал не только противостоять окружающему миру, но и выделять себя из числа себе подобных. Средством преодоления сил природы стал отчуждаемый материальный продукт, воплощавший собой основную цель сознательной деятельности. Наконец, на высших ступенях прогресса у человека появилось стремление к развитию самого себя как личности, причем главным результатом деятельности в этом случае оказывается сам человек — носитель (*субъект – М.П.*) уникальных качеств и способностей. Таким образом, трем гигантским эпохам общественного прогресса соответствуют три основных типа деятельности: предтрудовая инстинктивная активность, вызываемая, по сути

дела, животными, инстинктивными побуждениями; труд как осознанная деятельность, направленная на преобразование внешней природы ради достижения материального результата; и *творчество*, не мотивированное утилитарным образом, но направленное прежде всего на максимальное развитие личности самого творческого субъекта.

Переход от аграрного общества к индустриальному не привел к исчезновению сельского хозяйства, хотя его доля в общественном продукте снизилась, а доминирующие в обществе производственные отношения стали определяться индустриальным укладом. Точно так же при переходе к постиндустриальному обществу индустриальный сектор производства не исчезает, но лишь сокращает свою долю в валовом национальном продукте. Все более значительную роль играют наукоемкие, информационные отрасли производства, где возникают новые отношения, рождаются новые ценности и новые противоречия, что формирует облик постиндустриального общества. Именно это порождает предпосылки для вытеснения труда как типичного для всей экономической эпохи вида человеческой активности творчеством — качественно отличным типом деятельности, скрывающим в себе основные признаки постэкономического общества. Творчество побуждается стремлением человека к самосовершенствованию, и целью его выступает сам человек; при этом оно сохраняет черты труда как осознанной орудийной деятельности и по-прежнему может осуществляться в форме материального производства. В процессе творческой деятельности главное значение имеет не характер воздействия человека на вещество природы, а взаимодействие между людьми.

Еще один не менее важный аспект этой проблемы. В условиях господства инстинктивной деятельности человек не ощущает себя отделенным от природы, как не отделен он и от себе подобных. Весь комплекс хозяйственных связей исчерпывается отношениями непосредственного производства, и каждый может удовлетворить свои материальные потребности лишь в той мере, в какой это удастся сделать всем. Стремления конкретного человека сосредоточены на поддержании необходимого уровня потребления и в этом качестве вполне идентичны стремлениям других членов общины. Индивидуальные интересы в собственном смысле этого понятия отсутствуют: они являются *одномерными*, как бы находятся на одной линии, совпадающей с направлением социального интереса. Следствием этого становится отсутствие противоречия материальных интересов, закрепленного в социальных институтах.

Граница между доэкономическим и экономическим типами общества проходит там, где человек начинает сознавать свой материальный интерес как нетождественный интересам других людей и сообщества в целом. С этого момента возникает множество индивидуальных, взаимодействующих друг с другом интересов. Будучи различными по масштабам и направлению, они, тем не менее, не выходят из некоей двумерной плоскости, задаваемой их материальным характером. Механизм их соподчинения определяет социальную

структуру экономического общества, предполагающую наличие классов — устойчивых групп лиц со схожими материальными интересами.

Переход к постэкономическому обществу означает, в этой терминологии, выход индивидуальных интересов человека из сугубо материальной плоскости и колоссальное усложнение социальной действительности, умножение многообразия моделей общественной жизни и даже вариантов ее развития во времени. Когда важнейшей целью большинства людей становится развитие их собственной личности (*субъектности* — *М.П.*), интересы, оказываясь неунифицируемыми, перестают быть взаимоисключающими и потенциально враждебными. Постэкономическое общество представляется с этой точки зрения как комплексное социальное состояние, потенциально свободное от непреодолимых противоречий между людьми. Таким образом, анализ соподчинения интересов также приводит к выводу о трех глобальных периодах в истории человечества. Во-первых, это эпоха доминирования коллективного интереса (материального или нематериального) над личным; во-вторых, эпоха превалирования личного (*частного* — *М.П.*) материального интереса над интересами сообщества (которые отчасти становились некоей результирующей интересов отдельных людей); в-третьих, эпоха, когда основные интересы большинства людей выходят за традиционно понимаемые материалистические (*экономические* — *М.П.*) пределы и поэтому не пересекаются друг с другом как взаимоисключающие.

Основополагающими элементами *экономического общества* являются пропорциональность затрат сырья и труда получаемому хозяйственному результату; воспроизводимость подавляющего большинства благ; материальная заинтересованность всех участников производства. В условиях, когда результаты хозяйственной деятельности представляют собой линейную функцию ресурсов, которые ограничены, и труда как отчужденной деятельности, экономические блага по самой своей сути обладают свойствами конечности и редкости. Экономической хозяйственной системе имманентно присуще наличие института частной собственности, а товарные отношения представляют собой всеобщую форму связи между отдельными контрагентами, производящими и потребляющими блага или услуги. Все эти казавшиеся вечными принципы устраняются в условиях становления *постэкономического порядка*. Затраты материалов и труда лишь незначительно влияют на качество получаемого результата, если основным ресурсом при его производстве выступают знания; подобный продукт оказывается невозпроизводим, а деятельность человека в такой степени способствует его интеллектуальному и духовному развитию, что становится самодостаточной. Обретая статус независимой от затрат труда и материалов переменной, продукты творческой деятельности оказываются неисчерпаемыми и потому безграничными, а ее подлинный результат, воплощающийся в развитии человеческой личности, — индивидуальным и неотчуждаемым. Постэкономическая хозяйственная система отвергает эксплуатацию и частную собственность, а отношения обмена утрачивают свою стоимостную природу,

присущую им в экономическую эпоху. Переход от экономической эпохи к постэкономической, трактуемый в качестве *постэкономической трансформации*, может быть сопоставлен по своему значению лишь с процессом становления самого экономического общества, потребовавшим многих столетий человеческой истории.

С позиций теории постэкономического общества современная историческая эпоха может рассматриваться как начальный период глобальной социальной трансформации, которая составит содержание развития цивилизации в будущем, на протяжении как XXI века, так, возможно, и нескольких последующих столетий. В качестве своей материальной предпосылки и основы постэкономическая трансформация предполагает формирование постиндустриальной производственной системы. Поэтому первые признаки постэкономических преобразований мы находим уже в становлении элементов постиндустриального общества. *Материальной составляющей* постэкономической трансформации является современная технологическая революция, которая, несмотря на видимые успехи, весьма далека сегодня от своего завершения. На основе технологического прогресса материальное производство получает качественно новые, фактически безграничные возможности, в результате чего жизненный уровень населения постиндустриальных стран становится все более высоким. Развитие производства стимулирует потребность в постоянном росте квалификации работников, вследствие чего образование обретает значение важнейшего фактора, обеспечивающего человеку социальный статус и общественное признание.

Удовлетворение материальных потребностей создает предпосылки для становления новой мотивационной системы. Человек, освобожденный от необходимости постоянного поиска средств для достойной жизни, получает возможность осваивать и культивировать в себе потребности более высокого порядка, простирающиеся далеко за пределы овладения вещными богатствами. Это, разумеется, не означает немедленного и автоматического восприятия новой системы ценностей в масштабах всего общества. Процесс формирования ценностных ориентиров сложен и противоречив, он растягивается на десятилетия, будучи зависим не в последнюю очередь от смены поколений, каждому из которых свойственны определенные стереотипы мировоззрения. Сдвиги в побудительных мотивах человеческой активности определяют и качественное изменение самого ее типа. *Становление творчества как наиболее распространенной формы производительной деятельности представляется основной нематериальной составляющей постэкономической трансформации.*

В отличие от труда, творчество является более высоким и совершенным типом деятельности; его побудительный мотив связан с внутренними потребностями личности, стремлением к самореализации, развитию и умножению своих знаний и возможностей. Как способность человека к созданию чего-то оригинального, субъективно или объективно нового, творчество существовало

всегда. Как хозяйственный феномен оно не было известно ни доэкономическому, ни экономическому обществу, полагает В.Л. Иноземцев.

Обретение творчеством масштабов, позволяющих ему модифицировать сложившиеся хозяйственные закономерности, является результатом трех фундаментальных изменений. Во-первых, в постиндустриальном обществе материальные потребности большинства людей достаточно полно удовлетворяются за счет сравнительно непродолжительного рабочего времени. Во-вторых, наука и знания становятся непосредственной производительной силой, их носители — олицетворением достижений нации, а ценности, связанные с образовательным уровнем и интеллектуальной деятельностью, — надежными ориентирами для новых поколений. Наконец, в-третьих, радикально меняется сущность потребления: акценты в этой сфере смещаются на нематериальные блага, а усвоение человеком информации, развивающее способность к генерации новых знаний, фактически делает потребление элементом производства. Именно эти изменения превращают творчество в значимый тип производительной деятельности, в один из основных факторов социального прогресса.

Хотя объективная и субъективная стороны постэкономической трансформации взаимообусловлены, главный источник прогресса постэкономического общества кроется, на наш взгляд, в его субъективных факторах, в характеристиках составляющих ее индивидов. Ее перспективы зависят в большей мере от индивидуального нравственного и интеллектуального развития личности, чем от изменения отдельных параметров общества как совокупности людей. Таким образом, основные тенденции, определяющие развитие постэкономических начал, имеют в конечном счете субъективистскую (*субъектную* – М.П.) природу, в то время как в ходе собственно постиндустриальной трансформации факторы субъективного порядка играют второстепенную роль. Это обстоятельство позволяет нам утверждать, что постэкономическое общество интравертно, а постэкономическая трансформация выступает естественным и неизбежным следствием становления постиндустриального общества. В то же время нельзя упускать из вида, что именно индустриальный строй и его достижения обеспечили формирование тех важнейших условий, без которых становление постиндустриальных, а тем более постэкономических, закономерностей было бы невозможно.

Постэкономический строй не требует и не может требовать ни выхода человека за пределы материального производства, на чем акцентируют внимание постиндустриалисты, ни перенесения основных его интересов в сферу культуры, к чему подталкивает теория постмодернизма. В постэкономическом обществе переосмысливаются и переоцениваются *мотивы* и *стимулы* деятельности, которая по своей *форме* и по своим *вещественным результатам* может оставаться практически неизменной. В ходе постэкономической трансформации преодоление ряда важнейших противоречий, характерных для экономической эпохи, происходит

не в последнюю очередь через изменение человеческих представлений о соответствующих явлениях и процессах. В постэкономическом обществе *развитие личности становится главной целью человека*, а деятельность, не мотивированная утилитарными потребностями, изменяет социальную структуру в гораздо большей мере, чем десятилетия бурных, но поверхностных революционных потрясений.

Становление постэкономического общества сопряжено с радикальными изменениями как в механизме хозяйственного взаимодействия, так и в оценке самими творческими личностями целого ряда социальных отношений. Это приводит к фактическому преодолению важнейших характеристик экономической эпохи: эксплуатации, частной собственности и рыночного характера хозяйственных связей.

Материалистический (*материальный – М.П.*) характер мотивов, побуждающих людей к деятельности, вытекает из самого определения экономической эпохи как основанной на труде. Создание материальных благ предполагает возможность отчуждения их от непосредственного производителя и перераспределения в пользу других членов общества. Поскольку, однако, масштабы производства материальных благ ограничены, возникает конкуренция в борьбе за максимизацию их присвоения, что предопределяет жесткое противостояние социальных групп и классов: с одной стороны — занятых производительным трудом, с другой — присваивающих его результаты. Таким образом, в экономическом обществе постоянно воспроизводится конфликт между отдельными личностями и социальными группами в связи с их претензиями на ограниченную совокупность материальных благ. В то же время эти конфликтные отношения конституируют определенный тип социальных связей, цементируют общество, делают все его элементы взаимозависимыми и взаимодополняющими. *Феномен эксплуатации* базируется именно на подобных отношениях и *существует в любом обществе, основанном на труде*, поскольку возмещение человеку неурезанного трудового дохода, как показали еще классики социалистической теории, невозможно.

Постэкономическая трансформация не может привести к отказу общества от отчуждения и перераспределения благ. Однако поскольку главным мотивом творчества — основного типа деятельности в постэкономическом состоянии — выступает не приумножение человеком своего материального богатства, а стремление личности к самосовершенствованию и самовыражению в деятельности, возможность отчуждения произведенного вещественного продукта не воспринимается более как несправедливость. Факт отчуждения уже не противоречит основным интересам личности, и *феномен эксплуатации может быть*, на наш взгляд, *преодолен* скорее на социопсихологическом уровне, чем в результате революционной ломки распределительных отношений, как это представлялось социальным реформаторам последних двух столетий. Вторым атрибутом экономической эпохи является феномен *частной собственности*. Там, где присвоение

материальных благ оказывается важнейшей целью каждого человека, не может не возникнуть общественного отношения, закрепляющего результат подобного присвоения. Можно с уверенностью утверждать, что экономическое общество возникло там и тогда, где и когда человек стал не только выделять себя из среды себе подобных, но и относиться к одной совокупности объектов внешнего мира как к своим, принадлежащим ему, а к остальным — как к чужим, принадлежащим другим людям. Частная собственность выступает поэтому одной из естественных форм проявления принципов экономического общества. *Ее преодоление* при переходе к постэкономическому обществу *происходит* не через обобществление производства, а *путем становления системы личной собственности*, предполагающей возможность индивидуального владения всеми его условиями. С формированием постиндустриального общества, в котором основными производственными ресурсами выступают информация и знания, а средства их создания и передачи становятся вполне доступными множеству людей, возникает ситуация, в которой, с одной стороны, каждый желающий обладать современными средствами производства может приобрести их в личное владение, а с другой стороны, эффективное присвоение информационных благ людьми, не способными использовать их в соответствии с их социальным предназначением, становится невозможным. Возникающая система рассматривается нами как основанная не на частной, а на личной собственности как на условия производства, так и на рабочую силу.

Третья особенность экономического сообщества воплощается в его организации на основе принципов рынка. *Рыночное хозяйство* является одним из видов товарного производства, при котором, как известно, обмен и распределение материальных благ осуществляются на основе их соизмерения с неким эквивалентом. Вне зависимости от природы такового обмениваемые в рамках рыночной экономики блага являются воспроизводимыми, и их производство может быть увеличено в любой пропорции. Постэкономическая трансформация, разумеется, не отрицает обмена продуктами и деятельностью между людьми, поскольку таковой составляет само содержание общественной жизни. Однако при насыщении материальных потребностей приобретаемые человеком товары и услуги становятся скорее средством выражения его личной индивидуальности, чем инструментом выживания. Как следствие, в современных условиях все более широкий спектр благ характеризуется субъективной (субъектной – М.П.), или знаковой ценностью, не определяемой с помощью рыночного эквивалента. Обмен деятельностью и товарами регулируется уже не столько общественными пропорциями производства, сколько индивидуальными представлениями о ценности того или иного блага. *Стоимостные характеристики перестают быть основой меновых отношений* и, следовательно, законы рынка, определявшие уклад экономической эпохи, утрачивают свою системообразующую роль.

Анализ в свете изложенных позиций социально-экономических процессов, развертывающихся в странах, достигших постиндустриальной

стадии развития, позволяет утверждать, что предпосылки перехода к постэкономическому обществу, которые формируются уже сегодня, имеют как объективную, так и субъективную (*субъектную* – М.П.) составляющие. *С одной стороны*, высокий уровень производительных сил открывает возможность быстрого развития сферы услуг и информационного сектора, что требует от людей высочайшей квалификации; развитие человеческих способностей становится в такой ситуации абсолютно необходимым с точки зрения хозяйственного прогресса. *С другой стороны*, когда удовлетворены материальные потребности людей, а их социальный статус зависит от личностного потенциала (*субъекта* – М.П.), цели самосовершенствования естественным образом выходят на первые позиции в иерархии мотивов деятельности работника. С изменением мотивационной структуры начинает формироваться тип личности, ориентированной не на максимизацию материального потребления, а на достижение внутренней гармонии и совершенства. В этих условиях развитие человека оказывается тождественным развитию производства знаний — главной составляющей богатства современного общества. Круг замыкается: новая система воспроизводства общественного достояния становится самодостаточной и самоподдерживающейся.

Становление постэкономического общества представляет собой гигантскую социальную трансформацию, сравнимую лишь с переходом от доэкономической эпохи к экономической, и поэтому не может не быть процессом крайне сложным и противоречивым. На первый взгляд, постиндустриальная трансформация закладывает основы сбалансированного и самодостаточного развития западного мира. Однако уже сегодня дают о себе знать новые противоречия, пока не слишком заметные, но способные уже в ближайшем будущем предстать перед обществом во всей их остроте.

В пределах развитых постиндустриальных стран формируется новое социальное расслоение, возникают барьеры, разделяющие работников интеллектуальной сферы и тех, кто не может включиться в информационно- и наукоемкое производство ввиду отсутствия необходимых способностей усваивать информацию и превращать ее в новые знания. В отличие от традиционного имущественного неравенства, породившего классовые конфликты на протяжении всей истории экономического общества, новый тип социальной разделенности имеет качественно иную природу. Современное неравенство проистекает из коренного различия базовых ценностей и несопоставимости интеллектуальных способностей членов общества, предопределенной генетически и социально.

В то же время постиндустриальный мир продолжает развиваться как самодостаточная и замкнутая хозяйственная структура. Сокращение потребностей в сырье и материалах, активное привлечение интеллектуальных ресурсов всего мира, беспрецедентное доминирование в технологическом секторе и все более тесное переплетение хозяйственных, политических и социальных процессов, происходящих в рамках сообщества развитых стран, —

все это объективно снижает заинтересованность этой части человечества во взаимодействии с остальными регионами планеты. Напротив, отстающие (backward) страны оказываются все более несамодостаточными; для развития своих национальных экономик они нуждаются во внешних инвестициях и импорте технологий, а конечный продукт их хозяйственных систем не может быть эффективно реализован на их внутренних рынках во все возрастающих масштабах. Таким образом, на внешних границах постиндустриального мира нарастает напряженность, создающая реальные предпосылки раскола современной цивилизации. Характерно, что в мировом масштабе первые последствия постэкономической трансформации проявляются гораздо более зримо, чем на уровне отдельных стран. Последнее обусловлено тем, что социальная сфера постиндустриальных держав находится под пристальным вниманием национальных правительств, а процессы, развертывающиеся в мировом масштабе, отличаются большей стихийностью и неуправляемостью. Вместе с тем, учитывая объективный характер нынешних тенденций, можно утверждать, что события, происходящие на международной арене, проливают свет на то, что в ближайшие десятилетия может произойти и в пределах внешне стабильных и процветающих стран — лидеров нынешнего постиндустриального сообщества.

Является ли информационное общество выходом за пределы экономики и экономического общества? По нашему мнению, логичным будет предположение, что прежде чем реализуется постиндустриальное, информационное и общество знаний, с диктатом науки и техники, как и представляющих их социальных слоев-субъектов, должна быть реализована диктатура пролетарита, иначе буржуазия будет сохранять свою диктатуру, которая будет сдерживать преодоление экономического общества. Без этого предпосылки нового общества будут сохранять утопический характер, что демонстрирует «Компьютотопия» Е. Масуды и концепция сетевого общества Кастельса²⁷. В.Л. Иноземцев, характеризуя концепции информационного общества, называет изданную им в 2000 году книгу «За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире» [5]. Давая такое название книге, он полагает, что данная в названии характеристика современного информационного общества отделяет нас от того времени, когда понимание надвигающихся перемен как качественно нового этапа общественного прогресса стало фактически общепринятым среди социологов большинства развитых стран.

²⁷ По словам В.Л. Иноземцева, «в XX веке человечество столкнулось с таким же количеством вопросов о путях и формах развития социального организма, какое поставил перед ним век XIX в области естественных наук. Однако если дискуссии по проблемам "исчезновения" материи, взаимоотношений между массой и энергией, вопросам теории внутриядерных взаимодействий, споры вокруг волновой и корпускулярной концепций света при всей их интенсивности не изменяли и не могли изменить объекта исследования, каковым являлась сама природа, то социальные теории и тем более социальное экспериментаторство нынешнего века серьезно отразились на человечестве, создавшем и опробовавшем на себе самые разнообразные утопии» (Иноземцев в.л. К теории постэкономической общественной формации: Научное издание. - М.: Таурис, Век, 1995. С. 1.).

Причем прошедшие годы лишь подчеркнули два фундаментальных недостатка, еще тогда унаследованных в подходах к оценке перспектив развития общества. *Первый* из них проистекает из чрезмерной сосредоточенности исследователей на отдельных хозяйственных, а иногда даже технологических процессах, что не способствует созданию комплексной картины развития социальной структуры. В.Л. Иноземцев признает, что самые впечатляющие новации последних лет, связанные с развертыванием информационной революции, не могут стать основой не только периодизации общественного развития, но даже осмысления его нынешнего состояния, если их оценка не дополняется анализом множества иных процессов, которые не следует считать ни сопутствующими, ни второстепенными. *Второй* недостаток видится ему в том, что преувеличение роли подобных изменений объективно порождает иллюзию относительно устойчивости возникающих в последнее время тенденций. Предположения, а порой и чрезмерная уверенность обществоведов, что в ближайшие годы социальное целое не претерпит радикальных сдвигов, не перейдет в новое качество, не приобретет иной характер развития, искусственно сужают возможности исследования и представляются важным препятствием на пути построения современных футурологических теорий. Предлагаемое название призвано преодолеть эти недостатки. Он надеется, что представил убедительные доказательства того, что зародившиеся несколько десятилетий назад тренды реально знаменуют рубеж истории, пролегающий между «до» и «после»: ни определение действительного значения переживаемых человечеством трансформаций, ни оценка перспектив развития общества сегодня невозможны вне рамок глобальной концепции, способной непротиворечиво поместить изучаемый период в общую картину эволюции цивилизации, которую он предлагает в книге с указанным названием.

В книге выделяются четыре части. В *первой* рассмотрен процесс формирования теорий исторического прогресса, показаны закономерности их становления, отражающие в конечном счете законы движения самого общества. Проанализированы наиболее заметные теории, принимающие деление исторического прогресса на три эпохи. Трактовка формирующегося сегодня общества как постэкономического обосновывается во *второй* части, где значительное внимание уделено терминологическим вопросам, которые, наряду с методологическими проблемами, представляются как одно из главных препятствий на пути адекватного осмысления характера современной эпохи и будущего общества. По убеждению автора книги, теория общественного развития, объясняющая основы грядущего социального устройства, должна базироваться на глубоком и всестороннем анализе системы человеческих интересов как движущей силы прогресса. Поэтому центральное место в этой части работы занимает исследование перехода от трудовой деятельности к творческой, рассматриваемого как главная движущая сила процесса становления постэкономического общества. *Третья* часть книги посвящена анализу основных хозяйственных, социальных и политических изменений, порожденных глобальной трансформацией современного общества. Наиболее

подробно автором рассмотрены три процесса — деструкция рыночного хозяйства как главная экономическая проблема; модификации отношений собственности как источник наиболее принципиальных изменений в социальной сфере; преодоление эксплуатации и сопряженные с ним возможные политические конфликты грядущей эпохи. Рассмотрение каждой из этих проблем должно убедить не только в масштабности сегодняшних перемен, но и в том, что постэкономическое состояние общества отнюдь не будет свободно от самых различных конфликтов и противоречий, а его достижение вряд ли явится перспективой ближайших лет и даже десятилетий. Наконец, в заключительной, *четвертой* части предпринята попытка исходя из предложенных методологических подходов оценить потенциал стабильности и возможности развития постэкономической системы на ее сегодняшнем этапе, проанализировать направления и формы ее взаимодействия с остальными регионами мира, исследовать в новом контексте стоящие перед человечеством глобальные проблемы.

Нам представляется, что выделение «трех процессов», ведущих, по мнению автора книги, за пределы экономического общества может быть интерпретировано иначе, путем введения различий в понятия «экономика» и «экономизм», который подлежит преодолению при сохранении в обществе экономики. Такой анализ будет дан во второй главе этой части.

В.Л. Иноземцев обращается к формированию «трех процессов», обращая внимание на связанные с ними противоречия, выявленные экономистами. Например, было подмечено, что государство учреждено для защиты собственности, для защиты тех, кто имеет какую-либо собственность, от тех, которые совсем ее не имеют, для обеспечения безопасности собственности и защиты богатых от бедных, что возникновение собственности и имущественного неравенства философы и историки конца XVIII века считали источником появления власти и управления, что уже на первых этапах становления социального антагонизма возникает общество, допускающее большое неравенство состояний, что излишки благ не только привели к образованию классов, но и вызвали к жизни положение, заставлявшее часть людей смириться со своим жалким существованием. Наряду с объективностью возникновения имущественного неравенства, классовой структуры и иных противоречивых явлений в жизни людей А.-Р.Ж.Тюрго и А.Смит подчеркивают, что приведшее к этим, безусловно негативным с точки зрения нравственности, явлениям разделение труда сыграло огромную позитивную роль в истории человечества, обеспечив экономический прогресс, позволивший обществу достичь его нынешнего состояния. В частности, отмечается, что люди, занятые производственной деятельностью, превращаются в подобие машин, а способности мастера развиваются наряду с тем отупением, от которого страдает чернорабочий.

Таковы характеристики индустриального, формирующегося промышленного производства, на смену которому ныне приходит постэкономическое, постиндустриальное общество или информационное

общество. Термин постиндустриальное указывает, что это общество приходит «после» индустриального, тогда как термин «информационное общество» и «общество знаний» дает ему содержательную характеристику, указывая на его системообразующие факторы. По мнению его сторонников, рост накопления знания и информации в XX веке, носящий экспоненциальный характер, темпы развития информационных и телекоммуникационных технологий, свидетельствуют о переходе постиндустриального общества в новое качественное состояние или стадию информационного общества. В начале 60-х годов XX столетия фактически одновременно в Японии и США в научный оборот был введен термин «информационное общество», вскоре заменивший термин «постиндустриальное общество», положив начало новой теории. Термин «информационное общество» раскрывает, согласно его сторонникам, объективный процесс постепенного осознания обществом значимости информации, знания, науки как некоторых самостоятельных фундаментальных сущностей (наряду с энергией и материей) и превращения их в реальную производительную силу. Информационные технологии и телекоммуникации делают общедоступными знания и информацию, выступая технологической базой развития информационной модели общественного устройства. В 70-е годы идея информационного общества становится популярной в США и странах Западной Европы и приобретает характер универсальной идеологии. Отмечается конвергенция идеологий постиндустриализма и информационного общества, что находит отражение в книге Д. Бэлла «Социальные рамки информационного общества» (1980). По словам И.Ю. Алексеевой, выражение «информационное общество» у Д. Бэлла есть новое название постиндустриального общества, подчеркивающее не его положение в последовательности ступеней общественного развития (после индустриального общества), но информацию как основу определения его социальной структуры [2, с. 32].

И.А. Журавлева констатирует, что в информационном обществе не теряют своего значения базовые тезисы индустриальной доктрины: информация и знания выступают не только главной ценностью, но и особым товаром со всеми его производственно-экономическими характеристиками. Если серьезно отнестись к данному обстоятельству, то возникает сомнение в том, что с переходом к информационному обществу мы имеем дело с выходом за пределы экономического общества, на чем настаивает В.Л. Иноземцев. Можно говорить о модификации этого общества и необходимости ее раскрытия. Она связана с доминированием сектора услуг, сосредоточением большей части занятых в сфере услуг и информации, с развитием новой интеллектуальной технологии. Специфику информационного общества И.А. Журавлева видит в том, что здесь происходит интеграция процессов обработки информации и ее передачи (электронная почта, информационный обмен в режиме он-лайн и др.), выступающая основой развития так называемых конвергентных и вообще высоких технологий. На первый план выходит коммуникативная технология и этика совместного использования информации. В индустриальном обществе

наиболее прогрессивной формой правления была представительная демократия, то в информационном обществе демократия участия. Это позволяет говорить о становлении информационной экономики и информационного общества [4, с. 19-20]. В таком случае сомнительны утверждения, что информационное общество есть выход за пределами экономического общества, что речь идет о постэкономических трендах в современном западном мире.

Японский профессор Е. Масуда в книге «Информационное общество как постиндустриальное общество» (1983) указывает на преемственность концепций постиндустриального и информационного общества, которая состоит в единых методах и в приемах техницизма и сциентизма, утверждающих возвышение разума и науки. Он рассматривал новый тип общественного устройства преимущественно в экономическом и технологическом контекстах, согласно которым новые технологии должны привести к серьезным положительным преобразованиям. Речь идет о формировании «новой среды» жизни людей, городов с такими «информационными системами» как кабельное телевидение, онлайн-услуги, компьютерные системы здравоохранения и образования, автоматический контроль за загрязнением окружающей среды, центры научной, управленческой информации. Он выдвигает также концепцию о бесконфликтности данного вида общественного устройства – это будет «общество согласия, с небольшим правительством и государственным аппаратом» [7]. Его основным активно действующим субъектом станет «свободное сообщество», обеспечивающее свободу решений и равенство возможностей для всех граждан. Поэтому политическая система будет выстраиваться как «демократия участия» на основе совместного использования информации: управление будет осуществляться самими гражданами.

Несмотря на разработку концепции информационного общества в 70-90 годы прошлого века единой устоявшейся концепции создано не было. Существует множество дефиниций информационного общества, каждая из них страдает ограниченностью, обусловленной методологической уязвимостью критериев идентификации этого общества. Интерпретации информационного общества страдают от фрагментарности видения проблемы, от плюрализма подходов и мнений, использованием большого числа терминов и понятий, которые зачастую лишены конструктивности.

§ 2. Революционные изменения и их трудности в современном мире

Информатизацию, компьютеризацию и гуманизацию можно характеризовать как начало революционных преобразований в развитии современного мира социальной материи на базе появления электронно-вычислительных машин²⁸. К настоящему времени цифровая, как ее называют,

²⁸ При написании этого параграфа использован доклад академика С.А. Глазьева. См. [11]: Глазьев С.А. Великая цифровая революция: вызовы и перспективы для экономики XXI века. 14.09.2017. Код доступа: <https://glazev.ru/articles/6-jekonomika/54923-velikaja-tsifrovaja-revoljutsija-vyzovy-i-perspektivy-dlja-jekonomiki-i-veka>

революция охватила практически все виды деятельности и вовлекла в свою орбиту большую часть человечества, дополняя естественный интеллект искусственным, что ведет к перестройке всей системы человеческого производства. Эти изменения происходят после кризиса капитализма и социализма в XX столетии, по мере того как вместо конфронтации обеих систем общественного устройства стали проявляться признаки комплексности, конвергентности современного общества, объединившего бочку дегтя капитализма и ложку меда информатизации, компьютеризации и гуманизации современного мира социальной материи. По иронии истории информационная, компьютерная революция, как и гуманизация разворачивается, во-первых, после кризиса капитализма, возможной его гибели, когда он был вынужден пойти на заимствование ряда цивилизационных черт социализма, которые стали привлекательными для многих народов мира, во-вторых, после кризиса и обрушения мировой системы социализма, начавшегося с перестройки СССР, которому она могла бы обеспечить качественный скачок в эффективности системы народнохозяйственного планирования и принести колоссальные конкурентные преимущества в соревновании с капиталистическими странами. В СССР с НТП связывали возможности роста народного благосостояния и увеличения доли свободного времени в жизненном цикле человека. В послевоенный период она последовательно увеличивалась одновременно с расширением рекреационной сферы. Хотя многие жители заливали свободное время алкоголем, идеология строительства коммунизма заполняла свободное время самосовершенствованием личности, созидательной творческой работой, образованием, участием в общественной работе, включая управление государством. Неслучайно СССР стал самой читающей страной в мире с лучшей системой массового образования.

Эти события стали прологом к конвергенции капитализма и социализма, возникновению неонэпа. Расходы на освоение нанотехнологий и масштаб их применения растут по экспоненте. Исследователи говорят о неготовности социально-экономической среды к их широкому применению. Явно отстает система государственно-правового регулирования, наиболее коррупциогенной сферой остается информатизация систем управления, поглощающая растущую часть бюджетов органов управления без сколько-нибудь заметной отдачи.

Революция угрожает Государственной безопасности: кибертерроризм и кибершпионаж, ведущиеся против России США, их союзниками, а также другими странами и иностранными террористическими и преступными организациями, а также отдельными лицами и группами лиц; аналогичные угрозы со стороны внутренних преступных сообществ, террористических организаций, радикальных религиозных, нацистских и прочих экстремистских группировок и антигосударственных сил; уход от налогообложения, незаконный вывоз капитала, отмывание преступно полученных доходов с использованием криптовалют; наконец, осуществление незаконной

предпринимательской деятельности посредством использования сети Интернет, включая электронную торговлю и финансовые услуги.

Преодоление этих угроз наталкивается на многие трудности социально-экономического характера, требующие отсутствующих в современном обществе социалистических преобразований. Капиталистическая система ориентирует бизнес на максимизацию прибыли любой ценой, что создает неразрешимые проблемы на пути революционных изменений. С одной стороны, рост производительности труда обеспечивает увеличение прибавочной стоимости. С другой стороны, высвобождение занятых производственной деятельностью людей означает соответствующее снижение спроса, что ставит предел наращиванию производства и расширенному воспроизводству капитала. Растет социальное неравенство, общество раскалывается на всемогущих обладателей ключей к применению цифровых технологий и непричастных к производственной деятельности потребителей. Для заполнения их досуга работает индустрия развлечений, стараются шоумены, наркдиллеры, пиарщики. Переход к безлюдным производственным технологиям сопровождается перетоком капитала в финансовый сектор, информационная революция в котором породила бесконечные финансовые пузыри и пирамиды.

Происходящие перемены разрушают привычные стереотипы хозяйствования. Если в традиционных сферах чем больше тратится ресурсов, тем дороже стоит продукт, то в цифровой экономике все наоборот. Чем больше накоплено данных, тем дешевле производство продукции. Накопление данных позволяет генерировать новые данные с уменьшающейся стоимостью дополнительно получаемой информации. По мере расширения сферы деятельности и охвата рынка предельная эффективность инвестиций растет, а не снижается как в сфере материального производства. Интернет-экономика и информационная революция в финансовом секторе поставила реальный сектор в положение донора. Даже в условиях проводимой в западных странах накачки экономики не обеспеченными товарами фиатными деньгами; большая часть их эмиссии втягивается финансовым сектором, в то время как производственные инвестиции стагнируют. Институциональная система США, Великобритании и других капиталистических стран следует за потребностью воротил цифровой экономики, не пытаясь смягчить связанные с ее расширением диспропорции и нейтрализовать перечисленные выше угрозы.

Советский социализм рухнул потому, что сложившаяся в нем институциональная система оказалась недостаточно гибкой, чтобы обеспечить своевременное перераспределение ресурсов из устаревших производственно-технических систем в новые, более эффективные. Она восприняла цифровую революцию в сугубо технологическом плане для автоматизации рутинных производственных процессов, создав такие шедевры массового производства, как автоматические роторные линии. Но институты планирования работали «от достигнутого уровня», обслуживая бесконечное воспроизводство одних и тех же технологий. В результате народное хозяйство стало технологически

многоукладным, в котором устаревшие производства поглощали все больше ресурсов, критически не хватавших для освоения новых технологий. Высоко иерархическая жесткая система управления отвергала новые возможности планирования, возникшие вместе с цифровой революцией, продолжая работать по сложившейся еще в годы первых пятилеток процедуре перманентного наращивания объемов производства. Печально знаменитый вал, в конце концов, накрыл систему централизованного планирования – предельная эффективность капиталовложений в базовых отраслях промышленности устремилась к нулю.

Китайские коммунисты сумели сделать правильные выводы из краха жестко централизованной системы управления социалистической экономикой, используя рыночные механизмы самоорганизации. Централизованное управление сохранили в финансовой сфере, в инфраструктурных и базовых отраслях, обеспечивавших общие условия для роста предпринимательского сектора. Это придало экономике динамизм. Высвободившиеся из рутинных процедур планирования управленческие ресурсы были сосредоточены на стратегическом управлении и гармонизации разнообразных социально-экономических интересов, обеспечивающих воспроизводство экономики социальных групп. В отличие от советской, китайская система управления экономикой научилась ее технологически и институционально перестраивать, вовремя сворачивать устаревающие производства, отсекая от ресурсов неэффективные предприятия и помогая передовикам осваивать новейшие технологии.

Созданный в КНР новый мирохозяйственный уклад, напоминающий опыт НЭПа в России, продемонстрировал намного большую эффективность по сравнению и с советским социализмом, так и с западным капитализмом. Об этом свидетельствует и достигнутые в КНР результаты в применении цифровых технологий. Китай не только вышел на первое место в мире по производству вычислительной техники, но и создал свои социальные сети, огородив свое информационное пространство от подрывных действий извне. В Китае развернулось широкое применение цифровых технологий в хозяйственном обороте. Несмотря на кажущийся избыток рабочей силы, Китай вышел на первое место в мире по количеству устанавливаемых и производимых роботов.

КНР не пугают рассмотренные выше угрозы цифровой экономики, включая заполнение свободного времени высвобождаемых из производственной сферы людей и поддержание их потребительского спроса. Внедряемая в настоящее время в КНР концепция рейтингования граждан лучше всякого партийного контроля будет стимулировать их созидательную творческую активность. Люди, положительно проявляющие себя на производстве, в деловых отношениях, в исполнении коммерческих и социальных обязательств, добросовестно ведущие дела и соблюдающие этические нормы автоматически высоко оцениваются и пользуются поддержкой системы государственного регулирования и продвигаются по

карьерной лестнице. Недобросовестные, безнравственные, необязательные и, тем более, коррумпированные и имеющие преступные наклонности лица, наоборот, отлучаются от всех форм государственной поддержки и продвижения. Аналогичная система создается и для юридических лиц.

Цифровая революция усиливает конкурентные преимущества социалистической рыночной экономики в КНР, а также Индии, Ю. Корее, Японии, странах Индокитая и других государствах, вставших на путь перехода к новому мирохозяйственному укладу.

В США и в их союзниках по НАТО попытки использовать цифровые технологии для подкрепления военно-политической гегемонии вызывают лишь раздражение других стран и подогревают антиамериканские настроения. Несомненно, что лидерство США в информационных технологиях обеспечивает им достаточно высокую конкурентоспособность соответствующих отраслей экономики. Но неэффективная институциональная система, обслуживающая накопление капитала в частных интересах, в том числе, путем нарастающей денежной эмиссии, не позволяет США удерживать глобальное лидерство. Они вынуждены будут с этим смириться, либо их ждет горькое поражение в мировой гибридной войне.

В рамках нового мирохозяйственного уклада, который приходит на смену проанализированному еще В.И. Лениным имперскому, будет восстановлен государственный суверенитет при соблюдении договорных норм международного права. Каждая страна будет строить свой вариант цифрового общества, с учетом собственных традиций и этических норм.

Человечество ждет качественный эволюционный скачок за счет кратного увеличения творческой активности людей. Творческая активность людей может самореализовываться и в созидательном и в разрушительном направлении. Это зависит от этических норм и государственных политик ведущих стран мира. Не исключен вариант и самоистребления человека путем создания саморегулируемой «цивилизации роботов» в рамках ведущейся США гибридной войны за удержание глобальной гегемонии. Чтобы предотвратить такой ход событий необходимо создавать широкую антивоенную коалицию стран, заинтересованных в мирном гармоничном развитии. Это говорит о возможности разных сценариев реализации процессов информатизации, компьютеризации и даже гуманизации в ходе эволюции мира социальной материи. Это говорит о том, что складывающиеся конвергентные варианты мирохозяйственного уклада, не являются окончательным в человеческой истории. Напротив, он является промежуточным, оставляя открытым вопрос о путях дальнейшего развития мирового сообщества, включая и Россию, по социалистическому или капиталистическому пути.

Литература:

1. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting. N. Y.: Basic Books, Inc., 1973. P. 20.

2. Алексеева И.Ю. Что такое общество знаний? М.: Изд-во «Когито-Цетр», 2009. С. 24.
3. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Пер. с англ. М.: Academia, 1999. С. 43–44.
4. Журавлева И.А. Информационное общество. Иркутск, 2016. С. 19-20.
5. Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. М.: Academia, 1999. 640 с.
6. Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М.: Логос, 2000. 640 с.
7. Масуда Е. Компьютопия. Пер. с англ. Л.Я. Розовского. М.: Идея-Пресс, 1998.

Глава 5.

УТОПИЧЕСКИЕ ЧЕРТЫ КОНЦЕПЦИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Учитывая содержание двух предыдущих параграфов данной главы логично утверждать, что западноевропейская концепция информационного общества как концепция цифровизации, компьютеризации и гуманизации в развитии современного мира социальной материи является утопической. Ее можно охарактеризовать как ложку меда в бочке дегтя капиталистического общества. Утопизму концепции информационного общества противостоит реализм марксистской концепции, которая вскрывает природу капиталистического общества, вынуждена характеризовать его как бочку дегтя современного капитализма с ложкой меда информационного общества, то есть цифровизации, компьютеризации и гуманизации в развитии современного мира социальной материи. Налицо конвергенция утопизма и реализма в современном комплексном, конвергентном обществе и в природе социальной структуры.

Их конвергенция есть следствие кризисного состояния современного капитализма, которое возникло уже в 1930-ые годы в капиталистических странах, вынужденных ради сохранения капиталистического общества заимствовать черты социалистического общества, спасшие, по словам Е. Гайдара, по действиям Президента США Рузвельта, благодаря теории Кейнса и т.п., капитализм от гибели. В этом проявилось цивилизаторское влияние социализма. Результатом этого неонэповского общества стало возникновение постэкономического тренда в современном обществе. Можно утверждать, что сторонники концепции информационного общества, цифровизации, компьютеризации и гуманизации в развитии современного мира социальной материи пересматривают концепцию осевого времени К. Ясперса, дополняя ее тенденцией перехода во второе осевое время, в чем сомневался немецкий мыслитель. Сторонники концепции информационного общества признают утопизм такого перехода, но настаивают на возможности его претворения в жизнь. В этой связи можно указать на работу «Компьютотопия» Е. Масуды.

Утопический характер имеет положение концепции информационного общества о том, что в нем нет производства товаров, что его место занимает производство услуг в сфере образования, здравоохранения и других видов деятельности. Без производства товаров и их использования никакое общество существовать не может, просто оно становится уделом стран, не входящих в состав государств, представляющих собой информационное общество. Но это означает, что информационное общество не может существовать как вполне самостоятельная система, как может существовать, согласно марксизму, коммунистическое общество, действительно являющееся постэкономическим обществом. В отличие от него информационное общество является не самостоятельной системой, но частью комплексного общества, в состав которого входит как капиталистическое производство товаров, так и производство информационных услуг. Информационное общество может

существовать только как часть мирового сообщества, в котором важны как производство материальных благ, так и производство услуг, без производства материальных благ общество существовать не может, без этого оно немислимо. Комплексное или объединяющее их конвергентное общество производит и товары, и услуги, потребляя те и другие, хотя производство товаров сохраняется в странах, не входящих в состав стран информационного общества. Следовательно, это положение носит столь же утопический характер, как и религиозное утверждение «не хлебом единым жив человек», сторонники которого пытаются утверждать, что человек может жить вообще без хлеба.

В аналитической книге, посвященной концепции общества знаний, И.Ю. Алексеева следующим образом фиксирует ее утопические черты при характеристике «нового видения равенства как социальной ценности»: «Противоречие между формальным равенством граждан перед законом (которое дополняется провозглашением формального равенства возможностей) и реальным (порой вопиющим!) неравенством в обладании основными жизненными благами с давних пор дает повод говорить о лицемерном характере существующих демократических режимов. В этом контексте информация выглядит некой «палочкой-выручалочкой» – тем уникальным благом, которого может хватить на всех, особым ресурсом, не убывающим от его

употребления». От важнейшей социально-экономической проблемы И.Ю. Алексеева она переходит к менее важной «проблеме равного доступа к информационно-коммуникационным технологиям», замечая, что эта последняя «активно обсуждалась в этическом и общесоциологическом контексте уже в середине 80-х годов». «Предельным случаем выступает состояние, когда любой человек, находящийся в любой точке земного шара (и даже за его пределами), в любое время может получить необходимую ему информацию. Собственно, этот идеал и задает магистральное направление в движении к информационному обществу, а затем в совершенствовании такого общества и достижении им стадии зрелости. В подобном контексте информация видится как вещь, или квазивещь, которой одновременно может пользоваться сколь угодно большое число людей без всякого ущерба для нее самой, а развитие демократии рассматривается как направленное на обеспечение технических и организационных возможностей для доступа к такой ценной вещи, как информация» [9, с. 42-46]. Здесь мы видим отступление от основного смысла понятия демократии как власти народа к доступности информации. Но разве решение этой технической проблемы решает проблему «противоречия между формальным равенством граждан перед законом (которое дополняется провозглашением формального равенства возможностей) и реальным (порой вопиющим!) неравенством в обладании основными жизненными благами»? Однако, отмечает И.Ю. Алексеева, именно «этот идеал и задает магистральное направление в движении к информационному обществу», его совершенствованию и достижения зрелости. Налицо признаки софистики, за которыми скрывается утопический характер самой концепции

информационного общества. Развитие демократии не рассматривается как достижение состояния, когда власть в обществе будет принадлежать народу. Вместо этого «развитие демократии рассматривается как направленное на обеспечение технических и организационных возможностей для доступа к такой ценной вещи, как информация». Это есть лишь ложка меда доступности информации в бочке дегтя капиталистического общества, не решающего «противоречия между формальным равенством граждан перед законом (которое дополняется провозглашением формального равенства возможностей) и реальным (порой вопиющим!) неравенством в обладании основными жизненными благами».

И.Ю. Алексеева, включаясь в такую логику мышления, признает, что противоречия между идеалом информационного общества и реальными диспропорциями в распространении компьютерных технологий было осознано как возникновение нового вида неравенства. При этом появились опасения, что общество в промышленно развитых странах раскалывается на «информационно богатых» и «информационно бедных», причем, «информационно богатыми» становятся «просто богатые», а «информационно бедными» – «просто бедные», и, таким образом, богатство и бедность воспроизводятся на новом, технологическом уровне. Значит, концепция информационного общества вовсе не решает социально-экономическую проблему неравенства богатых и бедных, характерную для капитализма. Энтузиасты информационного общества софистически и утопически провозглашали, что равные возможности будут обеспечены равным доступом к информации, что информационная эпоха позволит решить острые проблемы общества (в том числе проблемы бедности, безработицы, социальной несправедливости). Однако, констатирует И.Ю. Алексеева, реальные процессы распространения и использования информационно-коммуникационных технологий, скорее, опровергали, чем подтверждали подобные утопические представления.

Равенство в доступе к информационно-коммуникационным технологиям становится в информационную эпоху одним из важнейших аспектов равенства как социальной ценности. Что же касается реально существующего неравенства в этом отношении, то оно осознается как важная, а порой и как главная составная часть проблемы информационного неравенства в целом [9, с. 43]. Идеал доступности информации нашел отражение в Хартии глобального информационного общества, принятой в 2000 г. на встрече в Окинаве глав государств «большой восьмерки», где участвовал и президент Российской Федерации. Окинавская хартия (в пункте 9) провозглашает: «Каждый человек должен иметь возможность доступа к информационным и коммуникационным сетям». Эта задача понимается сегодня как преодоление так называемого цифрового разрыва («digital divide»). Под «цифровым» (или «электронно-цифровым») разрывом понимается растущее неравенство в доступе к информационно-коммуникационным технологиям между разными странами, а также между различными социальными группами внутри одной страны [8, с. 9].

И.Ю. Алексеева отмечает, что проблема информационного неравенства как таковая возникла задолго до появления глобальных компьютерных сетей. Этой проблеме посвящены имеющие солидную «досетевую» историю дискуссии об информационном колониализме и культурном империализме, которые до начала 90-х годов XX века воспринимались в нашей стране как нечто экзотическое, касающееся некоторых народов Азии, Африки и Латинской Америки. О превращении России в информационную колонию (как об опасности, а то и как о свершившемся факте) всерьез заговорили лишь в 90-е годы.

Изменение политических и социально-экономических основ жизни в этот период сопровождалось (и во многом определялось) сменой культурных ориентаций. Это происходило в условиях, когда развитие информационных технологий открыло новые возможности для распространения потребительских предпочтений и вкусов от более мощных в технологическом отношении субъектов к более слабым, а проблемы научно-технической политики, направленной на обеспечение достойного места страны в мировом разделении труда, не вызывали в правящих кругах должного интереса.

А. И. Ракитов в книге «Философия компьютерной революции», изданной в 1991 г., писал о перспективах такого вида социально-экономической, политической и духовно-культурной сегрегации, при котором «в наиболее развитых информационных обществах сконцентрируется вся или почти вся интеллектуальная индустрия. Они станут источником, хранителем и держателем основных интеллектуальных ресурсов, производителем доминантных информационных технологий, продуцентом основных культурных и социально-гуманитарных потребностей. Остальные же страны мира превратятся в потребителя информационной технологии и информационной продукции, производителя сырья и отдельных видов промышленной продукции» [38]. Ученый выражал вполне обоснованную обеспокоенность тем, что реальная политика руководства страны способствует (пусть и непреднамеренно) переходу России в разряд информационных колоний, лишь подтверждая утопизм концепции информационного общества.

Так называемый информационный империализм как разновидность империализма культурного связывают с возросшими опасностями конфликтов ценностей и норм, характерных для различных национальных культур. Обычно культурный империализм понимается как использование политического, экономического и технологического могущества для распространения ценностей и обычаев иноземной культуры, ведущего к вытеснению ценностей культуры национальной. С социал-дарвинистских позиций данный процесс оценивается как вполне нормальный: считается, что вытеснение одних культур другими неизбежно, поскольку в культурной эволюции, как и в любой эволюции, наиболее сильные и приспособленные выживают за счет слабых [4]. Оппоненты подобных воззрений подчеркивают, что «сильнее» не значит «лучше», а потому замена ценностей более слабой в экономическом или военном отношении (или просто менее агрессивной) группы ценностями

группы, более сильной в этих отношениях, не должна заведомо оцениваться как проявление культурного прогресса. Кроме того, сохраняет силу позиция, согласно которой многообразие культур само по себе должно рассматриваться как ценность [7]. Однако попытки «урезонить» субъектов информационной экспансии апелляциями к самоценности национальных культур и «культурным правам» народов наивны и заведомо обречены на неудачу.

Совокупность явлений и процессов, обозначаемых такими выражениями, как «культурный империализм», «культурный колониализм», «информационный империализм» или «информационный колониализм», слишком сложна и многогранна, чтобы быть адекватно понятой с нормативистских позиций. Одна из ключевых проблем в данном контексте – проблема качеств информационного продукта, делающего последний востребованным далеко за пределами той страны, где он создается. И эта проблема связана не столько с этикой, сколько с психологией. Кстати, производство информационной продукции, привлекательной для людей в разных странах, само по себе не предполагает «навязывания» народам этих стран ценностей страны-производителя. Если фильмы, сделанные в США, изобилуют сценами насилия, а герои этих фильмов не выглядят особо обремененными интеллектом, это еще не значит, что насилие и низкий интеллектуальный уровень относятся к разряду так называемых американских ценностей. Не следует недооценивать и того обстоятельства, что многие люди, зачастую сами того не осознавая, желают быть подданными великой информационной империи, пусть и в статусе обитателей колоний. При этом информация, которая активно предлагается таким обитателям, способна создать у них извращенное представление о причинах успехов и могущества информационной метрополии.

В современном обществе информация – не только особого рода ценность-ресурс, которая должна стать доступной как можно большему числу людей, но и такая ценность-ресурс, которую следует защищать от нежелательного (несанкционированного) доступа. Информация – средство достижения адекватного понимания целей, задач и содержания деятельности социального субъекта (индивида, организации, государства) другими участниками коммуникативных процессов, условие создания благоприятной обстановки для реализации данных целей, каковые представляются благородными, справедливыми или, как минимум, правомерными. Вместе с тем информация – средство воздействия на индивидуальное, групповое и общественное сознание, имеющее мощный (преднамеренный или побочный) деструктивный эффект, блокирующее способности подвергающегося воздействию субъекта к продуктивной деятельности, к реализации собственного творческого потенциала, а в предельном случае ведущее к его социальному уничтожению.

Могут ли подобного рода опасности исходить от знаний? На первый взгляд, нет. Обладание знанием традиционно считается благом для человека. Однако осуществление идеи совместного пользования знаниями само по себе не способно отменить явления, характеризующиеся как культурный или

информационный колониализм. Решающее значение здесь приобретает способность ориентироваться в мире знаний, правильно определять собственные интересы и реализовывать творческий потенциал.

Мировое неравенство в сфере знаний, ситуация с утечкой мозгов, доступность образования и качество образования – все эти вопросы имеют прямое отношение к теме «познавательного разрыва». Количественные показатели, характеризующие развитие общества знания, учитываются в соответствующих индексах. Примером может служить Индекс обществ знания, публикуемый ООН. Подобные индексы разрабатываются и в отдельных странах. Следует подчеркнуть, что они не являются альтернативой индексов развития информационного общества и экономики знаний, но, как правило, включают в себя показатели, учитываемые этими индексами.

Очевидно, что в описанной ситуации нового видения равенства важно различать объективные и субъективные стороны, а не отвергать объективные аспекты трансформации общества. Хотя объективная и субъективная стороны трансформации всякого общества, включая информационное, взаимобусловлены, главный источник прогресса информационного общества, согласно концепциям его сторонников, кроется в его субъективных факторах, в характеристиках составляющих ее индивидов. Ее перспективы ставятся в зависимость в большей мере от индивидуального нравственного и интеллектуального развития личности, чем от изменения отдельных параметров общества как совокупности людей. Получается, что основные тенденции, определяющие развитие информационного общества, имеют в конечном счете не объективную, а субъективную природу, в то время как прежде они играли роль вторичных факторов. Согласно сторонникам концепции информационного общества, *развитие личности в нем становится главной целью человека*, а деятельность, не мотивированная утилитарными потребностями, изменяет социальную структуру в гораздо большей мере, чем десятилетия бурных, но якобы поверхностных революционных потрясений. Это ведет к пересмотру взглядов на преодоление эксплуатации, частной собственности и рыночного характера хозяйственных связей, этих важнейших характеристик капитализма, в котором постоянно воспроизводится конфликт между отдельными личностями и социальными группами в связи с их претензиями на ограниченную совокупность материальных благ.

Хотя информационное общество не может привести к отказу общества от отчуждения и перераспределения благ, но поскольку главным мотивом творчества — основного типа деятельности в нем — выступает не приумножение человеком своего материального богатства, а стремление личности к самосовершенствованию и самовыражению в деятельности, то возможность отчуждения произведенного вещественного продукта не воспринимается более, согласно сторонникам концепции информационного общества, как несправедливость. Сам факт отчуждения уже якобы не противоречит основным интересам личности. Получается, что феномен эксплуатации может быть преодолен не в результате революцион-

ной ломки распределительных отношений, как это представлялось социальным реформаторам последних двух столетий, стоящих на марксистских позициях, а его пересмотру на социопсихологическом уровне, что и придает концепции информационного общества утопический характер.

Вторым атрибутом капитализма является феномен *частной собственности*. Ее пересмотр при переходе к информационному обществу *происходит* не через обобществление производства, но путем становления *личной собственности*, допускающей возможность индивидуального владения всеми его условиями. Это значит, что эти «личности» перерастают капитализм, экономическое общество, оказываясь носителями постэкономического тренда. С формированием информационного общества, где основными производственными ресурсами выступают информация и знания, а средства их создания и передачи становятся вполне доступными множеству людей, возникает ситуация, в которой, с одной стороны, каждый желающий обладать современными средствами производства может приобрести их в личное владение, что звучит достаточно утопично, а с другой стороны, эффективное присвоение информационных благ людьми, не способными использовать их в соответствии с их социальным предназначением, становится невозможным. Возникающая система рассматривается как основанная не на частной, а на личной собственности – как на условия производства, так и на рабочую силу.

Третья особенность капитализма есть *рыночное хозяйство*, которое является одним из видов товарного производства, при котором обмен и распределение материальных благ осуществляются на основе их соизмерения с неким эквивалентом. Вне зависимости от его природы обмениваемые в рамках рыночной экономики блага являются воспроизводимыми, а их производство может быть увеличено в любой пропорции. Информационная трансформация не отрицает обмена продуктами и деятельностью между людьми, поскольку таковой составляет само содержание общественной жизни, но при насыщении материальных потребностей приобретаемые человеком товары и услуги становятся, согласно сторонникам концепции информационного общества, скорее средством выражения его личной индивидуальности, чем инструментом выживания. Вследствие этого в информационном обществе все более широкий спектр благ наделяется субъективной, или знаковой ценностью, не определяемой с помощью рыночного эквивалента. Обмен деятельностью и товарами регулируется уже не общественными пропорциями производства, а индивидуальными представлениями о ценности того или иного блага. Считается, что стоимостные характеристики *перестают быть основой меновых отношений* и, следовательно, законы рынка, определявшие уклад экономической эпохи, утрачивают свою системообразующую роль. Начинает формироваться иной тип личности, ориентированной не на максимизацию материального потребления, а на достижение внутренней гармонии и совершенства, и развитие человека оказывается тождественным развитию производства знаний как главной

составляющей богатства информационного общества, в котором новая система воспроизводства общественного достояния становится самодостаточной и самоподдерживающейся.

Этому состоянию соответствует указываемое В.Л. Иноземцевым сходство марксистской концепции и концепции информационного общества в утверждении ими трех больших периодов человеческой истории. В марксистской концепции говорится о трех формациях – первобытной, охватывающей рабовладение, феодализм и капитализм антагонистической, и коммунистической, выходящей за пределы капитализма. Аналогичную концепции трех больших периодов в человеческой истории – например, аграрной, индустриальной и постиндустриальной – вводят представители концепции информационного общества, отрицающие классовую борьбу, утверждающие важнейшую роль теоретического знания, информации, творчества и интеллектуальной технологии, носители которых признаются носителями информационного тренда.

Утопизм концепции информационного общества придает отрицание ее представителями классовой борьбы. Этот утопизм показан, например, академиком С.Ю. Глазьевым, раскрывающим особенности сложившихся общественных укладов в Китае, Индии и США, столкновение которых, по его утверждению, определит логику эволюции в современной истории, придаст ей реализм. Таким образом, природа капитализма оставляет явный след на формировании информационного общества.

Информационное и постиндустриальное общество характеризуется тем, что центральное место здесь занимает знание, и притом знание научное. «Конечно, знание необходимо для функционирования любого общества. Но специфика постиндустриального общества определяется характером знания. Главную роль в процессах принятия решений и управления изменениями играет теперь теоретическое знание... Современное общество существует благодаря инновациям и социальному контролю за изменениями, стремится предвидеть планировать будущее. Именно изменение в осознании природы инноваций делает решающим теоретическое знание» [1, р. 20]. Даже если важнейшие решения относительно роста экономики и ее сбалансированности будут исходить от правительства, то все же они будут основываться на поддерживаемых правительством научных исследованиях и разработках.

Учитывая вышеизложенное И.Ю. Алексеева утверждает, что в концепции информационного общества именно знание есть «ось» постиндустриального общества. по прогнозу которого к началу XXI века в эту стадию развития должны вступить США, Япония, Советский Союз и страны Западной Европы [9, с. 24]. Эта концепция получила название концепции информационного общества, в которой мы имеем дело, по словам И.Ю. Алексеевой, с концепцией «осевого времени». Такая характеристика концепции информационного общества отсылает нас к концепции «осевого времени», предложенной в западноевропейской философии К. Ясперсом, которую представители теории информационного общества обновляют. К. Ясперс писал, что «осевое время»

впервые возникает в ходе преодоления мифологического мировоззрения, когда формируется современный человек, впервые вырабатывающий корпус теоретических понятий об окружающем мире, которым человек пользуется до настоящего времени, что отличает современного человека от человека первобытного. Говоря же о Новом времени К. Ясперс отмечает, что «осевое время» в эту эпоху в Европе характеризуется «катастрофичным обеднением» человечности, любви и творческой энергии, «обеднением всей духовной жизни» и лишь «успехи науки и техники» «составляют его величие в сравнении со всем предшествующим периодом» [45, с. 113-114]. Как видно, суть величия осевого времени он видел преимущественно в технических достижениях, сделанных на основе открытий в науке и технике. В то же время чисто теоретически К. Ясперс допускал возможность выхода человечества во второе осевое время, которое окажется «универсальным и всеохватывающим» утверждением уже *человечности*, но считал переход к нему проблематичным. Проблематичность такого перехода, по К. Ясперсу, в том «сохранит ли грядущее развитие свою открытость и завершится ли оно... созданием настоящего человека», ибо «то, каким образом это произойдет, мы еще совершенно не можем себе представить» [43, с. 34].

В настоящее время в человеческой истории все больше обнаруживается необходимость тренда к «человечности», значит, переменам в сторону второго осевого времени. Представители концепции информационного общества объединяют в некий единый, синтетический процесс происходящую информатизацию и компьютеризацию с гуманизацией в развитии мира социальной материи. Это отличает их от К. Ясперса, который применение достижений науки и техники противопоставлял процессам гуманизации, «очеловечивания» истории. Сторонники информационного общества считают, что такой переход происходит в настоящее время.

В литературе можно обнаружить утверждения, что новую тенденцию описали представители философии русского космизма, в частности, В.И. Вернадский в учении о переходе к ноосфере (правда, у него понятие ноосферы оказывается многозначным, и лишь одно из этих значений указывает на второе осевое время как время утверждения человечности). В литературе утверждается, что новая тенденция обнаруживается у В.С. Степина в его учении о переходе к постнеклассической эпохе и соответствующей ей науке. Еще раньше на этом переходе настаивал К. Маркс в учении о переходе от практики *человеческой* к практике *человечной*. В поддержку этой тенденции от имени победившего во Второй мировой войне человечества высказывались организаторы Нюрнбергского трибунала над осужденными ими *за преступления против человечности* фашистами, политический курс которых оставался в пределах *человеческой* практики, принявшей наиболее бесчеловечные формы и ставшей угрозой всему человечеству, его развитию. Однако в дальнейшем, в конце XX и начале XXI веков, эта проблема не получила вполне удовлетворительного решения, а человечество, после исчезновения СССР, оказалось в пограничной ситуации между развитием и

деградацией, нередко пребывая в третьем состоянии, характеризуемом понятием социального хаоса. В современном мире социальной материи обострилась борьба между старым, представленным сторонниками капиталистического общества, и новым, преодолением капиталистического общества социалистическим, открывающим новые пути к обществу без эксплуатации и частной собственности.

Понятие осевого времени предлагается К. Ясперсом в контексте *истории человечества в целом*. С его помощью К. Ясперс фактически фиксирует переход от первобытного общества и длиннейшего периода устного народного творчества с фольклорными произведениями мифологического человека к человеку и истории периода антагонистических формаций. Процесс развития последних осуществлялся не только благодаря все большему техническому оснащению производства людей, но и за счет потенциала изобретенной частной собственности. Нектар восходящего развития истекал, образно говоря, из черепов ею убитых, развитие одних, обретших частную собственность и толкавших все общество вперед, осуществлялось за счет сдерживания развития других, не имевших частной собственности и выступавших в качестве средств производства. Речь идет о появлении в обществе тенденции неравномерного развития людей, которая сменила прежние формы человеческого существования, не знавшего этой тенденции.

К. Ясперс помещал анализ осевого времени в контекст четырех *размерностей*: 1) сначала доистории, когда человек только становится человеком (возникновение речи, орудий труда, умения пользоваться огнем), 2) потом возникновения великих культур древности, 3) далее осевого времени, когда «формируется подлинный человек в его духовной открытости миру», и 4) научно-технической эпохи, чье преобразующее воздействие мы испытываем на себе до сих пор. Таковы, полагал К. Ясперс, четыре группы уже *явленных* историей вопросов, венчаемых современными проблемами научно-технической эпохи. Эта гетерогенность признается им недостатком, и он редуцирует их к двум измерениям. Первое из них ведет от прометеевской эпохи доистории к осевому времени, второе *начинается* с эпохи науки и техники, которую он именуется второй прометеевской эпохой. Проблемность последней он видел в ее односторонней «технологической» направленности, лишенной черт человечности. Но, *возможно*, допускал К. Ясперс, ход человеческой истории приведет ко *второму* осевому времени как времени «настоящего человека», человечности. Он допускал, что история, возможно, придет «к новому, еще далекому и невидимому второму осевому времени, к подлинному становлению человека», которое окажется по-настоящему «универсальным и всеохватывающим» утверждением *человечности*. «Теперь, – подчеркивал К. Ясперс, – весь вопрос состоит в том, сохранит ли грядущее развитие свою открытость и завершится ли оно, проходя через жесточайшие страдания, искажения и ужасающие провалы, созданием настоящего человека» [45, с. 52-53]. Вот этот недостаток в человеческой истории и предлагают восполнить современные представители концепции информационного общества,

считающие, что именно знание есть «ось» этого общества, что к началу XXI века в эту стадию развития вступят США, Япония, Советский Союз и страны Западной Европы.

Согласно К. Ясперсу, все жившие после начала первого осевого времени люди остались на уровне первобытных народов либо приняли участие в новом движении – единственном, имевшем основополагающее значение. Первобытные народы в период, когда уже существует история, являют собой пережиток доистории, сфера которой все время сокращается вплоть до того момента, когда она – и это происходит только теперь – полностью исчезает. Причем «в начале осевое время ограничено в пространственном отношении, но исторически оно становится всеохватывающим», а «мировая история обретает структуру и единство, способные сохраниться во времени... до сих пор» [45, с. 38].

Понятие первого осевого времени Ясперс вводит для того, чтобы осмыслить «то, что история сделала нас такими, какими мы кажемся сегодня; что продолжительность этой истории до настоящего момента сравнительно очень невелика» и позволяет осмыслить «то, что происходит в настоящее время». Ясперс устраняет библейское ограничение во времени, 6000-летнее существование, с опорой на поиск исследователями в прошлом следов исторических событий, на «документы и памятники былых времен», «на эмпирические данные и только на них» при «сознании единой обобщающей картины мира в его целостности» [45, с. 29-30].

Современный период научно-технической эпохи К. Ясперс называет веком возвышения технологизма, техники, который *оппонирует* человечности, низводя человеческих существ в целом до удела средств. «Мы понимаем как счастливы должны быть первооткрыватели и изобретатели, но вместе с тем мы видим, что они – лишь функционеры в цепи, по существу, *анонимного* (Маркс скажет, *стихийного* – М.П.) творческого процесса истории, внутри которого одно звено переходит в другое и участники которого действуют не как люди и не в величии единой всеохватывающей души (цели, всеобщего блага – М.П.). Невзирая на высокий уровень творческих находок, терпеливого упорного труда, смелости теоретических поисков и планов, все это в целом подчас производит впечатление, будто самый дух втягивается в технический процесс, который подчиняет себе даже науку – и от поколения к поколению все более решительно. Отсюда и поразительная ограниченность многих естественников вне их специальной области... и скрытая неудовлетворенность, господствующая в этом все более теряющем всякую человечность мире» [45, с. 114]. *Аналогию* этому веку технологизма К. Ясперс ищет не в осевом времени, а в древнейшей исторической эпохе, когда человек изобрел орудия труда, когда он научился пользоваться огнем и обрел таким путем в своем существовании совершенно новые возможности.

Теперь происходит то же самое, но уже во всех сферах человеческого бытия – опять-таки благодаря возможностям техники и в условиях отсутствия человечности. Если же придет новое осевое время, то лишь в будущем и

подобно тому, утверждает мыслитель, как первое осевое время пришло только после того, как были открыты основополагающие условия человеческой жизни, резко отделившие человека от животного мира. К *предпосылкам* своей концепции первого осевого времени К. Ясперс относит Ранке, у которого всемирная история была (политической) историей Запада, тогда как «все прочее» было отнесено к этнографии; позитивистов XIX в., которые требовали «равных прав для всех людей» и у которых история признается там, где живут люди, следовательно, мировая история охватывала во времени и пространстве «весь земной шар» и упорядочивалась «географически» (как у Г.Ф. Гельмольца); сторонников культурно-цивилизационного подхода, согласно которым, из чисто природного человеческого существования, наподобие организмов, вырастают культуры в качестве самостоятельных форм жизни, имеющие начало и конец, способные соприкасаться и мешать друг другу, не будучи взаимосвязанными (О. Шпенглер и А. Тойнби), а существование культурной целостности определяется необходимостью какого-либо тотального процесса; наконец, культурная социология А. Вебера, расчленяющая всемирно-исторический процесс на первичные и вторичные культуры, где последние, начинающиеся с 1500 г., *распадаются* на две ступени.

К. Ясперс вводит идею о том, что человечество имеет *единые истоки* и *общую цель*, которые нам неизвестны в виде достоверного знания, хотя и *мерцают* в многозначных символах, якобы ограничивающих наше существование [45, с. 31]. Так, еще Гегель говорил, что весь исторический процесс движется к Христу и идет от него, а ось мировой истории есть Явление сына божьего, что подтверждается якобы *нашим* летоисчислением. Однако это – *христианская* вера, а не *вера всего человечества*, и потому она убеждает лишь верующего *христианина*. Более того: и на самом Западе христианин *не связывает* свое *эмпирическое* постижение истории с этой *верой*. Догмат веры не является и для него основой *эмпирического* толкования действительного исторического процесса. Так сказать, священная история для него *отделяется*, по своему смысловому значению, от светской истории, с позиций которой он способен подвергнуть анализу самую христианскую традицию – как любой другой *эмпирический* объект.

К. Ясперс неоднократно возражает против того, чтобы в его аргументации о появлении «поворотного периода» кто-либо увидел указание «на то, что здесь произошло божественное вмешательство. Ни в коей мере. Ибо это было бы не только *salto mortale* из сферы познания в сферу видимости познания, но и непозволительной навязчивостью по отношению к божеству». Данный вопрос он оставляет «открытым», говорит о сохраняющейся здесь тайне [45, с. 48]. Читатель может вообразить здесь «противоположность противоположностей» – истины и заблуждения, с одной стороны, мышления и симулирования, с другой стороны. Нужно найти то, что, невзирая на все различия в вере, выходящей за пределы познания с его противоположностью истины и заблуждения в область противоположности познающего мышления и простого симулирования такого мышления, свойственно всему человечеству, а

не только его верующей части: основой, на которой может произойти объединение всех людей, не может быть откровение, ею может быть только опыт. «Откровение – это образ исторически частной веры, опыт же доступен человеку как таковому. Все мы, люди, можем сообща знать о действительности этого универсального преобразования человечества в осевое время», которое «охватило всех людей» [45, с. 49]. Вера же может быть обязательной, но не общезначимой. Воображение читателя может привести его к мысли, что К. Ясперс предлагает остаться в границах противоположности «истина– заблуждения», отсекая «симулирование» познания.

По убеждению К. Ясперса, ось мировой истории, если она вообще существует, может быть обнаружена только *эмпирически*, в качестве *факта*, и этот факт значим для всего человечества, значит, и для христианина, а не наоборот. Здесь в К. Ясперсе виден дух методологии Ф. Бэкона, родоначальника философии и науки Нового времени, дух того, что объективная реальность дается человеку в его эмпирических ощущениях и восприятиях, которые есть то, что находится *между* нею и человеком. «Исходной клеточкой» для Ф. Бэкона выступает онтогносеологическое «раздвоение единого» на бытие и знание бытия как результат «анализа», который становится анализом, когда он «добирается» до такого «раздвоения единого». Поэтому Ф. Бэкон против подмешивания человеческого, субъективного в познаваемую реальность, которое он называет заблуждением – призраком рода. Истинную связь вещей видит он в определении ее естественной причинностью, хотя все еще разделяет концепцию двойственной истины: при рассмотрении науки в виде пирамиды, Ф. Бэкон пишет, 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». Тем не менее, за «единственное основание» Ф. Бэкон признает «историю и опыт» [17, с. 239].

Эмпирический опыт принадлежит человеку, а реальность находится «за» ним. Встает проблема: *как* доказать объективное существование оси времени? Как видно, К. Ясперс отвергает заявление, что в нее мы *верим*. Нужно *доказать* ее существование. Так им вводится принципиальное различие между знанием и верой. Доказательство он видит в том, что эмпирический опыт «показывает» на самую ось времени. Эмпирический опыт *свидетельствует* о ней. Отсюда следует, что в эмпирическом опыте *представлена* сама объективность оси времени, что этот опыт *не отделяет* человека от реальности, а, напротив, реальность оси времени «дана» в нем: само появление такого эмпирического опыта свидетельствует о том, что его вызывает *сама* ось времени. Так решается вопрос: реальна ли ось времени истории или же она есть лишь иллюзия²⁹.

Итак, К. Ясперс решает онтогносеологическую проблему, которая может вести, с одной стороны, к скептицизму и агностицизму, с другой стороны, к религии и идеализму. Ведь здесь можно, во-первых, ограничиться

²⁹ Сравни: Никифоров А.Н. «Вечная» проблема философии//Вопросы философии. 2011. № 11. С. 132-133; Ань Цинянь. Ленинское определение материи и анализ выражения «показание органов чувств»// Вопросы философии. 2011. № 11. С. 134-140.

рассуждениями только об ощущении и эмпирическом опыте, отказываясь говорить (признавать) о существовании самой оси времени – в духе субъективного идеализма. Во-вторых, можно пойти путем религии и идеализма объективного типа, признавая «позади» ощущений и эмпирического опыта соответствующее им «начало». Очевидно, что К. Ясперс доверяет «здравому смыслу», который не сомневается в существовании внешнего мира истории, которой и принадлежит (или не принадлежит) ось времени, стремясь обнаружить «нечто общее в своей глубине», выявить «истоки человеческого бытия», в силу которого и «происходит однотипное развитие» человечества [45, с. 38-39]. К. Ясперс предлагает искать ось времени там, где возникли предпосылки, позволившие стать человеку таким, каков он есть, где «с поразительной плодотворностью шло такое формирование человеческого бытия, которое, *независимо от определенного религиозного содержания* (выделено мной – М.П.), могло стать настолько убедительным, – если не своей эмпирической неопровержимостью, то, во всяком случае, некоей эмпирической основой для Запада, для Азии, для всех людей вообще, – что тем самым для всех народов были бы найдены общие рамки понимания их исторической значимости» [45, с. 32]. Появление такой оси он относит ко времени около 500 лет до н.э., говоря о духовном процессе *очеловечивания*, который шел между 800 и 200 гг. до н.э., когда произошел «резкий поворот» в истории, когда появился человек «такого типа, какой существует и по сей день» [45, с. 32].

Далее К. Ясперс дает известную характеристику первого осевого времени, констатируя, что пришел конец мифологической эпохе, ибо основные идеи греческих, индийских, китайских мыслителей были *далеки* от мифа, ибо началась борьба рациональности и рационально проверенного опыта против мифа, *логоса против мифа*. Миф стал *материалом* для языка, язык выражал отныне нечто совсем иное, превратив миф в символ, что вело к ликвидации мифологического мировоззрения людей, ликвидации, сохранившей его в качестве «фона» – благодаря сохранявшейся фактической *вере в него* народных масс, в силу чего миф мог и вновь одерживать свои победы в обширных сферах сознания. Ясперс пытается понять эти явления в их совокупности и тем самым установить параллельность и общность в универсальном развитии *разных* регионов мира, охватившем все духовное бытие тогдашнего человечества, несмотря на различия в языках, расах, типах государственных образований.

Фактически этот процесс изменений можно истолковать как заметное качественное изменение в человеке, связанное со степенью его субъектности. Как известно, К. Маркс полагал, что человек становится в полной мере субъектом истории, общественного развития, начинает творить ее вполне самостоятельно и сознательно только с переходом к коммунизму. Поэтому всю предшествующую историю людей он относит к предыстории. Это соответствует возможному, по К. Ясперсу, наступлению второго осевого времени. И у К. Маркса были серьезные основания связать наступление человечности именно с этим периодом истории в целом, поскольку он зафиксировал при переходе от первобытных времен к эпохе рабовладения

отнюдь не только восходящее развитие людей к субъектности, но и утрату человечности, обусловленную возникновением частной собственности в условиях *стихийности* исторического развития.

Сегодня этот подход наталкивается на возражение, например, Т.Б. Длугач, которая указывает, что «деятельность человека всегда сознательна, действия человека всегда зависят от его сознания и воли, а впечатления о стихийности возникают только потому, что К. Маркс ориентирован на будущее, оценивает настоящее с его позиций, т.е. как неразвитое и вообще не отвечающее сущности человека» [22, с. 135-136]. Но К. Ясперс начинает с фиксации момента различия при переходе от первобытных народов к цивилизации, с появления антагонистических формаций, опираясь на эмпирическое обоснование. Т.Б. Длугач же исходит из чисто абстрактно-теоретического положения, что «история с самого начала осуществляется сознательно».

Его, как мы знаем, не отрицал и К. Маркс, показывая каким образом история осуществляет своего рода «коррекцию», погружая человека, с переходом к рабовладению, в экономическое бытие, в зависимости от которого оказывается сознание, обретающее статус «вторичного» фактора в такой истории, где господствует экономика, превращающая не только экономику в рыночную, но и производящая в целом рыночное общество капитализма. Этого никакой исследователь, включая и Т.Б. Длугач, опровергнуть не в состоянии, как никто не в состоянии опровергнуть большей доли истинности в учении об осевом времени К. Ясперса. Т.Б. Длугач отчасти понимает это, ибо она уточняет, что *на деле* «речь должна идти об определенном (не выше и не ниже другого) состоянии общества и его сознательности», что «человек не может предусмотреть, разумеется, всего, что последует из его действий, ибо влияние Универсума многогранно и бесконечно, но он всегда сознает то, что делает и в какие отношения вступает» [22, с. 136].

В каком смысле «человек всегда сознает то, что делает и в какие отношения вступает»? Вот что пишет по этому поводу историк В.О. Ключевский, характеризуя реформы Петра 1: Петр «просто делал то, что подсказывала ему минута, не затрудняя себя предварительными планами, и все, что он делал, он как будто считал своим текущим, очередным делом, а не реформой; он и сам не замечал, как этим текущим делом он все изменял вокруг себя, и людей, и порядки... Только разве в последнее десятилетие своей 53-летней жизни, когда деятельность уже достаточно себя показала, у него начинает выказываться сознание, что он сделал кое-что новое, и даже очень немало нового. Но такой взгляд является у него, так сказать, задним числом, как итог сделанного, а не как цель деятельности» [27, с. 206-207]. И это еще раз подтверждает то, что «вступая в общение, люди во всех сколько-нибудь сложных общественных формациях» не вполне сознают того, «какие общественные отношения при этом складываются, по каким законам они развиваются...» [28, с. 342-343].

Следовательно, вопрос в том, *в какой мере* человек сознает и что за этим

скрывается. Например, Г.В. Плеханов писал, «что раз дана структура общества, нетрудно понять, что ее характер отразится вообще на всей *психологии* людей», что их «привычки, нравы, взгляды, стремления и идеалы с необходимостью должны приспособиться к образу жизни людей, к их *способу добывания себе пропитания*», что «*психология общества всегда целесообразна по отношению к его экономике, всегда соответствует ей, всегда определяется ею*» [35, с. 644], а В.С. Библер утверждал, что истинным субъектом истории у Г.В. Плеханова является не человек-субъект, а общество с данной структурой, ибо сам человек *определен* ими во всех своих характеристиках [15, с. 23-24]. Если К. Ясперс указывал на это, имея в виду «*технологизм*», господство техники, то В.С. Библер видит истоки этого в «*экономизме*», т.е. в господстве экономики частной собственности. По поводу плехановского «всегда» следует подчеркнуть его относительность: всегда в тех рамках, в каких можно говорить о господстве в обществе экономики частной собственности.

Нельзя упускать и положение К. Маркса о том, что «тот класс, который представляет собой господствующую *материальную* силу общества, есть в то же время и его господствующая *духовная* сила», что «господствующие мысли суть не что иное, как идеальное выражение господствующих материальных отношений...» [31, с. 45-46] (современное бытие людей в постсоветской России вполне подтверждает это); что сознание человека не только отражает действительность, но оно и творит ее, в чем особенно проявляется субъектность человека; *большая* субъектность у одних и меньшая – у других.

Здесь с самого начала следует понимать, что человек выступает в двух ипостасях: человеческого субъекта и человеческого средства, и речь идет об исторических изменениях этого соотношении. К сожалению, этот не решенный вопрос до сих пор порождает в литературе множество проблем и псевдопроблем. Например, в последнее время появилась концепция «постчеловека». Почвой для нее стало представление, будто функции субъекта (личности?) в истории ныне перехватывает техника, которая становится интеллектуальной, и это обнаруживает, что человек есть существо паллиативное, временное, исторически преходящее, и неизбежно якобы вытесняемое такой ИТ-техникой. Однако исходный тезис, обычно не проговариваемый, не сопровождается доказательствами того, что техника по своей сущности есть субъект, личность, а не средство, какой она известна всей истории. Что ИТ, интеллектуализированная техника есть или может стать субъектной, личностной требует специального доказательства, которого, к сожалению, нет в литературе. Думаю, что к счастью, ибо появляется возможность считать эту концепцию искусственной, надуманной и чрезмерно алармистской, отвлекающей человечество от решения более реальных и трудных проблем, которые лежат на пути утверждения второго осевого времени.

К. Ясперс связал осевое время с *одухотворением* человека, который начинает более адекватно сознавать самое себя, ощущать и бытие, хотя и не полностью, начинает искать опору в самом себе, внутренне противопоставляя

себя всему миру, возносится до самого бытия, которому он соразмерен в отличие от животных, соразмерных той экологической нише, в которой они обитают и он сознает возможность *ложного* его истолкования, сознавая свое место в целостности своего бытия. Происходит открытие того, что позже стали называть «разумом» и «личностью», а то, чем становится отдельный человек, косвенно изменяет всех людей; совершает скачок все человечество; изменяется *социальное устройство* человеческой жизни. Появляются государства и города, начинается «борьба всех против всех», процветание, рост могущества и богатства, а человеческое существование *в качестве истории* становится предметом размышлений, людьми создается *исключительность* своего времени в сравнении с *бесконечным* прошлым. У них формируется представление, что они живут на *поздней* стадии развития, часто в период упадка, близости катастрофы, и стремятся овладеть хаосом событий, чтобы восстановить необходимые условия жизни или даже создать новые. История мыслится или как движение в сторону ухудшения, или как круговорот, или как подъем, восхождение. Создаются теории лучшего устройства жизни людей и управления ими.

Это было, одновременно, время не только поступательного развития, но и уничтожения, анархии, великих империй, стабильность которых оказывалась иллюзорной, которые растворились в историческом развитии, идущем от осевого времени. Осевое время ассимилирует все остальное, а мировая история обретает структуру и единство, способные сохраниться во времени до наших дней. И оно, как говорилось, контрастирует с достижениями науки и техники, которые составляют величие Нового времени.

Но что мешает поставить вопрос о его *коррекции*, состоящей в возможности подчинения развития науки и техники самому человеку? Его развитию? Тем не менее, К. Ясперс выступает «против» идеи второго осевого времени, поскольку идентифицирует его с Новым временем, наполненным «дерзостным высокомерием, порожденным духовным самообманом» [45, с. 113-114], связывая его с обидами, наносимыми христианству, апологетом которого он выказывает себя, сомнительным образом идентифицируя христианство, в отличие от других религий мира, с человеколюбием и гуманизмом. Он считает его выражением человечности, очеловечивания, этой главной черты осевого времени.

Идея, что христианству первоначально было присуще утверждение *человечности*, давно является общим местом в мировоззренческой литературе. Например, Х. Ортега-и-Гассет называет это «первоначальной интуицией» христианства, но признает, что такая интуиция была предана в дальнейшем, когда христианство *стало* религией Римской империи. Он надеялся, что эта первоначальная интуиция могла бы реализовать себя, не превратись христианство в религию этого государственно организованного общества. Фактически такая интуиция никогда себя не реализовала и не может реализовать, вопреки К. Ясперсу, Х. Ортеге-и-Гассету и многим другим. К. Маркс показал как первобытное общество, не знавшее эксплуатации человека

человеком, закономерно сменилось обществом эксплуататорским, а потому реализация подобной идеи совпадает с ликвидацией эксплуатации, которую религия *не собирает* ликвидировать.

Так, в Законах Ману воспроизводятся и защищаются известные положения Вед и Упанишад о делении общества людей на варны и об их неравенстве. При этом государство санкционирует религиозные положения, а эти последние легитимируют нормы государственного права. Нечто подобное характерно и для древнерусского «Слова о Законе и Благодати» Илариона, что нашло выражение в полном названии произведения Киевского митрополита: «О Законе Моисеем данным и о Благодати и Истине в Иисусе Христе явившихся и о том, как Закон отошел, а Благодать и Истина всю землю исполнили, и вера на все языки простерлась и на наш народ русский. Похвала Государю нашему Владимиру, им же крещены мы были; Молитва Богу от всей земли нашей; Господи, благослови, Отче» [25, с. 210]. Не собирается ликвидировать его и возродившаяся в постсоветской России РПЦ.

Фактически «первоначальная интуиция» выражается хорошо известными словами «Не желай (не *делай*, говорил Конфуций) другим того, чего не желаешь себе», на основе которых И. Кант в «Критике практического разума» сформулировал свой знаменитый «категорический императив» как основную максиму, теперь бы сказали, «матрицу» духовности, человечности. Эта максима имеет реальное содержание лишь в тех пределах, в каких люди – как социальные существа – имеют одинаковые, общие, объединяющие их интересы и желания. Но, как заметил Л. Фейербах, в хижинах думают *совершенно* иначе, чем во дворцах. Впрочем, «в хижинах и во дворцах» не только думают «по-разному»; «по-разному» пьют, едят, спят, любят, болеют и т.д. и т.п.

Можно утверждать, что в той мере, в какой между людьми нет общего, эта формула не имеет реального содержания, не имеет отношения к существующей действительности, а приобретает характер софизма. Сравним ее, например, с софизмом «Рогатый»: «То, что ты не (по)терял, ты имеешь». Реальная содержательность в нем возникает только *при условии, если* «рога» «Ты» имел изначально, а если нет, то это рассуждение превращается в обман недалекого «Ты». Какие желания есть у «нашего» олигарха, которые *разделяет* и «наш» бездомный или ребенок-беспризорник? А наоборот? Или олигарх не имеет «угла», где бы он мог поспать, спастись зимой от непогоды и т.п., как бездомный? Как беспризорный ребенок? Не случайно цивилизованными называют те страны, в которых уменьшается разрыв между «богатыми» и «бедными», что соответствует объективной тенденции развития, восхождения, соответствует возрастанию в обществе человечности, которую связывают ныне с нарастанием так называемого «среднего класса». *В наше время эти формы сближения заражены симулятивными особенностями. Например, известно, что Б. Ельцину жена посоветовала способ, каким он может казаться (а не быть) ближе к народу: поездить в метро, на автобусах и троллейбусах. Удивительно, но «народ» поверил и создал об этой близости целую легенду, выросшую и на почве умышленно распространяемых об этом слухах.*

Если задуматься о происхождении «первоначальной интуиции», то она фиксирует то, что было свойственно первобытным людям. Причем для них это было чем-то само собой разумеющимся, как воздух для дыхания всякого человека. Когда он есть, о нем и его значении не задумываются. Ценить его начинают тогда, когда возникает его нехватка или отсутствие, возникает «ситуация травмы и разрыва». Так и с максимальной человечности, которая выражает себя в приведенных словах и осознается, когда первобытное общество, не знавшее социального неравенства, бесчеловечности эксплуатации, утрачивается и вместо него приходит противоположное ему общество социального неравенства, эксплуатации, бесчеловечности.

Уместно напомнить, например, что Конфуций принадлежал к знатному, но обедневшему роду, что ему в детстве пришлось быть и пастухом, и сторожем, что сам он преклонялся перед стариной, перед древними книгами, был недоволен существующим. Поэтому «его идеалы были не в будущем, а в прошлом», вообще «культ прошлого – характерная черта всего древнекитайского исторического мировоззрения»; теперь же «людей, понимающих мораль, мало», принципам долга не следуют, недоброе не исправляют, учатся ради известности, а не ради самосовершенствования, занимаются обманом, срывают свой гнев на других и т.п. Соответствующим образом Конфуций рационализирует и учение о нравственности. Думая, что он воскрешает старое, Конфуций создает новое [43, с. 33-34], всего лишь обслуживая сложившееся социальное неравенство, призывая смягчать антагонизм и, за счет этого смягчения, сохранять его. Он объясняет «как дома надо служить отцу, а вне дома – государю», придерживаясь «золотой середины» (чжун юн). В ответ на пожелание одного из своих учеников кратко, одним предложением выразить суть его учения, Конфуций сказал: «Не делай другому того, чего не желаешь себе». Здесь мы видим эмпирический процесс возникновения религии и церкви, в котором наглядно проглядывает их сущность. Ясно также, что эти слова не могут родиться в головах представителей господствующих слоев, в отношении которых бесчеловечность не проявляет себя, поскольку они стремятся к укреплению своего господства и своих привилегий. Она проявляется по отношению к «униженным и оскорбленным», в среде которых как бы сама собой рождается соответствующая фраза, фиксирующая утраченное состояние человечности, которое характеризовало жизнь в условиях первобытного общества.

Таким образом, мы можем реконструировать логику возникновения и суть «первоначальной интуиции» угнетенных, которая рождается как реакция на появление классового, антагонистического общества эксплуатации человека человеком, как реакция на *появление* в человеческой истории состояния бесчеловечности, которое в «ситуации разрыва и травмы» сравнивается с еще недавно существовавшим первобытным обществом, не знавшим его. Память человеческая хранит в своих запасниках сведения о первобытном обществе, а сравнение его с новым общественным устройством позволяет назвать его отличительную черту как *позитивную* человечность, хотя, в другом измерении,

оно и отличалось от возникающего нового общества как более примитивное. Понятно, что с наступлением *нового общества* она превращалась в недостижимую (на земле) мечту... Недостижимую для людей «вторичной формации». Эту «первоначальную интуицию» демонстрирует, скажем, любой имевший место на земле процесс колонизации первобытных племен, принадлежавших к «первичной формации», например, индейцев, заселявших территорию нынешних США, – теми, кто принадлежал к людям «вторичной формации».

И разве не демонстрировал ее, например, Лао-Цзы, создатель «даосизма», хорошо знавший сознательную организацию общественной жизни посредством государственной «вертикали власти», поскольку он был главным хранителем государственного архива при Чжоуском царстве, беседовал со многими представителями из самых различных сословий и подметил признаки *вырождения* в людях человечности в условиях и порядках сознательно организуемого феодального устройства? Как альтернативу такой социальной технологии он предлагает концепцию «Дао», с точки зрения которой провозглашает автономию, независимость *homo sapiens*, его принадлежность природной *стихии*. Она возрождает традицию человека первобытного общества, мышление которого не знало социального неравенства, который жил, не выделяя себя из природы, был вписан в ее циклы, праздновал их. Концепция даосизма формируется как *альтернатива* социальной технологии, сознательной организации общества социального неравенства людей взамен первобытного общества с его стихийными механизмами эволюции, не знавшими государства, принятой им морали. «Для последовательного даосизма эти институты, их принципы являлись только средством для подавления свободы личности» [18, с. 22], отрицания «естественной жизни» в согласии с самой природой, порождением которой признавалось мышление как мышление *самой* природы, Космоса, который не создал никакой бог и никакой человек, скажет европейский мыслитель античности Гераклит. Такой была в целом позиция всех досократиков. Множество подтверждающих такой подход фактов дал и более поздний негативный опыт софистов, которые устремились к сознательному «проектированию» человеческой жизни, не будучи удовлетворенными расплавленностью в мироздании человека с его сознанием.

В таких поисках рождались религиозные концепции. Приблизительно в XXI в. до н.э. в Китае возникла династия Ся, при которой начался переход от первобытного общества к рабовладению, что выразилось в появлении классов и образовании государства. Религиозные представления при династии Ся, во-первых, «стали важным средством для установления господства», во-вторых, «появились представления, направленные на смягчение классовых противоречий», в-третьих, «прилагались все усилия для доказательства того, что отношения между правителем и управляемыми людьми тесно взаимосвязаны, и это подчеркивалось, очевидно, для того, чтобы скрыть классовые противостояние и смягчить классовые противоречия» [24, с. 9-10].

Все эти особенности прослеживаются в учении Конфуция (551–479 гг. до

н.э.), которое обычно характеризуют как управление с помощью добродетели (под добродетелью понимается нравственность) и правил поведения в системе антагонистических классовых отношений, для чего соответствующим образом предлагается «исправить имена», чтобы «правитель был правителем, а слуга – слугой», как это предусматривалось правилами поведения династии Чжоу. Конфуций полагал, что «если наставлять людей с помощью законоположений, если ограничивать и сдерживать их с помощью наказаний и казней, то хотя они не будут свершать преступлений, в сердцах своих они не будут испытывать отвращения к дурным поступкам. Если же наставить людей с помощью нравственных требований и установить правила поведения, сообразно *ли*, то люди не только будут стыдиться плохих дел, но и искренне возвратятся на праведный путь». «Если приближать прямодушных людей и ставить их выше лукавых людей, то простолюдины будут послушны. Если же приближать лукавых людей и ставить их над прямодушными людьми, то простолюдины не будут послушны». «Если верхи будут строго следовать *ли*, то простолюдины не осмелятся не подчиняться. Если верхи будут строго следовать искренности, то простолюдины не осмелятся говорить неправду. Если этому (все) будут следовать, то простолюдины, привязав за спину своих детей, поспешат на поля господ работать. Зачем же нужно самим заниматься земледелием?» [10, с. 195]. При этом он учит, что «простолюдинов можно заставлять следовать должным путем, но им не надо знать, почему это нужно делать» [10, с. 192].

Конфуций учит, что все находится в «воле Неба», которая восходит к «Книге перемен» (И-цзин), дававшей ключ к бытию с помощью гадательных триграмм (чертежей гуа). В концепции человеколюбия как всеобщей «любви к людям» у Конфуция был «скрыт классовый характер» в целях «смягчить таким путем противоречия между противоборствующими классами и внутренние противоречия господствующего класса, чтобы поддержать и укрепить диктатуру класса рабовладельцев» [24, с. 65]. «Проповедуя идею об оказании народу милости и предоставлении ему выгод, Конфуций преследовал цель предупредить возможные нежелательные действия народа, оказавшегося в безвыходном состоянии» [24, с. 66]. Рабовладельческий класс рассматривал рабов как «умеющий говорить инструмент» и именно в таком качестве Конфуций выдвинул требование «ценить» их, но, понятно, никак не в качестве субъектов истории (гуманизм). В отличие от трудящихся «благородный муж», член правящей элиты, которая управляет народом, «не подобен вещи», его жизнь не сводится к одной функции, он – «всесторонне развития личность», «в доброте не расточителен; принуждая к труду, не вызывает гнева; в желаниях не алчен; в величии не горд; вызывая почтение, не жесток». Мораль благородного мужа подобна ветру, мораль низкого человека – траве; трава наклоняется туда, куда дует ветер. Повиновение народа состоит в том, что он покорно трудится на правящий класс: если верхи будут вести себя должным образом, то «со всех четырех сторон к ним будут идти люди с детьми за спиной», а правящему классу не надо будет самому заниматься земледелием [44, с. 161-162].

Вольно или невольно, Конфуций защищал рабовладельческий строй,

используя для этого предлагаемые им нормы «порядка», который подчинен «воле Неба», а не воле людей. Речь идет о неволе бóльшей части людей, ибо «все течет» и «время бежит, не останавливаясь», требуя соответствующего «исправления имен» [43, с. 35], т.е. исправления «первоначальной интуиции», ибо прошлого, человечности «первичной формации», не вернуть; мы живем в условиях «частичной человечности» «вторичной формации», определяемой соответствующим мировоззрением, которое детерминировано ею и является ее внутренним фактором, пролонгирующим ее же существование. Поэтому Кун Фу Цзы учил, что государь должен быть государем, сановник – сановником, отец – отцом и сын – сыном не по имени, а реально, на самом деле. Как видно, это учение подчинено социальной проблематике, оно предлагает определенную социальную технологию, создающую возможность для сосуществования несправедливости, богатства и бедности. В Китае не было жреческого сословия как особого социального института, и религиозные действия производились главами семейств, чиновниками, царьками, царями–ванами. Вся земля признавалась царской, в «Книге песен» в «Оде о несправедливости» говорилось: «Широко кругом простирается небо вдали, но нет под небом ни пяди нецарской земли» [44, с. 280].

Нельзя сказать, чтобы не пытались подвергать развитию «первоначальную интуицию» как таковую, самую по себе. Например, так ее пытались развивать многие представители русской религиозной философии, но официальная Церковь неизменно называла такие попытки «ересью», что признают практически все выдающиеся профессионалы в области истории философии. Это указывает на границу, существующую между религией и мифологическим мировоззрением, ибо религию нельзя распространять за пределы антагонистического общества в первобытные времена, где весь фольклор, произведения устного народного творчества пронизаны мифологическим мировоззрением.

Религия возникает, как это и *доказывает* К. Ясперс, с началом первого осевого времени. Можно утверждать, что, встраиваясь в государственно организованное общество, религия приобретает технологическую роль³⁰. Об этом свидетельствует уже учение Конфуция, который внушал властителям насколько возможно гуманно, «человеколюбиво» относиться к своим подданным, дабы они не взбунтовались и не смели воцарившиеся, как следствие появления частной собственности, к тому времени порядки социального неравенства между людьми. Ведь именно только таким путем можно сохранить эти социально несправедливые порядки, обусловленные тенденцией неравномерного развития людей. Религия способствовала тому, чтобы социальная несправедливость не приобретала *чрезмерный* характер, а была введена в границы предлагаемых ею норм «частичного гуманизма». В

³⁰ См.: Прохоров М.М. Технологическая природа религии. Нижний Новгород, 2010; Прохоров М.М. Философия и религия в истории мировоззрения. Характеристика и анализ оснований. Saarbrucken (Germany), 2011; Прохоров М.М., Нагорнов Е.А. Религия и технология. Аспект мировоззрения. Saarbrucken (Germany), 2011.

этом отношении она вполне коррелирует с государственной формой организации общества, не представляя собой силы, извне навязанной обществу. Это – продукт общества на известной ступени его развития. Ее появление свидетельствует о том, что общество запуталось в неразрешимое противоречие с самим собой, раскололось на непримиримые противоположности и бессильно избавиться от него. Чтобы эти противоположности в непримиримой борьбе не уничтожили друг друга и все общество, для этого стала необходимой сила, возвышающаяся, можно сказать, над обществом и *умеряющая* их столкновение, держащая их в границах предлагаемого и реализуемого ею «порядка», как мы видим это в учении Конфуция, во всех мировых религиях.

Это – сила, происшедшая из общества, и ставящая себя над ним, все более и более отчуждающаяся от жизни общества. Ее существование доказывает, что существующие противоречия непримиримы. А поскольку она формируется в обществе противоположных сил, то, по общему правилу, она оказывается «на службе» господствующих сил, как это произошло, например, в Римской империи, в которой одновременно с возникновением и утверждением христианской религии и церкви *уничтожали* христианские секты, протопартии угнетенных. Что касается характера «первоначальной интуиции» этих протопартий, то он был обусловлен тем, что первоначально христианство появляется в среде «униженных и оскорбленных», выдвигающих, как было объяснено, идею утверждения большей *человечности*.

Как показал К. Каутский, эта первоначальная идея, «интуиция» была *ограниченной*. Она была ограничена идеалом потребительства и она не воспрепятствовала переходу христианства на позиции *обслуживания* интересов господствующего класса при уничтожении сект, протопартий «униженных и оскорбленных». Согласно К. Каутскому, предательство мечтавших об улучшении человеческого образа жизни чаяний первых христианских общин при возникновении христианской Церкви в Римской империи произошло потому, что их «идеал», имея явно выраженный ограниченный характер потребления, не был ориентирован на развитие производительного труда, все классовые различия предполагалось «выравнивать» путем «раздела имущества», «уравнивания».

К. Каутский, имея в виду представления первых христианских общин, отмечает: «...чтобы попасть в царство божие, не было никакой необходимости умереть. Живущие могут надеяться увидеть его пришествие. И представлялось оно как царство, в котором и те, которые доживут, и воскресшие из мертвых во плоти своей будут радоваться жизни. Следы этого понимания мы находим еще в евангелиях, несмотря на то, что впоследствии церковь отказалась от земного грядущего царства, на месте которого было воздвигнуто царство небесное» [26, с. 332]. Далее К. Каутский пишет, что христианская «религия возникла из резких противоположностей... из пролетарского в мировладычествующее, из организации коммунизма (потребительского сообщества – М.П.) в организацию, эксплуатирующую все классы» [26, с. 338].

Вот как описывает этот процесс К. Каутский: «...превратили Иисуса-

бунтаря в страдальца, который был убит не за восстание, а только по причине его бесконечной доброты и святости и вследствие низости коварных завистников», что «более» отвечало «новым условиям». «К счастью, – пишет К. Каутский, – эта «ретушь» сделана так неудачно, что еще можно открыть следы первоначальных красок и по ним составить себе представление обо всей картине» [26, с. 344]. «Другие месии только собирали в целях возмущения банды, которые разбежались, когда бунт не удался. Если бы Иисус сделал то же самое, то имя его исчезло бы бесследно после того, как он был распят. Но Иисус, как он изображен в сохранившейся традиции, был представителем, передовым бойцом и основателем организации, которая пережила его и разрасталась все больше, становилась все могущественнее». К. Каутский указывает на (тайные) «коммунистические общества взаимопомощи, проникнутые мессианскими чаяниями» «до Иисуса», который «стал только их наиболее выдающимся пионером и мучеником» [26, с. 349-350].

Именно «организация общины служила связью, которая соединяла последователей», а «вера в распятого возникала из влияния, которое оказывала его *организация*», «становилась тем крепче и глубже, чем больше разрасталась организация, чем меньше члены ее имели положительных сведений об Иисусе, чем меньше была связана фантазия его последователей определенными фактами и данными. Не вера в воскресение распятого создала христианскую общину и дала ей силу, а, наоборот, жизнеспособность общины создала веру в дальнейшую жизнь ее месии... Свергнуто должно быть иго... всяких властителей... Они (члены общины – М.П.) поэтому звали к себе только бедных и угнетенных, день суда должен был стать днем мести для всех знатных и богатых» » [26, с. 350-351].

И все же, в конечном счете, эта «организация взаимной помощи мало-помалу превратилась в могущественный аппарат господства и эксплуатации всего мира» [26, с. 353]. Случилось так, что «передовые борцы и мученики... положили основание только для новой формы порабощения и эксплуатации» » [26, с. 389-391]. Более того, они противостоят друг другу, они отделены друг от друга «ситуацией разрыва».

Поэтому крайне ошибочно думать, утверждает К. Каутский, «что христианство уничтожило рабство. Напротив, оно дало ему новую опору. Античный мир держал рабов в повиновении только при помощи *страха*. Христианство впервые возвысило безвольную покорность рабов на степень *нравственной обязанности*, которая должна выполняться с радостью» [26, с. 382].

Мыслитель предупреждает и доказывает, что этих «передовых» борцов, типа Иисуса-бунтовщика, не стоит облагораживать: «Ничто не указывает, напротив даже, это безусловно исключается, что у колыбели христианства стояла глубоко образованная, хорошо знакомая с наукой своего времени личность. Об Иисусе прямо сообщается, что он, по своему образованию, не выдавался из среды своих товарищей. Не на превосходство его знаний указывает Павел, а на его мученическую смерть и воскресение. Именно эта

смерть произвела глубокое впечатление на христиан» [26, с. 410]. Более того, К. Каутский использует даже эпитет «босячество»³¹ эксплицируемый им очень содержательно – как следствие понижения уровня всего общества, которое все более беднело и опускалось, производительные силы которого падали все ниже и ниже, приводя к отчаянию все классы, что парализовало их самостоятельность и побудило ожидать спасения от чрезвычайных сверхъестественных сил, позволяя себе стать добычей авантюристов и хитрых обманщиков, а не вести борьбу против господствующих сил » [26, с. 432].

Если вернуться во времена древности, то, по словам К. Каутского, «образованные элементы» вливаются в общину позже, причем они «встраиваются» уже в контекст новых социальных условий (отношений), по мере превращения общин в собственно христианскую церковь, когда она становится оправдывающей эксплуатацию организацией технологии господства и угнетения. Эти «образованные элементы» *обновляют* учение так, что делают его привлекательным для богатых и ретушируют противоположность богатых и бедных. Образование есть несомненная сила, которая вместе с другими факторами способствовала и способствует удержанию власти и силы в руках привилегированного меньшинства в обществе. Меньшинство использовало образование как привилегию, позволив эксплуатировать глупость. Эксплуатирование глупости в постсоветской России есть, можно сказать, факт очевидный. Его развернет «образованный» русский писатель Михаил Булгаков в художественных произведениях в виде образов босяков – от Шарикова и Швондера из рассказа «Собачье сердце» до персонажей «Мастера и Маргариты», приписав такие черты уже творцам социалистического общества в России начала XX века. Эту «традицию» всерьез воспримут и продолжат, вопреки К. Каутскому » [26, с. 426-439], псевдокоммунисты типа А.Н. Яковлева и представители современной паранауки [40].

В итоге «церковь стала организацией, которая заполнила все государство, а потом все европейское общество, отдельными частями которого являлись различные государства. Исключение из церкви было равносильно исключению из всего человеческого общества, оно могло равняться даже смертному приговору» [26, с. 412].

Таким образом, из организации первичных общин «выросла самая надежная опора деспотизма, новой эксплуатации» – «вселенская церковь», превратившая «основные тенденции первоначальной мессианской общины в их прямую противоположность» [26, с. 412-426].

Лучшее вооружение и знание, которым владело и все еще владеет богатое меньшинство, дальновидно замечает К. Каутский, дает ему возможность угнетать и эксплуатировать, а угнетение и эксплуатация масс стало средством, чтобы совершенствовать вооружение и знание господствующих классов. Вооружение и знание – последние причины сохранения классового

³¹ Эпитет (греч. epitheton, буквально, приложение) есть образное определение.

противоречия [26, с. 437-439]. Это положение сохраняет свою значимость и до настоящего времени, продлевая существование несправедливого общества.

В.Г. Белинский, сторонник подлинной человечности, в 1847 г., «до» отмены крепостного права в России, видел спасение России не в мистицизме, а в успехах цивилизации и гуманности: «Ей нужны не проповеди (довольно она слышала их!), не молитвы (довольно она твердила их!), а пробуждение в народе чувства человеческого достоинства, столько веков потерянного в грязи и навозе, – права и законы, сообразные не с учением церкви, а с здравым смыслом и справедливостью, и строгое по возможности их исполнение. А вместо этого, она представляет собой ужасное зрелище страны, где люди торгуют людьми..., где люди сами называют себя не именами, а кличками..., где, наконец, нет не только гарантий для личности, чести и собственности, но нет даже и полицейского порядка, а есть только огромные корпорации разных служебных воров и грабителей!» [12, с. 513-514].

В.Г. Белинский проводит четкий водораздел между «первоначальной интуицией» и сущностью церкви и религии, с позиций которых вдруг *заговорил* великий Н.В. Гоголь, который «во имя Христа и церкви учит варвара-помещика наживать от крестьян больше денег, ругая их *неумытыми рылами* и побольше...» [12, с. 514]. Первоначальная интуиция требовала бы установления иных порядков: «Так как его крестьяне – его братья во Христе, а как брат не может быть рабом своего брата, то он должен или дать им свободу или хотя, по крайней мере, пользоваться их трудами как можно льготнее (выгоднее) для них, сознавая себя, в глубине своей совести, в ложном отношении к ним положению» [12, с. 514-515]. Но, констатирует В.Г. Белинский, православная церковь всегда была «опорою кнута и угодницей деспотизма», хотя, если следовать первоначальной интуиции, Христос «первым возвестил людям учение свободы, равенства и братства и мученичеством запечатлел, утвердил истину своего учения. И оно только до тех пор и было *спасением* людей, пока не организовалось в церковь и не приняло за основание принципа ортодоксии. Церковь же явилась иерархией, стало быть, поборницей неравенства [21, с. 310-317], льстецом власти, врагом и гонительницей братства между людьми, – чем продолжает быть и до сих пор» [12, с. 515]. Смысл первоначальной «интуиции», считает В.Г. Белинский, раскрыт философским движением прошлого века, в частности, Вольтером, «орудием насмешки погасившим в Европе костры фанатизма и невежества», а не «попами, архиереями, митрополитами и патриархами восточными и западными», что известно каждому «гимназисту» [12, с. 515-516]. Ложью называет В.Г. Белинский утверждение, что русский народ – самый религиозный в мире: в нем еще много суеверия, но нет и следа религиозности. Суеверие проходит с успехами цивилизации, но религиозность часто уживается с ними» [12, с. 515]. Вот почему В.Г. Белинский в словах *бог и религия* видел *тьму, мрак, цепи и кнут*. Я люблю эти два слова, писал он, *как следующие за ними четыре* [12, с. 525].

Разумеется, надо помнить, что они были написаны еще «до» отмены крепостного права в России. Ныне в России другие времена, но

«первоначальная интуиция» христианства по-прежнему оказывается преданной, не принадлежащей религии и церкви: «Бандит одержал моральную победу и не стесняется уже являться перед публикой в своем натуральном облики... бандит с золотым крестом на груди молится перед изображением человека, распятого подобными же бандитами более двух тысяч лет назад. Причем не всегда лицемерно, а большей частью, заглядывая в выгребную яму своей души, он умоляет спасти его, любимого, даровать ему не только жизненный успех, но и царствие небесное» [29, с. 355]. Понятно, что «образованные элементы», обслуживающие систему социального неравенства и несправедливости в современной России, третируют ныне В.Г. Белинского, представляя его в виде малообразованного человека. Религия и церковь по-прежнему *паразитируют* на «первоначальной интуиции», на идее утверждения человечности.

К. Ясперс *не замечал* предательства «первоначальной интуиции» религией и церковью, он считал христианство синонимом утверждения человечности, хотя эту веру развенчал уже Л. Фейербах, отвергший религию и церковь, утверждавший гуманизм, правда абстрактного типа как любовь человека к человеку. Именно с учетом сказанного нужно воспринимать и *совпадение* в прошлом, как говорили, морального кодекса строителя коммунизма с декларируемыми религиозными нормами морали.

В наши времена, когда сплошь и рядом говорят о разного рода «поворотах», «переворотах» и «разворотах», нередко предлагаются такие варианты «поворотных времен» (например, «религиозный поворот в философии», «лингвистический», «коммуникационный», «финансовый» и т.п.), которые не возвращают людям, к сожалению, их родовое качество субъектности, права личности и т.п.

Как говорилось, К. Ясперс проводил аналогию между нашим веком и эпохой изобретения орудий труда и оружия, использования огня и т.п., когда человек «внезапно» обрел в своем существовании совершенно новые возможности, лишь создающие условия для грядущего прихода нового осевого времени, которое он связывал с основополагающими условиями человеческой жизни, резко отделившими человека от животного мира, «лишь после прометеевского времени» [45, с. 114], связывая его сущность с разрастанием человечности, гуманизма: «Если мы осознаем близость рубежа, то поймем, что находимся только в стадии подготовки. Наше время – время реального технического и политического преобразования», а не время преобразования «человеческой природы в соответствии с ее истоками», позволяющее людям «превратиться в настоящих людей» [45, с. 154].

Читатель, наше исследование сложных философско-мировоззренческих вопросов имеет характер размышления, вопрошания, оно отличается *постановкой* вопросов, пронизанностью гуманистической проблематикой второго осевого времени, присутствующей даже при исследовании онтологической тематики. В свое время известный отечественный философ М.К. Мамардашвили отметил, что исторически предшествовавшие человеку

законы физики должны *допускать* [30] возникновение и существование человека. Это предполагает *завязывание* отношений законов естествознания с категориями развития и деятельности! Иначе говоря, эти законы вовлекаются в контекст диалектики субстанции и ее атрибутов, а человек и его сознание отныне становятся важным *достоянием* познаваемого бытия. В бытие проникает сознание людей (иного сознания мы не знаем), с помощью которого они *не только отражают объективный мир, но и творят его*. Причем в отражении и творчестве бытия принимают участие не только истинные знания, но и разного рода заблуждения и симулякры в виде религии, идеализма объективного и субъективного, ошибок, лжи и т.п. Мир не отгорожен от них, как хотелось бы.

Мысль о законах физики, допускающих возможность возникновения человека, созвучна антропному принципу современной космологии, который имеет мировоззренческий характер. Бытие не может не быть таким, чтобы оно не оставляло шансов для второго осевого времени, для создания более благоприятных условий общественной жизни, соответствующих потребностям и реализации способностей каждого, для достижения все большего равенства людей, состоящего в устранении ограничений на развитие личности каждого человека. Такое равенство вовсе не есть унылое однообразие людей, как часто утверждают сознательные противники идеи человеческого равенства. Оно состоит во все более всестороннем развитии людей, без одностороннего их уравнивания, о чем говорили уже во времена Дж. Локка. Такое равенство все более востребуется историей, ибо развитие общества находит свой потенциал именно в развитых и свободных людях. Поэтому всеобщее и свободное и в этом смысле равное развитие каждого становится условием общественного развития, а общественное развитие есть предпосылка развития всех и каждого отдельно взятого человека.

В личности человеческой, по словам отечественного философа и гуманиста Вл. Соловьева, есть именно нечто безусловное, что никогда не может быть только средством, ей присуща «внутренняя возможность бесконечного совершенства через восприятие и усвоение абсолютной полноты бытия», а «такое общество, где личность не признается в этом своем значении, где ей присваивается лишь относительная ценность орудия для политических и культурных целей, хотя бы самых возвышенных, не может быть идеалом человеческой общественности, а представляет лишь преходящую стадию исторического развития» [42, с. 307].

Вл. Соловьев признавал три исторические «формации» «лично-общественной жизни» как «конкретные ступени человеческого сознания и жизненного строя», которые, если отвлечься от присутствующей в работах мыслителя религиозной мистики, совпадают с первичной, вторичной (охватывающей рабовладение, феодализм и капитализм и абсолютизирующей экономическую и технологическую стороны в жизнедеятельности человека) и третичной «формациями К. Маркса». По словам Вл. Соловьева, это – «родовая», «национально-государственная» и «всемирная» [42, с. 284, 314]. Он

считал, что при переходе от родового быта к государственному прежние самостоятельные общественные целые – роды – входят как подчиненные части в новое целое высшего порядка – в организованный союз политический. Подобным образом третья, высшая стадия человеческого развития – вселенская, или универсальная, – требовала бы от государств и народов войти в качестве составных частей в новую всеобъемлющую организацию, а личность проявляет здесь свое бесконечное значение, которое ничем не связано [42, с. 314-315].

Термины «вселенская» и «универсальная» означают, следуя современной терминологии, «глобальный», «глобализация». Их идентификация дает основания считать, что современное человечество вновь оказывается на острие вопроса о «переходном периоде» от «вторичной» формации к формации «третичной», что совпадает с идеями К. Ясперса о *возможном* переходе от первого осевого времени ко второму. Вновь, спустя более чем столетие, обнаруживает себя значимость и, одновременно, ограниченность технологизма и экономизма, «технологического детерминизма» и «экономического материализма». Бесспорно, что техника и экономика суть необходимые условия человеческой жизни, но, подчеркну, цель и смысл ее лежит не в этом необходимом базисе, как и человек живет не для того, чтобы просто есть, пить, иметь жилище и т.п. Скорее, он удовлетворяет эти свои потребности, чтобы развивать и реализовывать свои способности, потенциал человека и мало-помалу обобществляющегося человечества, стремящегося подняться над экономизмом и технологизмом, в которых оно, кажется, навечно увязло, к действительно «всечеловеческому, или универсальному» способу бытия.

Это указывает на противоречивость современной социальной эпохи, которая уходит своими корнями в социальные противоречия различных сил общества, вооружающихся последними достижениями науки и техники, что приводит к нарастанию и разрастанию, наряду с экономической, еще и технологической детерминации в человеческой истории. Техника и технология становятся нашей новой средой обитания, которая, кажется, сама определяет направление своего развития, а история утрачивает прежний характер естественноисторической эволюции, детерминировавшей человеческое бытие. Детерминация все более переходит к технике и технологии, в которой, кажется, реализуется известный тезис Г. Гегеля о субстанции как новом «божестве», субъекте, на службе которого оказывается человек, все более превращающийся из субъекта в средство, которым *пользуется* технология.

Отныне технология не есть понятие, обозначающее лишь *учение о технике, вскрывающее* активное отношение человека к миру [32, с. 383. Примечание № 89]. Технология претендует на статус философской концепции, обозначающей онтологический процесс, который *скрывает* в себе активное отношение человека к природе, непосредственный процесс производства его жизни, а вместе с тем и его общественных условий жизни и проистекающих из них духовных представлений. Чрезмерное возвышение техники и технологии происходит в связи с созданием интеллектуальной техники информационной

эпохи, которой соответствует не традиционный механицизм, редуцировавший организм человека до статуса машины у Ламетри, а современный, «постчеловеческий» механицизм, претендующий на превращение орудия, средства, машины в статус субъекта, личности, (машина Тьюринга, IT), что порождает проблему конкуренции машины и человека как субъекта и личности. Механицизм традиционный пытался все, включая и человека, низвести до уровня явления, подчиненного законам простого механического движения, законы которого рассматривали как универсальные и распространяли на все виды материального движения.

«У(о)прошение», характерное традиционному механицизму, сменяется «о(у)сложнением», характеризующим современный, «постчеловеческий» механицизм. Общим для них оказывается редуционизм. Традиционный механицизм все существующее редуцирует к низшему, простому; механицизм «постчеловеческий» все редуцирует к высшему, не признавая существования простого, низшего – иначе как в составе высшего. Словно простое не существует до, вне и независимо от высшего, словно простое не предшествует ему; словно высшее существует изначально, первично; как традиционный механицизм был склонен признавать первичность низшего и не признавать самостоятельного, независимого от низшего существования высшего.

Современная эпоха глубоко противоречива, она наполнена проблемами и затруднениями «переходного периода» и в социокультурном отношении. Объективный процесс глобализации, являющийся онтологическим основанием реализации человечности, сегодня пытаются «оседлать» в своих корыстных интересах страны золотого миллиарда и США, навязывая всему миру Рах Americana или некую аналогичную матрицу социального мышления и действия. Здесь можно говорить об «уклонении» от магистральной тенденции общечеловеческого развития, позволяющего связать объективность и человечность. Такое «уклонение» разрушает их союз и уводит человеческую историю как от объективности, так и от человечности. В сторону войны определенных сил, *частных* субъектов истории с самой эволюцией, что позволяет характеризовать их деятельность как явление противоречащее диалектике бытия. Второе осевое время требует исключения корыстности того или иного частного субъекта, будь то класс, нация или иной субъект истории. Ни один из них не может прикрывать свои эгоистические интересы словесными заявлениями о том, что именно он действует от имени интересов всего общественного развития, что нередко приходится слышать из уст представителей США, преследующих свои эгоистические интересы под прикрытием слов о защите общечеловеческих ценностей.

Сущность второго осевого времени, повторим за К. Ясперсом, состоит в утверждении человечности, а мысли и действия его противников основываются на отрицании объективности и человечности, значит, нравственности; причем, согласно Аристотелю, «началом» безнравственности оказывается отрицание объективности, а безнравственность начинается с отрицания объективности. Поборники второго осевого времени выступают за *союз* объективного и

человечного, следовательно, нравственного подхода как в мышлении, так и в деятельности.

Теперь уже ясно, что Вл. Соловьев, будучи одержим *задачей* содействовать претворению гуманизма, человечности в жизнь и быт людей, Вл. Соловьев *приписывал* христианской религии и церкви ту *первичную интуицию угнетенных*, которая была свойственна лишь для первых христиан и была «предана» в ходе «вживания» христианства в государство и *окончательно* исчезла из него, что описывает, повторю, Карл Каутский в своем исследовании о раннем периоде становления христианства [26].

Вл. Соловьев наполняет (христианскую) религию интуициями философии русского космизма, наивно полагая, что религия не у(раз)дваивает мир (разрывая его на *посюстороннее* и *потустороннее* так, что тем самым исключается возможность синтеза), а есть «связь между высшим и низшим, которую идеализм в своей двойственности разрывает, оставляя по одну сторону божественный, бесплотный (и бесплодный) ум, а по другую – материальное тело, совершенно лишенное всего божественного» [42, с. 326]. Религия выдвигает *задачу* создания «совершенного общества», сообразного «личному началу» [42, с. 328-329]. Это далеко от истины христианства, переносящего такое «общество» в область *потустороннего*, находящегося «по ту сторону» объективности, отчужденного от нее, а потому религия безмерно далека от идеи перехода истории людей от формации вторичной к формации третичной, от первого осевого времени ко второму. Впрочем, сам Вл. Соловьев поправил сам себя в поздний период, когда признал мысль о «неудаче дела Христова в истории».

Наконец, напомним и *наивные* вопросы Д. Мережковского к церковным иерархам, об исторических судьбах христианства, о том, можно ли примирить «небесную правду» Церкви с «земной правдой» культуры, истории людей, формулируемые им с глубочайшим уважением к иерархам. Впрочем, ответ иерархов был известен ему заранее. Но ему нужно было подтверждение того, что «историческое христианство» решить задачу такого примирения не в состоянии. Он понимал, что «аскетическое, т.е. подлинное христианство и современная культура взаимно непроницаемы» [33, с. 29], что аналитическое у(раз)двоение единого (мифологического синкретизма, не знавшего анализа и синтеза) оказалось в религии столь чрезмерным, что исключило возможность их синтеза, раздвоив все на «потустороннее» и «посюстороннее», что «религиозный философ, для того чтобы доказать или опровергнуть данный тезис, должен поставить вопрос о сущности христианства и искать ответ в самом христианском учении, пытаясь понять и оценить его метафизическое содержание» [39, с. 27] без выхода к реальной истории и культуре, без выхода к «историческому христианству». «Историческая церковь» в своей «правде» о «потустороннем», о «небе» изолирована от мира, чужда ему, с горечью признал Д. Мережковский. С другой стороны, «в своей исторической практике она сама есть лишь часть исторического тела человечества и, соответственно, подвержена тем же болезням» [39, с. 29]. Поэтому нет ничего удивительного в

том, что и Вл. Соловьевым, первоначально верившим в мистическую миссию христианства, в поздний период овладели прямо противоположные, пессимистические умонастроения. Наконец, не случайна и позиция авторов «Вехи» (1909), их тотальная критика российской интеллигенции, которая исходила не из «метафизики потустороннего», чего требовали от нее религиозно-философские критики, далеко отступая от историзма, от соединения исторического и логического при оценке интеллигенции, и ее революционного духа, навеянного самим ходом исторического бытия. В духе возрождения интуиции первых христиан с критикой авторов сборника «Вехи» и выступил Д. Мережковский, утверждавший идею «мистической революции», которая только и способна переломить линию «негативной диалектики» всей мировой истории [39, с. 30-31].

В современной России часто встречается утверждение-надежда, что ход истории оказался бы более гуманным, если бы реализовал себя шанс на *иное* социальное развитие страны. Возможность *иного* развития признается исследователями событий начала XX в., делающими при этом принципиально важные оговорки. Эти оговорки пронизывает идея союза, объединения первоначал объективности мировой реальности и человечности, гуманизма мышления и поведения – в качестве своего рода «презумпции», которой должны были следовать власти царской России. Однако те же исследователи разочарованно констатируют, что такой «презумпции» властители тогдашней России не следовали, что их мышление и поведение было далеко не человеческими. Разве можно усмотреть человечность в кровавых расстрелах и массовых виселицах, получивших в народе название «столыпинских галстуков»? Царь Николай II веровал в святость самодержавной вертикали власти, исходил из презумпции мистического, а не объективной реальности. Все это способствовало нарастанию и разрастанию революционных преобразований, которые, как надеялись их вожди, должны были положить конец прежней истории.

Но народ не был похож на инопланетян, которым можно было внушить, будто ход истории осуществляется согласно проектам и под водительством, как уверяли сами «водители» (и все еще уверяют нынешнего обывателя страны современные рьяные их последователи-менеджеры), умных, честных, бескорыстных, гуманных «отцов», относившихся к своему народу как к «детям», чья благородная деятельность наткнулась на «бесов» революции.

К началу XX столетия в России началась в принципе неуправляемая эволюция, которая стала происходить почти целиком стихийно, в силу объективной необходимости, причиной чего явилось нарастание бесчеловечности³². Противодействие ей превратилось в объективную необходимость. Объективная необходимость стала носителем очеловечивания всей общественной жизни, без которого Россию ожидал полный крах. Это

³² Это признают даже современные антикоммунисты: 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.

понимали и об этом писали даже откровенные оппоненты Советской власти, каким был, скажем, известный русский экзистенциальный мыслитель Н.А. Бердяев, тяготевший к защите гуманистической ориентации против бесчеловечности³³.

Взаимосвязь объективной необходимости и человечности, гуманизма видна и в размышлениях о современной России даже у А.И. Солженицына: будучи радикальным противником советского образа жизни, он фактически констатирует обезчеловеченный характер жизни нынешнего, как он пишет, «трудолюбивого и талантливое многолюдья» и указывает на объективную необходимость их «участия» в ее «обустройстве», необходимость «самоорганизации», «самоуправления» этой жизни. Правда, он ограничивается лишь уровнем «местной власти». И вот что он констатировал после возвращения своего в страну, уже в постсоветскую Россию: «За годы после моего возврата в Россию я был свидетелем подавления новоявленных очагов местного самоуправления – то губернаторами, то губернскими советниками, всегда – отказами в финансовой помощи, а ни от одной Государственной Думы не возник в поддержку местных самоуправлений ни один четкий, дельный, благоприятный закон (Небрежность? Ревность?)» [41, с. 3]. Слова в скобках со знаками вопроса свидетельствуют о его воистину детской наивности, означающей, что он видит в нынешних властителях умных, честных, бескорыстных, гуманных «отцов», относившихся к «многолюдью» народа как к «детям». А представители этих властителей указывают по-детски наивному А.И. Солженицыну на его наивность, будто «никогда не добиться процветания» «без сочетания действий централизованной власти и общественных сил»: «Какие общественные силы? Какое самоуправление? Да у нас никто ни с кем не способен договориться: любое самодеятельное собрание граждан будет течь по сценарию фильма «Гараж». *Эти особенности подневольной жизни граждан нашли закрепление в режиме укрепления «вертикали власти» после Ельцина в условиях превращения власти в свою собственность «при Путине»* [41, с. 3].

Впору задуматься о целях, какие преследуют те, которые возражали А.И. Солженицыну, и о средствах, какие они применяли и применяют, наконец, об отношениях, которые они считают «оптимальными» между властью и «трудолюбивым и талантливым» простонародьем. Начать следовало бы с оценок этому называемому А.И. Солженицыным «многолюдью» со стороны представителей власти. Совпадали ли они с оценками самого писателя или нет? Как на самом деле оцениваются люди из «талантливое и трудолюбивое многолюдья» истеблишментом? Об этом говорят высказывания, например, А.Н. Яковлева и Е.Т. Гайдара. Следовало бы также поставить и вопрос о реакции с их стороны, если бы по-детски наивный А.И. Солженицын заговорил о народном самоуправлении в России не только на местном уровне.

Тут-то и обнаружилось бы, что они вообще против самоуправления–демократии в принципе. Разве не видны сегодня такие «начала», например, в

³³ См.: Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; его же: Философия неравенства. М., 1990.

особенностях думских и президентских «выборов по-русски» рубежа 2011-2012 гг.? Где «кандидат», только что избранный будущим Президентом страны и действуя в качестве ее премьер-министра, категорично заявляет представителям политической «оппозиции», что ее представители лишь тогда получают санкцию на участие в политической деятельности страны, когда и если они изначально согласятся встроиться внутрь уже действующего «курса». Где (не только) «Единая Россия» зорко следит за тем, чтобы никакой «злоумышленник» «не проделал дыру», ведущую «за пределы» проводимого «курса» сегодняшнего «великого кормчего», не вывел эволюцию на позитивное общественное развитие. В результате оппозиция делится на «системную» (читай, *встроенную*, ибо политические партии – оппозиционные, вплоть до КПРФ! – получают свой «ярлык» права на существование по решению политтехнологов Кремля, из рук которого они кормятся и которым они контролируются) и «несистемную», все еще напоминающую того английского кота, что «гулял» *сам по себе*.

«Наши» политические партии, их лидеры и деятельность, «опущены» до положения профсоюзов, их лидеров и деятельности, которые, как известно и по общему правилу, находясь между «молотом» («у нас» – «вертикали власти» всех видов и форм, а также всевозможных «работодателей–эксплуататоров») и «наковальной» (на которой находятся «средства производства», «члены профсоюзов») и делая вид (= имитируя, симулируя, фальсифицируя), будто они «защищают» (надо признать: в какой-то части это так и есть) «своих» членов профсоюзов, в основном обслуживают (как «обслуживают» «холуи») «двух господ». Вот до такого «холуйского» положения ныне «опущены» и так называемые оппозиционные политические партии в России, их лидеры и их деятельность, занимая ту «нишу», которую могли бы занять по-настоящему оппозиционные партии, следовательно, не допуская, а предотвращая подлинно оппозиционную деятельность, оппозиционные партии, лидеров таких партий. *Такую ситуацию П. Бурдьё характеризует как позицию «левых среди правых», поскольку они «зависят от буржуазного порядка», что ослабляет, выхолащивает их оппозицию господствующему классу, поскольку они сами занимают место внутри него. Такая борьба принимает характер символической, т.е. имитационной, переходящей в «борьбу фракций» внутри господствующего класса. Такая борьба идентифицируется П. Бурдьё с «просто с борьбой подчиненных», ибо исчезает отношение оппозиции как отношение между внешним и внутренним [16, с. 215-217]. Это распространяется «даже» на КПРФ и ее лидера.*

Такая «оппозиция» в период думских и президентских выборов конца 2011 – начала 2012 гг. получила точное название: «системная оппозиция». Правильное название, ибо оно выражает ее полную «встроенность» в систему, существование в «снятом виде», лишь имитируя «саших себя» («кажимость»: не «быть», но «казаться», «казать себя», быть «как если бы»). Это говорит о крахе существующих политических партий, по крайней мере, «оппозиции». Крах является настолько полным, что в начале 2012 г. «сверху» выдвинута новая

инициатива – по «сборке» партий как политических субъектов. Фактически это предложение о «новом партийном строительстве». Субъектов чего? Деградация или развития? Этот вопрос сегодня остается без ответа и не обсуждается, когда «рассуждают» о новом «партстроительстве». Но указывает на *глубину* кризиса, на крайне *критическое* состояние общества.

Действующая «вертикаль власти» «устраняла» реальную оппозицию и старинным способом, принципом, известным нам из Древнего мира: «Разделяй и властвуй!». Так, она «запустила» несколько «проектов» и успешно реализовала их, чтобы никакой злоумышленник не смог произвести подкопа под нее. Например, она создала партию «Справедливая Россия», используя холуйски преданного ей С. Миронова и «разделив» «электорат» коммунистов, создала, «на всякий пожарный случай» «партию М. Прохорова», как она использует и давно «прикормленного» В.В. Жириновского и его партию «маргиналов», называемых «либерал-демократами». Даже Г. Зюганов «кормится» из рук Кремля, выполняет роль «штрейкбрехера» от коммунистов и, вольно или невольно, понуждая несогласных с ним становиться членами других, «почти» одноименных, партий типа «справедливороссов».

Со времен ельцинского периода получила распространения практика «технических кандидатов» на «выборах-по-русски», что предполагает деление «кандидатов», как и вообще людей в России на две категории: субъектов и средств. «Субъект» «заказывает музыку», использует «технического кандидата» как «средство» для достижения «своих», часто корыстных, целей, а «технический кандидат» изначально, «априорно» знает, что ему отведена роль «модульного человека», соглашается на это неравенство и унижение своего достоинства человеческой личности. На президентских выборах роль «модульного» человека-средства играл, например, один из губернаторов Мезенцев, которого использовали, в частности, для того чтобы «оправдать» снятие с дистанции «президентской гонки», отстранив от выборов Г. Явлинского, неудобного «вертикали власти» за перманентное проявление и отстаивание им нравственности, человечности, даже если она и ограничена у него защитой интересов бизнесменов. Разумеется, за свои «услуги» модульности Мезенцев позднее, после «отрешения» от должности губернатора, был благодетельствован новой должностью, которая пролонгировала ему «прокормление» в новой форме.

Странно и *страшно* то, что «модульные люди» готовы выполнять роль «человека-как-средства» в достижении «своих» (далеко не совпадающих с общественными) целей другими людьми, претендующими на статус полновесных субъектов. И это относится к большому слою людей, например, к журналистам СМИ, артистам, спортсменам и проч. и проч. Это – показатель бесчеловечности существующего общества человеческого неравенства и трудностей перехода ко второму осевому времени, которое до сих пор сохраняет черты утопичности.

Литература:

1. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting. N. Y.: Basic Books, Inc., 1973. P. 20.
2. Bell D. The Third Technological Revolution and Its Possible Socio-Economic Consequences // Dissent. Vol. XXXVI. No 2. Spring 1989. P. 167.
3. Kahn H., Brown W., Martell L. The Next 200 Years. A Scenario for America and World. N.Y., 1971. P. 22.
4. Rothkopf D. In Praise of Cultural Imperialism? // Foreign Policy. № 107. Summer 1996.
5. Saxby S. The Age of Information. L-Basingstoke, 1990. P. 34.
6. Servan-Schreiber J.J. Le defie mondiale. P. 1980. P. 374.
7. Weckert J. What is New or Unique about Internet Activities? // Internet Ethics, Hondmills etc.: Macmillan, 2000. P. 52.
8. Авдеева Т. Г. Проблема «цифрового разрыва» в международных экономических дискуссиях // Проблемы преодоления «цифрового неравенства» в России и странах СНГ. М., 2000. С. 9.
9. Алексеева И.Ю. Что такое общество знаний? М.: «Когито-Центр», 2009. С. 42-46.
10. Антология мировой философии: В 4 томах. Т. 1. Ч. 1. М., 1969. С. 195.
11. Белинский В.Г. Письмо к А.И. Герцену. 26 января 1845 г.//Белинский В.Г. Избр. филос. соч. Т. II. М., 1948.С. 515.
12. Белинский В.Г. Письмо к Н.В. Гоголю. 3 июля 1847 г.//Белинский В.Г. Избр. филос. соч. Т. II. М., 1948. С. 513-514.
13. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования / Пер. с англ. М.: Academia, 1999.
14. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990; его же: Философия неравенства. М., 1990.
15. Библер В.С. Самостоянье человека. Кемерово, 1993. С. 23-24.
16. Бурдьё П. Начала. Choses dites. М., 1994. С. 215-217.
17. Бэкон Ф. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1971. С. 239
18. Васильева Е.К., Пернатъев Ю.С. 100 знаменитых мудрецов. Ростов–Харьков, 2008. С. 22.
19. Гайдар Е. Т. Государство и эволюция. Как отделить собственность от власти и повысить благосостояние россиян. Изд. 2-е, испр. СПб.: Норма, 1997. 224 с.
20. Глазьев С.А. Великая цифровая революция: вызовы и перспективы для экономики XXI века. 14.09.2017. Код доступа: <https://glazev.ru/articles/6-jekonomika/54923-velikaja-tsifrovaja-revoljutsija-vyzovy-i-perspektivy-dlja-jekonomiki-i-veka>
21. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений с толкованиями преп. Максима Исповедника. Изд. 4, испр. СПб., 2010. С. 52-55, 310-317.
22. Длугач Т.Б. Надо ли сегодня задумываться над К. Марксом? С. 135-136.
23. Иноземцев В.Л. Современное постиндустриальное общество: природа, противоречия, перспективы. М.: Логос, 2000. 640 с.

24. История китайской философии. М., 1990. С. 65.
25. История правовых и политических учений. Под ред. В.С. Нерсисянца. М., 2004. С. 210.
26. Каутский К. Происхождение христианства. М., 1990. С. 332.
27. Ключевский В.О. Собр. соч. в 8 тт. Т. 4. Ч. 4. М., 1958. С. 206-207.
28. Ленин В.И. Материализма и эмпириокритицизм // Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 18, М., 1973. С. 342-343.
29. Лифшиц М. Диалог с Эвальдом Ильенковым: Проблема идеального. М., 2003. С. 355.
30. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественнонаучной гносеологии). М., 1997.
31. Маркс К. и Энгельс Ф. Соч., Т. 3. С. 45-46.
32. Маркс К. Капитал. Т. 1. М., 1963. С. 383. Примечание № 89.
33. Мережковский Д. Не мир, но меч. СПб., 1908. С. 29.
34. Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. С. 24-25.
35. Плеханов Г.В. Избр. филос. произв. Т. 1. М., 1956. С. 644.
36. Прохоров М.М. Технологическая природа религии. Нижний Новгород, 2010; Прохоров М.М. Философия и религия в истории мировоззрения. Характеристика и анализ оснований. Saarbrücken (Germany), 2011;
37. Прохоров М.М., Нагорнов Е.А. Религия и технология. Аспект мировоззрения. Saarbrücken (Germany), 2011.
38. Ракитов А. И. Философия компьютерной революции. М., 1991. С. 271.
39. Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (XX век). М., 1996. С. 27.
40. Соколов С.В. Подлинный творец советского общества. Нижний Новгород, 2010.
41. Солженицын А.И. Что нам по силам//Аргументы и факты. № 5, 2008. С. 3.
42. Соловьев Вл. Сочинения: В 2 тт. Т. 1. М., 1988. С. 307.
43. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М., 1981. С. 33-34.
44. Ши-цзын. М., 1957. С. 161-162.
45. Ясперс К. Смысл и назначение истории. 2-ое изд. М., 1994. С. 113-114.

ЧАСТЬ 2.

ФИЛОСОФСКИЕ ПРОБЛЕМЫ КОНЦЕПЦИИ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА

Глава 6.

МАРКСИЗМ И КОНЦЕПЦИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА НА ПУТИ К ПОСТЭКОНОМИЧЕСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

В 1995 году В.Л. Иноземцев издал книгу «К теории постэкономической общественной формации» [8]. Во Введении к ней автор отмечает, что XX столетие прошло под знаком борьбы между двумя общественными системами - одной, естественным образом выросшей из положительных черт капиталистического социума, и другой, естественно появившейся как попытка отрицания недостатков, которыми этот социум был наделен в той же мере, в какой обладал и достоинствами. И далее он отмечает исторические моменты, с каждым из которых существенно менялись взгляды на социальную эволюцию. Во-первых, в западных обществах, которые ранее рассматривались и самими их представителями, и приверженцами противоположного лагеря как наследники и продолжатели капиталистического типа общественного устройства, возникли сомнения относительно правомерности объединения в рамках понятия "капитализм" качественно различных общественных систем, представленных европейскими нациями середины прошлого и второй половины нынешнего столетия. Этот период пришелся на 1960-70-е годы, породив ряд философских построений. Во-вторых, в социалистических обществах, никогда не отличавшихся, утверждает В.Л. Иноземцев, той естественностью развития, которая в значительной степени осталась присущей странам Запада, укрепилось понимание бесперспективности избранного исторического пути. Сначала данное представление ограничивалось сомнениями по поводу последовательности воплощения первоначально принятого императива, затем появились критические замечания относительно основ системы, до поры до времени заслонявшиеся успехами нового строя, а в последние десятилетия стало очевидным общее поражение социалистической системы в борьбе с западной. Распад восточного блока и отказ от формальных основ коммунистической идеологии в 1989-1991 годах означали завершение одного из этапов трансформации обществ, революционно отказавшихся в свое время от прежнего типа развития.

Эти два обстоятельства тесно связаны, являя собой осмысление объективно происходивших во второй половине XX века событий. Эти события, как ни парадоксально звучит подобное утверждение, в полной мере подтверждали верность коммунистического тезиса о преимуществах социализма в борьбе с капитализмом и прогрессивности первого, и убежденность западных идеологов послевоенного периода в неизбежности победы системы ценностей, присущей капиталистическому миру, над системой ценностей, доминировавшей в странах коммунистического блока.

Для объяснения этого парадокса автор книги применяет синтеза некоторых элементов марксистской теории с воззрениями западных авторов концепции информационного общества. Согласно марксистской трактовке, в начале нынешнего столетия капитализм вступил в некую империалистическую стадию, результатом которой должно было стать разрушение этой системы и возникновение нового общественного устройства. Империализм был назван В.И. Лениным кануном краха капиталистического строя, однако социалистические революции произошли в весьма ограниченном количестве стран, и марксисты в середине XX века стали искать ответы на два вопроса: во-первых, почему враждебная им система оказалась столь живучей и, во-вторых, почему социалистический лагерь все больше и больше уступал западным странам в основных показателях экономического развития.

Ответ на эти вопросы, не противоречащий марксистской доктрине, лежит на поверхности и может быть получен если отказаться от догмы о капиталистическом характере современных социумов в странах свободного мира, которая довлеет в сознании исследователей как на Западе, так и на Востоке.

Согласно автору книги, капитализм, вступая в высшую и заключительную стадию своего развития, подверг все общественные отношения, присущие данному типу социального устройства, крайнему перенапряжению, которое должно было неизбежно привести к его краху. Оно произошло в ряде стран в ходе социалистических революций и было расценено марксистами как великая победа их учения. В странах, где изменения сопровождались меньшей волной социалистического насилия или носили преимущественно эволюционный характер, в этот исторический период кардинальным образом переродились внутренние основы общественного строя, причем иногда даже в большей степени, чем там, где пронесли вихри революций и гражданских войн.

После Великой депрессии и Второй мировой войны западные общества претерпели изменения, которые, будучи относительно малозаметными поверхностному наблюдателю, к середине 60-х годов вывели эти социумы за пределы капиталистического строя. Этот факт был отмечен сначала осторожно, а затем более отчетливо теоретиками, принадлежащими к сторонникам концепции "постиндустриального" общества. Однако адекватного противопоставления современных западных социумов капитализму в их работах не возникло. Адекватное понимание меняющейся ситуации не могло зародиться и в лагере марксистов, поскольку они оперировали несовершенным определением капиталистического общества и основывали свои построения на крайне упрощенной теории формационной периодизации социального прогресса.

По мнению В.Л. Иноземцева, основные положения марксистов и современных западных идеологов относительно борьбы двух общественных систем остаются истинными: империализм начала XX века действительно явился последней фазой капитализма, социализм некоторое время обнаруживал

значительные возможности ускорения экономического развития по сравнению с капитализмом, и, наконец, преодолевшие капиталистическую стадию развития западные страны оставили далеко позади себя социалистический лагерь, способный эффективно противостоять капиталистической общественной системе только в том случае, если последняя по принципам своего функционирования не отличается сколь либо серьезно от традиционного, известного еще К. Марксу, капитализма. Состояние, в котором находятся сегодня современные развитые общества Запада, не является ни капитализмом в собственном смысле этого понятия, ни социализмом в привычном для нас его понимании. Более того. Ни советские марксисты, со времен В.И. Ленина оперировавшие примитивным концептуальным аппаратом "теории общественно-экономических формаций", согласно которой капиталистическая "общественно-экономическая формация" сменяется коммунистической "общественно-экономической формацией", ни западные авторы, с оттенком техницизма противопоставившие новому социуму прежние индустриальные общества, не смогли, на взгляд В.Л. Иноземцева, непротиворечиво определить историческое место той *постэкономической* общности, которая сформировалась в развитых странах после второй мировой войны и с известными изменениями существует там по сей день.

За дискуссиями о месте этого отрезка истории на бесконечном луче исторического прогресса теряется еще один феномен, который кажется В.Л. Иноземцеву, наиболее значимым и может быть рассмотрен в качестве третьего важнейшего исторического поворота, которыми отмечен переломный для судеб человечества XX век. Имеется в виду более глобальный переход, происходящий сегодня на наших глазах, - переход от "экономической" системы, являющейся специфической реакцией человека на давление внешних материальных обстоятельств и основанной на труде в собственном смысле этого понятия, к более высокой, "неэкономической" – скорее по существу, нежели по форме.

Экономическая общественная формация представляется таким периодом в развитии человеческого общества, в рамках которого люди при всех существующих между ними классовых, религиозных, профессиональных и прочих различиях оказывались равны между собой как индивиды, включенные в единую систему удовлетворения своих материальных потребностей и интересов. В силу этого она может быть определена как такая форма организации социума, которая основана на труде - сознательной, но порожденной внешней материальной необходимостью деятельности человека и характеризуется частной собственностью, эксплуатацией человека человеком или группы лиц другой группой лиц, а также активным обменом продуктами труда между членами общества.

В силу этого В.Л. Иноземцев обращается к исследованию марксизма и концепции информационного общества, видя в них утверждение *теории* постэкономического общества, выходящего за пределы экономического общества [7]. В марксистском варианте речь идет о коммунизме, в современном

западноевропейском – о постиндустриальном, информационном обществе. Между ними есть сходство и различие. Он сравнивает их в методологическом отношении. Объектами сравнения выступают те, кто в прежние столетия посвятил себя *анализу, исследованию* социального прогресса. Отмечается, что итоги осмысления этими философами реалий жизни, в которую они были погружены, создали на протяжении веков картину, не менее захватывающую, чем та, что была порождена *делами* их современников. В.Л. Иноземцев полагает, что изучение теорий истории, созданных выдающимися гениями человечества, является не только одним из необходимых условий осмысления современных представлений о течении исторического процесса, но и важным источником понимания самих закономерностей развития цивилизации, так как развитие подобных теорий содержит порой не менее значимую информацию о путях и тенденциях прогресса, нежели собственно исторические факты.

Рассматривая их как «становление метода», В.Л. Иноземцев начинает с концепций, которые характеризует как «неадекватные теории», которые рождались и существовали на протяжении всей истории европейской социальной философии, которые содержат положения, затрудняющие описание истории, опирающееся на оценку внутреннего источника прогресса цивилизации. Приверженцы таких теорий либо отрицали прогрессивный характер развития социума, либо анализировали его эволюцию с точки зрения внешних по отношению к общественному целому факторов. Таковы концепции античной традиции – Гесиод, Платон, Аристотель, римские мыслители, неоплатоники.

Главной причиной неадекватности античных исторических теорий признается их обусловленность специфической религиозной доктриной того времени. Если в таких религиях, как христианство или ислам, религиозные события разворачивались на фоне человеческого общества, а центральными проблемами становились проблемы морального характера, то есть вера изначально была социализирована, то в античных представлениях религия объясняла не столько первопричину событий, сколько каждый отдельный элемент мировой схематики. В результате реальным божеством оказывалась сама природа, божественный порядок вещей задавался последовательно сменяющимися состояниями, тогда как сложные и разнообразные социальные отношения не могли быть адекватно описаны исходя из соответствующих методологических оснований.

Античную концепцию характеризует внеисторический подход к истории; ни в одной другой социальной теории авторы не стремились с таким упорством отказаться от рассмотрения исторического характера происхождения человека и общества. Порядок смены форм государственного устройства современных авторов античных полисов стал единственной сферой приложения методологических принципов греческих философов, что обесценило их теорию и не позволило им обнаружить более значительные изменения в социальном устройстве. Пересмотр этих учений начинается в христианском учении. Критикуя христианскую доктрину, философы Нового времени стремились

опереться на методологию своих античных предшественников. У древних они переняли идею общественного договора, из средневековья позаимствовали постулаты о поступательном характере развития цивилизации. Однако синтез подобных представлений обернулся неудачей по причине крайне упрощенного подхода к оценке места человека в природе и обществе. В отличие от античных авторов, считавших человека подобием божества и решительно отделявших его от природы, а также в противовес христианским теоретикам, располагавшим человеческое существо на равном отдалении от природного и небесного начал, философы XVII столетия относили человека к явлениям природы и забывали о качествах, выделявших его из их ряда.

Рассматривая эволюцию социальных теорий, В.Л. Иноземцев выделяет в ней процесс становления адекватных представлений об истории, не предполагающих наличие некоей внешней причины начала и хода истории; не ограничивающих пределов совершенствования социума; предусматривающих периодизацию исторического процесса на основе анализа механизмов самодвижения человеческой общности. Именно под таким углом зрения он рассматривает создание адекватных теорий истории в самые разные периоды времени и в рамках самых разных идеологических направлений. В конце XVIII столетия быстрое развитие капиталистического типа хозяйства обострило внимание философов и историков к происходящим в обществе экономическим процессам. Вся история цивилизации стала рассматриваться не только с точки зрения духовного совершенствования человека, но и с учетом экономической возможности и целесообразности тех или иных социальных явлений. В то же время расширившие границы мира географические открытия усилили интерес к процессам становления и развития общества, познакомив представителей европейской цивилизации с сообществами, о существовании которых они могли лишь догадываться.

К концу XVIII столетия большая часть предпосылок для становления адекватных исторических построений уже имелась в наличии. В сознании исследователей утвердились представления о прогрессивности общественного развития, о возможности выделения триады в ходе этого прогресса, о естественном характере общественной эволюции и о ее обусловленности экспансией производительных сил.

Большинство этих положений в середине следующего столетия восприняли К.Маркс и Ф.Энгельс, создавшие концепцию, являющуюся, по мнению В.Л. Иноземцева, первой адекватной картиной истории. Помимо марксизма В.Л. Иноземцев акцентирует внимание на сформировавшейся вскоре после завершения Второй мировой войны доктрине постиндустриального общества. Их детальный анализ, по его мнению, позволяет обнаружить элементы не только принципиального различия между ними, но и явного сходства в оценке динамики и направленности социального прогресса. Он утверждает, что на их основе формируются основные подходы к исследованию постэкономического состояния общества.

Материалистические элементы марксовской теории восходят к трудам А.-Р.Ж.Тюрго и Ж.-Ж.Руссо, Э.-Б. де Кондильяка и Ж.-А. де Кондорсе, А.Фергюсона и Э.Э.К.Шефтсбери, Д.Юма и А.Смита. В.Л. Иноземцев отмечает ее всеобъемлющий характер и жесткую последовательность, особенно заметный в фундаментальных методологических и терминологических вопросах.

Очевидным он считает многоуровневый характер марксистской доктрины, в силу чего исследования сущностей различных порядков нередко оказываются переплетенными, а подчас и смешанными. Он стремится к максимально возможной реконструкции фундаментальной основы марксистской доктрины. Важнейшим системообразующим принципом марксовской теории признается материалистический подход к пониманию истории. Примером его использования может служить знаменитый фрагмент из Предисловия к работе «К критике политической экономии». «В общественном производстве своей жизни, — писал К.Маркс, — люди вступают в определенные, необходимые, от их воли не зависящие отношения — производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил. Совокупность этих производственных отношений составляет экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания. Способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще. Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание».

Теория общественных формаций изложена в трудах основоположников марксизма, относящихся ко второй половине XIX века. Мысль К. Маркса прошла несколько этапов обобщения, пока не были достигнуты те формулировки и логические связи, которых мы коснемся ниже. Первоначально, вслед за философами XVIII века, К. Маркс делил историю на период догосударственного состояния и эпоху гражданского общества. Промежуточное положение в этом ряду занимали общества сословно-корпоративной государственности. Далее, когда одной из важнейших задач теории стало рассмотрение перспектив прогресса, возникло доминирование периодизации, основанной на анализе отчуждения труда. Затем последовали менее глобальные варианты: схема "патриархализм - античность - феодализм - капитализм" в "Немецкой идеологии" и "азиатский - античный - феодальный - капиталистический способы производства" в Предисловии к "Критике политической экономии". Ф. Энгельсом была предложена явно заимствованная у авторов XVIII века схема "дикость - варварство - цивилизация", пока, наконец, не появилась система членения общественного прогресса на доантагонистические, антагонистические и свободные от антагонизмов общества.

Теория общественных формаций, созданная К. Марксом, не изложена им специально в определенной работе или даже цикле работ. Замечания, ценные для понимания предмета, разбросаны во многих произведениях.

На основе постулата о первичности производства по отношению к другим сторонам социальной жизни основоположники марксизма стремились осмыслить все богатство человеческой истории, исследуя проблемы, прослеживаемые на самых разных этапах развития цивилизации. Наибольшее теоретическое значение, на взгляд В.Л. Иноземцева, имеют результаты, полученные ими, во-первых, при определении труда как вида продуктивной деятельности, во-вторых, в ходе исследования разделения труда и динамики отношений собственности и, в-третьих, в связи с анализом обмена деятельностью и ее результатами и при изучении происхождения и эволюции эксплуатации и неравенства, хотя не на всех этих направлениях, полагает В.Л. Иноземцев, достигнутые результаты могут рассматриваться как однозначно положительные.

Сегодня можно констатировать, что наиболее упрощенным по отношению к остальным, полагает В.Л. Иноземцев, перечисленным проблемам образом рассмотрен К.Марксом и Ф.Энгельсом вопрос о возникновении и роли труда в человеческом обществе. Согласно широко известному определению, «труд есть прежде всего процесс, совершающийся между человеком и природой, процесс, в котором человек своей собственной деятельностью опосредствует, регулирует и контролирует обмен веществ между собой и природой». Подобная характеристика относится, однако, лишь к трудовой деятельности как ставшему явлению и не может применяться для анализа «первых животнобразных инстинктивных форм труда», присущих тем этапам человеческой активности, когда таковая «еще не была трудом в собственном смысле слова».

Фактически не останавливаясь на определении примитивных форм труда, основатели марксизма крайне высоко оценивают роль трудового процесса в становлении человеческого общества. «Сначала труд, а затем и вместе с ним членораздельная речь, — пишет Ф.Энгельс, — явились двумя самыми главными стимулами, под влиянием которых мозг обезьяны постепенно превратился в человеческий мозг...». Развитие трудовой деятельности и само становление человека рассматриваются как идентичные процессы. Между тем такой подход недопустим в случае, если предварительно не проведено различие труда как характеристики заверщенного социального целого и иных форм примитивной орудийной деятельности, порождавших новые навыки и умения человеческого существа. В противном случае оказывается, что человек, определяемый в качестве субъекта, поставщика цели, осознанной орудийной деятельности, становится таковым в результате развития форм самой этой деятельности. Возникает противоречие, имеющее двоякое значение. С одной стороны, оно показывает ограниченность прогностических возможностей теории К.Маркса, неспособной на терминологическом уровне провести классификацию этапов общественного развития по признаку господствующей

на каждом из них формы деятельности. С другой стороны, оно дает серьезный повод для переосмысления как самого понятия труда, так и исторических границ данного явления, что В.Л. Иноземцев считает одной из важнейших составляющих формирования концепции постэкономической эпохи.

Анализируя марксову концепцию становления общества, он отмечает и блок проблем, связанных с формированием потребностей, разделением труда и отношениями собственности. Объясняя невозможность частного присвоения на этапе общины во многом таким же образом, как это делали А.Фергюсон и А.Смит, классики марксизма совершенно справедливо усматривали источник его формирования в росте человеческих потребностей, вызывающем разделение труда и растущую специализацию деятельности. Подчеркивая роль разделения труда не менее резко, чем авторы наиболее известных социальных теорий XVIII века, К.Маркс считал его значение на первых этапах общественной эволюции обусловленным тем, что оно «подрывает коллективный характер производства и присвоения... делает преобладающим правилом присвоение отдельными лицами...». Последнее, в свою очередь, оказывается важнейшей причиной деструкции общинного строя.

Данный процесс проявляется в формировании отношений обмена, анализ которых занимает в работах К.Маркса и Ф.Энгельса важное место. Таковые рассматриваются ими как обмен деятельностью и обмен ее продуктами, причем последний выполняет различные функции в зависимости от того, кто выступает его субъектом. Первоначально, подчеркивают основатели марксизма, обмен был обусловлен естественными факторами, в частности различиями среды обитания отдельных групп людей, в силу чего «развитие продуктов в товары возникает вследствие обмена между различными общинами, а не между членами одной и той же общины». В подобных условиях товарная организация хозяйства как таковая отсутствует, хотя Ф.Энгельс отмечает, что «товарное производство и товарное обращение могут иметь место и тогда, когда подавляющая масса продуктов предназначается непосредственно для собственного потребления, не превращается в товары...».

Наконец, в рамках анализа подхода К.Маркса и Ф.Энгельса к становлению общества следует осветить вопрос о проблеме генезиса неравенства и эксплуатации. По мнению родоначальников марксизма, оба эти феномена отмечаются «с того дня, как труд семьи стал создавать больше продуктов, чем необходимо было для ее поддержания». Именно с этого момента внутри общинного целого началось формирование нового типа отношений, стали возникать различные уровни потребления, закрепляться перераспределение части продукта в пользу высших слоев и каст. Укрепляясь по мере роста разделения труда, данный порядок породил все новые элементы социального неравенства. В связи с этим становление классового общества, протекавшее различными путями, рассматривается основателями марксизма, как и авторами XVIII века, в качестве процесса, приводящего к образованию государства, как силы, способной удержать в повиновении низшие классы.

Этот процесс зависел от природных, экономических и социокультурных особенностей того или иного народа.

По мнению Ф.Энгельса, существовали два основных пути формирования классовой структуры, завершившиеся становлением азиатского и античного способов производства соответственно. В первом случае общинная структура предельно консолидировалась в силу необходимости коллективного производства, а власть вырастала из потребностей управления подобным типом хозяйства. Государственный строй азиатских обществ основывался поэтому на тотальном доминировании высших слоев над низшими; весь прибавочный продукт, а также часть необходимого изымались в пользу государства, впоследствии перераспределяясь для удовлетворения экономических и политических потребностей общин. Эта система стала первой формой классового общества, господствовавшей от Египта до Китая; элементы подобной организации встречаются также в империях ацтеков и инков на Американском континенте. Таковы основы азиатского способа производства.

Во втором случае элементы имущественного и социального неравенства возникали внутри общины, что становилось возможным, когда индивидуальная деятельность ее членов приносила различные результаты в зависимости от умения работника или иных факторов. Расслоение общины в такой ситуации приводило к зависимости одних ее членов от других; столкновения между племенами приносили в качестве трофеев не только имущество, но и пленников, превращавшихся в рабов того или иного господина. Вместе с разделением труда прогрессировал товарный обмен; результатом становились разложение общины изнутри, возникновение сословия зажиточных граждан, распространение рабского труда и раскол общества на богатых и плебс. Этот вариант получил свое завершение в античном способе производства.

Сравнивая азиатский и античный типы организации хозяйства, легко заметить, что последний обеспечивал гораздо большие возможности для совершенствования как производительных сил, так и производственных отношений. Доминирование государства над общественной жизнью в восточных деспотиях стимулировало хозяйственный прогресс искусственным образом, тогда как на Западе совершенствование хозяйства было условием выживания не только той или иной производственной формы, но и конкретного индивида. Поэтому следует считать вполне справедливой оценку роли рабства, данную Ф.Энгельсом в известном отрывке из «Анти-Дюринга», где он утверждает, что «введение рабства при тогдашних условиях было большим шагом вперед. Ведь нельзя отрицать того факта, что человек, бывший вначале зверем, нуждался для своего развития в варварских, почти зверских средствах, чтобы вырваться из варварского состояния. Древние общины там, где они продолжали существовать, составляли в течение тысячелетий основу самой грубой государственной формы... Только там, где они разложились, народы двинулись собственными силами вперед по пути развития, и их ближайший экономический прогресс состоял в увеличении и дальнейшем развитии производства посредством рабского труда... Пока человеческий труд был еще

малопроизводителен, давал только ничтожный избыток над необходимыми жизненными средствами, до тех пор рост производительных сил... был возможен лишь при помощи усиленного разделения труда, имевшего своей основой крупное разделение труда между массой, занятой простым физическим трудом, и немногими привилегированными... Простейшей, наиболее стихийно сложившейся формой этого разделения труда и было как раз рабство».

В марксовой трактовке В.Л. Иноземцев не видит преувеличения роли, которую играло разделение на рабов и свободных. В «Манифесте Коммунистической партии» подчеркивается, что основой античной истории выступала борьба между патрициями и плебеями, то есть различными слоями свободных граждан; позже К.Маркс указывал, что внутреннюю историю Рима можно свести к борьбе мелкого землевладения с крупным, разумеется, вводя те модификации, которые обуславливаются существованием рабства.

Между тем становление европейского феодализма основатели марксизма связывали не с модернизацией античных хозяйственных структур, а с процессами обезземеливания крестьян и передела земель между представителями высших классов в варварских государствах. Фактически не рассматривая «растворения» римских порядков в общей массе новых производственных отношений, они акцентировали внимание на решительном переломе в аграрной организации, относящемся к эпохе Пипина Короткого и Карла Великого. Анализируя его, Ф.Энгельс пишет: «Этот переворот в своей основе покоится на двух новых установлениях. Во-первых, для того чтобы прочнее привязать магнатов государства к короне, им, как правило, коронных земель больше не дарили, а предоставляли в пожизненное пользование в качестве «бенефиция» на определенных условиях, под страхом отнятия бенефиция за несоблюдение условий. Так магнаты сами становились держателями земельных владений короны. И, во-вторых, для того чтобы обеспечить крупным магнатам набор свободных держателей для военной службы, этим магнатам была передана часть должностных функций графа данного округа по отношению к свободным людям, поселенным в их владениях, и они были назначены «сеньорами» над этими последними». Позднее, когда к IX—X векам бенефициальная система дала начало ленной, сформировались основы феодальной раздробленности.

В марксистской трактовке экономический уклад европейского феодализма характеризуется прежде всего преодолением доминировавших в античную эпоху крупных хозяйственных форм. Преобладание мелкого аграрного и ремесленного производства сделало средневековое общество более однородным, чем античное, и дало прогрессирующим товарным отношениям возможность распространиться на все общественное целое. В качестве важных следствий возникли прецеденты наемного труда и элементы активной торговли не только предметами ремесла, но и продукцией сельского хозяйства. Однако появление крупных состояний, возникающих в первую очередь вследствие развития торговли и финансовых спекуляций, предопределило возможность концентрации средств производства в руках представителей нового класса. Как

отмечал Ф.Энгельс, «первые капиталисты застали, как мы видели, форму наемного труда уже существующей. Но наемный труд существовал лишь в виде исключения, побочного занятия, подсобного промысла, переходного положения. Земледелец, нанимавшийся время от времени на поденную работу, имел свой собственный клочок земли, который на худой конец и один мог его прокормить. Цеховые уставы заботились о том, чтобы сегодняшней подмастерье завтра становился мастером. Но все изменилось, как только средства производства превратились в общественные и сконцентрировались в руках капиталистов. Средства производства и продукты мелкого отдельного производителя все более и более обесценивались, и ему не оставалось ничего иного, как наниматься к капиталисту. Наемный труд, существовавший раньше в виде исключения и подсобного промысла, стал правилом и основной формой всего производства; из побочного занятия, каким он был прежде, он превратился теперь в единственную деятельность работника».

Однако такое превращение вряд ли стало бы возможным, если бы средневековье не создало, пусть и в ограниченных размерах, не только наемный труд, но и рынок сбыта для продуктов этого труда — как внутренний, так и внешний. Значение обмена и рыночных связей, возникших еще в эпоху расцвета феодализма, многократно подчеркивалось основоположниками марксизма. Ф.Энгельс отмечал, что новый способ производства не создал разделения труда; он лишь установил «среди стихийно сложившегося, беспланового разделения труда, господствующего во всем обществе... планомерное разделение труда, организованное на каждой отдельной фабрике; рядом с производством отдельных производителей появилось общественное производство».

Результаты не замедлили сказаться. Используя преимущества кооперации и машинного производства, повышающие производительность труда, новый экономический уклад составил уничтожающую конкуренцию мелкому товарному производству позднего феодализма. Ремесленники быстро разорались и пополняли слой наемных рабочих. Дополнительным источником рабочей силы становилась деревня, также переживавшая не лучшие времена. Рост объемов производства потребовал создания новых рынков, причем не только национальных, но и зарубежных. Внутри ведущих европейских стран даже сельское население, по природе своей склонное к натуральному способу ведения хозяйства, получало все большую ориентацию на рынок. Буржуазная форма производства активно прокладывала себе дорогу.

Таким образом, к середине XIX столетия, периоду, на который пришлось творчество основоположников марксизма, развитие как европейских, так и азиатских наций давало значительный материал для исторических обобщений. Стала очевидной последовательная сменяемость хозяйственных систем; столь же несомненной представлялась и обусловленность политического развития эволюцией экономического базиса. Все прежние формы организации общества, за исключением родовой общины, представлялись связанными воедино самим фактом доминирования экономических отношений над всеми другими

сторонами жизни, что позволяло рассматривать их в качестве составляющих единого по своей глубинной сущности состояния.

Однако наряду с пониманием внутреннего единства экономической эпохи как никогда ранее осознавалась и ее разделенность на внешне отличные друг от друга формы организации производства и модели социального взаимодействия. Поэтому вторая сторона проблемы периодизации истории неизбежно оставалась связана с осмыслением хода социальных изменений, сопровождавших движение от одной конкретной формы общественной организации к последующей. Обе эти задачи была разрешены основателями марксизма в их теории общественного прогресса, которая имеет наибольшее значение среди всех иных элементов марксистского учения. Создав двухуровневую модель периодизации истории на основе выделения общественных формаций ("Gesellschaftsformation") и способов производства (Produktionsweisen), рассмотрев переходы от одной общественной формации к другой и от одного способа производства к другому как социальные и политические революции соответственно, К.Маркс придал картине истории вид последовательно научной теории, обладающей мощным прогностическим и футурологическим потенциалом.

Особое значение В.Л. Иноземцев придает периодизации истории К. Марксом, которой К. Маркс не посвятил отдельную работу или цикл работ. Соответствующие замечания разбросаны во многих его произведениях. В.Л. Иноземцев обращается к терминологическому аспекту проблемы, указывая, что пренебрежительное отношение советских марксистов к нему способствовало упрощению концепции и утрате ею ее прогностического значения. Наиболее важным для К.Маркса является термин общественная формация «Gesellschaftsformation», впервые использованный им в 1851 году в работе «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта». Рассматривая события периода Великой французской революции, К. Маркс отметил, что переход идеологов буржуазии с революционных позиций на контрреволюционные произошел тогда, когда новые порядки стали господствующими, когда сложилась новая общественная формация.

Через семь лет, в 1858 году, в Предисловии к работе «К критике политической экономии» К.Маркс вводит термин "экономическая общественная формация" ("oekonomische Gesellschaftsformation"), тем самым ограничивая сферы применения каждого из понятий. В русском тексте Предисловия термин "общественная формация" встречается трижды, причем именно в переводе фрагмента, содержащего данное понятие, сконцентрированы самые значительные смысловые искажения, когда-либо выпадавшие на долю переводов произведений К. Маркса.

Текст в русском переводе выглядит так: "*Ни одна общественная формация* (курсив В.Л. Иноземцева – *М.П.*) не погибает раньше, чем разовьются все производительные силы, для которых она дает достаточно простора, и новые более высокие производственные отношения никогда не появляются раньше, чем созреют материальные условия их существования в

недрах самого старого общества". В данном случае понятие "общественная формация" применяется фактически таким же образом, как и в 1851 году, и не несет жесткой хронологической детерминации. Однако в отрывке, следующем далее, К. Маркс якобы дважды (!) использует интересующий нас термин.

В русском переводе отрывок выглядит так: "В общих чертах можно обозначить азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства как прогрессивные этапы экономической общественной формации... *буржуазной общественной формацией* (курсив В.Л. Иноземцева – М.П.) завершается предыстория человеческого общества". Сверим с оригиналом: "In grossen Umrissen koennen asiatische, antike, feudale und modern buergerliche Produktionsweisen als progressive Epochen der oekonomischen Gesellschaftsformation bezeichnet werden... *mit dieser Gesellschaftsformation* (курсив мой. - В. И.) schliesst daher die Vorgeschichte der menschlichen Gesellschaft ab".

Перевод неточен. Автор явно дает понять, что существует историческая эпоха, которая является "общественной формацией" ("Gesellschaftsformation") и при этом характеризуется как "экономическая общественная формация". Как явственно следует из текста оригинала, К. Маркс предполагает, что этой (*mit dieser*), то есть *экономической*, общественной формацией завершается предыстория человеческого общества. Советские же переводчики из идеологических соображений искусственно применили слово *dieser* к понятию капиталистического способа производства и предложили термин "буржуазная общественная формация", никогда в действительности не встречавшийся в работах основоположников марксизма.

То есть существует историческая эпоха, которая является «общественной формацией» и имеет своими основными признаками экономические черты. Как явственно следует из текста, К.Маркс предполагает, что этой, то есть *экономической*, эпохой завершается предыстория человеческого общества. Между тем, как показывает исследование других текстов К.Маркса, он предпочитал при использовании термина общественная формация «Gesellschaftsformation» не давать четкого определения ни самому понятию, ни историческим состояниям, которые им обозначались. Складывается впечатление, что термин употреблялся для характеристики весьма глобальных исторических эпох и фактически не мог быть применен для непосредственного анализа экономических процессов.

Понятие общественная формация не использовалось К.Марксом с прилагательным «буржуазная»; он предпочитал применять для обозначения капиталистического общества иные термины. Лучшим примером тому является тезис, содержащийся в «Теориях прибавочной стоимости». Касаясь законов капиталистического общества, К.Маркс в заключение указывает: «Такова тенденция развития в той общественной формации, в которой преобладает капиталистический способ производства (курсив В.Л. Иноземцева — М.П.)». Этот отрывок четко свидетельствует, что термин общественная формация в хронологическом аспекте шире понятия способа производства, коль скоро

К.Маркс применяет его к описанию исторической реальности, не ограниченной одним только капиталистическим способом производства.

Убедительное подтверждение этого предположения содержится в тексте, считает В.Л. Иноземцев, который наиболее важен для понимания теории общественных формаций, — в набросках ответа К.Маркса на письмо В.Засулич, относящихся к 1881 году. Если ранее термин общественная формация вообще не использовался с прилагательными, то здесь всего на нескольких страницах мы видим сразу три подобных случая.

К. Маркс указывает, что «земледельческая община повсюду представляет собой новейший тип архаической общественной формации, и поэтому же в историческом движении Западной Европы, древней и современной, период земледельческой общины является переходным периодом от общей собственности к частной собственности, от первичной формации к формации вторичной». И далее: «Земледельческая община, будучи последней фазой первичной общественной формации, является в то же время и переходной фазой ко вторичной формации, то есть переходом от общества, основанного на общей собственности, к обществу, основанному на частной собственности. Вторичная формация охватывает, разумеется, ряд обществ, основывающихся на рабстве и крепостничестве».

Комментируя эти положения, В.Л. Иноземцев полагает, что под «архаической общественной формацией» К.Маркс понимает общество, в котором отсутствуют отношения эксплуатации. Под определение подобного рода подпадает и община, в том числе в том ее виде, в каком она существовала в азиатских обществах. Однако, так как и азиатское общество, и земледельческая община являлись не только последними фазами первичной общественной формации, но и первыми элементами формации вторичной, можно утверждать, что началом переходного периода от первичной формации ко вторичной явилась эксплуатация, но не человека человеком, а касты кастой. Полностью же этот переход был закончен тогда, когда кристаллизовалась эксплуатация человека человеком, то есть тогда, когда община была разрушена, распространилось производство, ориентированное на обмен, возникло обращение товаров, появились закон стоимости и другие экономические закономерности. Таким образом, имеются все основания считать период, сменивший эпоху господства личных форм зависимости, формацией экономической.

Идентичность понятий «первичная» и «архаическая» формация прямо отмечена К.Марксом. В тех же набросках он пишет: «Архаическая, или первичная, формация земного шара состоит из целого ряда напластований различных периодов, из которых одни ложились на другие. Точно так же архаическая общественная формация открывает нам ряд различных этапов, отмечающих собой последовательно сменяющие друг друга эпохи». Если следовать приведенной аналогии и воспринимать ее в том объеме, в котором она дана, то можно утверждать, что оба термина используются для обозначения периода истории, предшествовавшего образованию классов.

К.Маркс выдвигает также ряд тезисов, из которых следует, что понимание коммунизма в качестве третичной общественной формации вполне естественно для его концепции. Так, он пишет, что совершенствование производительных сил буржуазного общества порождает возможность «...замены капиталистической собственности высшей формой архаической собственности, то есть собственностью коммунистической». Важнейшее обстоятельство, вытекающее из анализа данных формулировок, заключается в том, что К.Маркс рассматривает первичную формацию именно как общественную, но не как экономическую. Так как до определенного времени собственно экономические отношения не играли заметной роли, архаическая формация может быть охарактеризована именно как общественная, основанная на господстве примитивно-коммунистических родовых отношений. Однако коль скоро она в силу указанных обстоятельств не может быть названа экономической, необходимо признать, что и коммунистическое общество, как третичная формация, экономическим названо быть не может. В своих работах К.Маркс никогда не применял понятие «экономическая общественная формация» по отношению к коммунистической эпохе.

Таким образом, термин «общественная формация» употребляется в двух смыслах. Во-первых, в предельно широком, обозначая любую существенную фазу общественной эволюции. Иначе говоря, данное понятие может обозначать фазу общественного развития безотносительно к тому, какой именно его период является объектом анализа. Во-вторых, в более узком, когда термин конкретизируется прилагательным («архаическая», «первичная», «вторичная» и т. д.); в этих случаях он характеризует уже качественно определенные отрезки общественной эволюции. Исходя из изложенного, можно утверждать, что наиболее правильным являлось бы толкование термина «общественная формация» как собирательного понятия, отражающего ступень развития общества, выделенную на основе признака наличия или отсутствия антагонистических классов, эксплуатации и частной собственности.

Окончательное представление о значении данного термина можно получить, проследив характер использования основоположниками марксизма наиболее распространенной его производной — понятия «экономическая общественная формация», представляющего собой, по мнению В.Л. Иноземцева, один из наиболее дискуссионных элементов марксовой концепции. Впервые он был применен К.Марксом в Предисловии к работе «К критике политической экономии» в 1858 году, в произведении, которое, наряду с набросками ответа на письмо В. Засулич, является крайне важным для понимания формационной теории.

В «Предисловии» К.Маркс пишет: «В общих чертах азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи экономической общественной формации». Именно в данном отрывке утверждается, что в истории цивилизации может быть выделена эпоха «экономическая общественная формация», объединяющая ряд способов производства на основании общих им всем характеристик.

Понятие «экономическая общественная формация» свидетельствует о том, что главной чертой, свойственной всем включенным в нее периодам, К.Маркс считал экономический характер жизнедеятельности общества, то есть такой способ взаимодействия между членами социума, который определяется не религиозными, нравственными или политическими, а в первую очередь хозяйственными, экономическими факторами. Данный термин используется только применительно к периоду, характеризующемуся господством в общественной жизни отношений, базирующихся на частной собственности, индивидуальном обмене и возникающей как следствие этого эксплуатации.

Так же, как и в случае с применением понятия «общественная формация» (и это еще раз подчеркивает систематизированность марксовской методологии), К. Маркс и Ф. Энгельс используют термин «экономическая общественная формация» как для обозначения отдельного исторического периода, характеризующегося указанными выше особенностями, так и для описания ряда исторических состояний, каждое из которых обладает теми же основными признаками. Так, предостерегая от представления, что фазы социальной эволюции являются стадиями, между которыми не существует переходных периодов и переходных форм общественных отношений, К. Маркс писал: «Так же, как и при последовательной смене различных геологических формаций, при образовании различных экономических общественных формаций не следует верить во внезапно появившиеся, резко отделенные друг от друга периоды».

Анализ марксовых текстов позволяет достаточно глубоко понять механизм соотношения понятий «экономическая общественная формация» и «способ производства», каковым он виделся автору. Анализируя производительный капитал и обозначая его термином «капиталистическое отношение», К. Маркс писал: «Впрочем, капиталистическое отношение развивается на такой ступени развития экономической общественной формации, которая уже сама есть результат целого ряда предшествующих этапов развития». Данное положение отчасти дублирует, хотя и в несколько иных формулировках, тезис о том, что различные способы производства, основанные на эксплуатации, составляют прогрессивные эпохи экономической общественной формации. Очевидно, что под экономической общественной формацией понимается нечто большее, нежели капиталистический способ производства.

В рассмотренном отрывке излагается мысль о том, что экономическое принуждение, основанное на применении наемного труда, оказывается возможным только тогда, когда, с одной стороны, разовьются формы эксплуатации, а с другой — товарные отношения настолько глубоко проникнут во все элементы общественной организации, что товаром станет и рабочая сила. Однако ранее было показано, что развитие меновых отношений, приводящее в конечном счете к превращению рабочей силы в товар, является сутью вторичной общественной формации и лежит в основе ее прогресса. Таким образом, можно говорить о подтверждении того, что в марксистской

терминологии понятия «вторичная формация» и «экономическая общественная формация» тождественны.

Приведем еще одну важную формулировку, проливающую свет на содержание понятия «экономическая общественная формация»: «С точки зрения более высокой экономической общественной формации частная собственность отдельных индивидуумов на землю будет представляться в такой же мере нелепой, как частная собственность одного человека на другого человека». Подходя к рассмотрению этого принципиального высказывания К.Маркса, очевидны два обстоятельства. С одной стороны, согласно классикам марксизма, коммунистическая общественная система не относится к экономической общественной формации. С другой стороны, в рамках капиталистического способа производства, о котором в отрывке и идет речь, частная собственность на землю преодолена быть не может. В таком случае оказывается, что капиталистический способ производства не является последней фазой экономической общественной формации.

Подтверждение подобного понимания вопроса может быть найдено в отрывке из третьего тома «Капитала»: «...Действительное богатство общества и возможность постоянного расширения процесса его воспроизводства зависят не от продолжительности прибавочного труда, а от его производительности и от большей или меньшей обеспеченности тех условий производства, при которых он совершается. Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под свой общий контроль, вместо того чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же 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».

Очевидно, что, говоря о столь развитом общественном производстве, так или иначе ориентированном на удовлетворение потребностей человека, где обмен не господствует над людьми как слепая сила, где существует организованный планомерный обмен веществ между человеком и средой, где производство осуществляется в условиях, адекватных человеческой природе, К.

Маркс не имел и не мог иметь в виду капиталистический способ производства. Напротив, в этом отрывке изображено то, что последователи марксистского учения назвали позднее социалистическим типом общества, и то в наиболее развитой стадии. При этом К.Маркс указывает, что подобный строй еще не является царством свободы, оказываясь всего лишь высшей и последней ступенью царства необходимости. Таким образом, данное состояние представляется заключительной фазой экономической эпохи, ее нисходящим этапом, в течение которого разрешаются и преодолеваются противоречия, возникшие в ходе ее становления. Собственность уже не является частной; так же, как это было при азиатском способе производства, нет прямой эксплуатации человека человеком; преодолена подтачивавшая капиталистический строй анархия производства. Возможно, что именно к такому обществу, к замыкающей стадии экономической эпохи, и относится высказывание К.Маркса об общей собственности на землю как основном условии производственного процесса.

Два последних положения, считает В.Л. Иноземцев, имеют огромное методологическое значение, так как дают возможность более точно определить хронологические рамки явления, характеризующегося как экономическая общественная формация. Это — эпоха, начавшаяся с разложения первобытного строя под воздействием товарного обмена и разделения труда, характеризующаяся эксплуатацией, классовым делением общества и товарно-денежными отношениями и завершающаяся отрицанием последних из указанных черт. Общества, сменявшие друг друга в рамках данной общественной формации, базировались на связях экономического порядка, их развитие было обусловлено эволюцией хозяйственного базиса, а социальный прогресс в этот период определялся прогрессом в разделении труда и следовавшей за ним экспансией товарно-денежных отношений. Подчиненное экономическим законам и развивающееся вместе с развитием товарных отношений общество эволюционировало по пути, однозначно определяемому хозяйственными закономерностями. Это обстоятельство и позволило К.Марксу заявить: «Я смотрю на развитие экономической общественной формации как на естественноисторический процесс...».

Таким образом, марксова теория представляет собой завершенную научную концепцию, базирующуюся на глубоком исследовании внутренних закономерностей общественного развития и исходящую из признания существования диалектической триады как формы прогресса любого ставшего целого. Ее глубокое понимание невозможно без детального анализа принятой автором терминологической системы и, в частности, соподчинения понятий «общественная формация» и «экономическая общественная формация». Оба они используются К.Марксом и Ф.Энгельсом в двояком смысле: в сугубо терминологическом и допускающем более широкое толкование. При этом понятие «экономическая общественная формация» может характеризовать и отдельные фазы развития внутри вторичной общественной формации; термин же «общественная формация», оказывающийся синонимичным понятию

«экономическая общественная формация» в случае обозначения эпох развития классового общества, применяется гораздо шире и используется для периодизации как доклассового, так и бесклассового общества.

Анализ марксовской периодизации общественного прогресса действительно требует рассмотрения иной стороны концепции, а именно вопроса о переходах от одной формации к другой. Исторические периоды, расположенные внутри экономической эпохи, К.Маркс называл способами производства, не именуя их общественными формациями. Если принимать вслед за классиками марксизма деление общественного развития на три общественные формации, выделяя в центральной из них способы производства (а К.Маркс ставил вопрос именно так, когда писал, что «капиталистическое отношение развивается на такой ступени развития экономической общественной формации, которая уже сама есть результат целого ряда предшествующих этапов развития», на ступени, «в которой преобладает капиталистический способ производства»), то приходится признать, что переход от одного способа производства к другому внутри экономической общественной формации не является однопорядковым по отношению к смене самих общественных формаций. Должно быть найдено существенное различие, подчеркнутое как по смыслу, так и терминологически, между этими двумя видами исторических изменений. Именно рассмотрением концепции революций, дополняющей трехчленную схему прогресса, следует завершать аналитический экскурс в марксову теорию истории.

Учение о формах перехода от одного состояния общества к другому отражает высокую степень совершенства предложенной основателями марксизма периодизации истории. Базируясь на различении общественной формации и способа производства как двух разнопорядковых исторических периодов, теория К. Маркса содержит определение двух типов революций, знаменующих собой переходы между самими общественными формациями и отдельными этапами внутри экономической, то есть второй из них. Первое упоминание о двух типах революций — революции социальной и революции политической — содержится в статьях К. Маркса, опубликованных в «Немецко-французском ежегоднике». Так, относительно буржуазной революции и ее исторической роли он отмечает: «Старое гражданское общество непосредственно имело политический характер, т. е. элементы гражданской жизни, — например, собственность, семья, способ труда, — были возведены на высоту элементов государственной жизни... Политическая революция, ниспровергшая эту деспотическую власть и поднявшая государственные дела на высоту дел народа, конституировавшая политическое государство как всеобщее дело, т. е. как действительное государство, неизбежно должна была разбить все сословия, корпорации, цехи, привилегии, которые представляли собой столь же разнообразные выражения отрыва народа от его политической общности. Политическая революция уничтожила тем самым политический характер гражданского общества». При этом революционное изменение, уничтожающее весь порядок вещей, основанный на частной собственности и эксплуатации, рассматривалось К.Марксом как

социальная революция. Только осуществляемое рабочим классом преобразование подобного масштаба, по мнению основателей марксистского учения, дает человечеству возможность «организовывать свои «собственные силы» как общественные силы».

Одновременно с К. Марксом подобные положения, причем даже более отчетливо, сформулировал Ф. Энгельс. В этом отношении очень показательны его «Эберфельдские речи», относящиеся к зиме 1845 года и являющиеся первой работой основоположников марксизма, целиком посвященной проблемам коммунистических преобразований. В речи от 15 февраля 1845 года оратор утверждает: «Но настанет пора, когда пролетариат достигнет такой степени силы и сознательности, что не пожелает больше нести бремя всего социального здания, которое постоянно давит на его плечи, когда он потребует более справедливого распределения социальных тягот и прав; и тогда — если человеческая природа до тех пор не изменится — социальная революция станет неизбежной». Далее мы читаем: «...Неизбежным следствием существующих у нас социальных отношений, при всех условиях и во всех случаях, будет социальная революция. С той же уверенностью, с какой мы из известных математических аксиом можем вывести новое положение, с той же самой уверенностью можем мы из существующих экономических отношений и из принципов политической экономии сделать заключение о грядущей социальной революции».

Но и эти цитаты не дают еще окончательного представления о взглядах Ф. Энгельса. Наряду с тем, что он говорил о социальной революции, в результате которой будет осуществлено раскрепощение пролетариата, он высказался и по поводу ее отличий от революции политической: «Социальная революция есть нечто совершенно иное, чем происходившие до сих пор политические революции: в отличие от них она направлена не против собственности монополии, а против монополии собственности; социальная революция — это открытая война бедных против богатых. И такая борьба, в которой явно и открыто выступают наружу все пружины и причины, действовавшие ранее во всех исторических конфликтах неясно и скрыто, такая борьба грозит, во всяком случае, быть более острой и кровавой, чем все ей предшествовавшие».

Эти тезисы В.Л. Иноземцев считает принципиальными. Ф. Энгельс отмечает, что феодальное общество является организацией по преимуществу политической, и высказывает совершенно справедливое положение о том, что причиной буржуазных революций в Англии и во Франции стала борьба буржуазии против политической организации старого общества, за осуществление своих идеалов. И именно потому, что основной удар был направлен против политических преград развитию нового строя, данный тип революций и квалифицируется в качестве революций политических. Многочисленные подтверждения такого понимания можно встретить в работах К. Маркса и Ф. Энгельса, относящихся к разным периодам их творчества.

Одна из самых ярких формулировок содержится в «Немецкой идеологии», где авторы, анализируя причины политической революции, сочли возможным отметить следующее: «...ранний интерес, когда соответствующая ему форма общения уже вытеснена формой общения, соответствующей более позднему интересу, еще долго продолжает по традиции обладать властью в лице обособившейся от индивидов иллюзорной общности (государство, право), — властью, которая в конечном счете может быть сломлена только посредством революции». Из этого тезиса следует, что родоначальники марксизма считали буржуазную революцию переворотом, выступающим средством разрешения противоречия между ушедшими далеко вперед основными производственными отношениями и закосневшей политической и правовой системой, то есть тем, что обычно называют «надстройкой». Такая интерпретация крайне важна для понимания марксовской позиции, так как показывает принципиальное различие, существующее между буржуазной и коммунистическими революциями: первая представляет собой, в отличие от второй, скорее банальный политический переворот, нежели существенное изменение в социальных основах общества.

Концепция К. Маркса и Ф. Энгельса, согласно которой политическая революция возникает как результат противоречия между базисом общества (комплексом производительных сил и производственных отношений) и политической надстройкой, вполне подтверждается исторической практикой. Если рассмотреть ситуацию, сложившуюся во Франции накануне революции 1789 года, то окажется, что производственные отношения, в значительной мере капиталистические, вполне соответствовали переросшим феодальным порядкам производительным силам. Поэтому обнаружить в данном случае иное существенное противоречие, кроме как противоречие между реалиями экономики и политической надстройкой, невозможно. Более того, К. Маркс полагал, что в рамках экономической общественной формации, за исключением периода, непосредственно предшествующего коммунистической революции, происходит эволюционное изменение как производительных сил, так и производственных отношений, не допускающее возникновения между ними антагонистических противоречий. «...*Всякое* (курсив В.Л. Иноземцева – М.П.) изменение производительных сил людей необходимо ведет за собой изменение в их производственных отношениях».

Итак, можно с полной уверенностью утверждать, что термины «политическая» и «социальная» революция применяются основателями марксизма для обозначения различных типов исторических изменений. Распространившееся позднее явное пренебрежение к четкому разграничению данных понятий связано с тем, что внимание К.Маркса и Ф.Энгельса было приковано прежде всего к социальной революции, под которой на протяжении всего своего творчества они понимали революцию коммунистического типа. Это привело и к резкой переоценке роли противоречия между производительными силами и производственными отношениями,

становящегося причиной лишь социальной революции, но не переворотов в рамках экономической общественной формации.

Противоречие между производительными силами и производственными отношениями как фактор социальной революции возникает на грани XVIII и XIX веков. В этих условиях капиталистический способ производства еще развивался по восходящей линии, но, как отмечали К.Маркс и Ф.Энгельс в конце 40-х годов, «вот уже несколько десятилетий история промышленности и торговли представляет собой лишь историю возмущения современных производительных сил против современных производственных отношений...». Тем самым утверждалось, что капиталистический тип хозяйства, устранивший противоречие между базисом и надстройкой в ходе буржуазной революции, придает противоречию между производительными силами и производственными отношениями совершенно иное содержание.

Последнее неоднократно подчеркивается К.Марксом, причем особенно вышукло и ярко в отрывке из третьего тома «Капитала», где говорится: «Настоящий предел капиталистического производства — это сам капитал, а это значит: капитал и самовозрастание его стоимости является исходным и конечным пунктом, мотивом и целью производства; производство есть только производство для капитала, а не наоборот: средства производства не являются просто средствами для постоянно расширяющегося процесса жизни общества производителей... Средство — безграничное развитие общественных производительных сил — вступает в постоянный конфликт с ограниченной целью — увеличением стоимости существующего капитала. Поэтому если капиталистический способ производства есть историческое средство для развития материальной производительной силы... то он в то же время является постоянным противоречием между такой его исторической задачей и свойственными ему общественными отношениями производства». С течением времени производительные силы достигают такой степени, на которой при существующих производственных отношениях они приносят обществу одни лишь бедствия, оказываясь не производительными, а разрушительными силами.

Положения, согласно которым противоречие между производительными силами и производственными отношениями имманентно присуще буржуазному способу производства, не должны рассматриваться как доказательства того, что оно возникло только при капитализме. Данное противоречие есть неизбежный спутник человеческой истории, однако на протяжении добуржуазных этапов экономической общественной формации оно не носило того антагонистического характера, который способен привести к революционным изменениям всего социального строя. Играя огромную роль в предшествующей истории человечества, оно неизменно сообщало историческому прогрессу преимущественно эволюционный характер. Как отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс, «противоречие между производительными силами и формой общения [производственными отношениями] неоднократно имело место в предшествующей истории, не угрожая, однако, ее основам (курсив В.Л. Иноземцева – М.П.) ...».

На основании анализа множества высказываний К. Маркса и Ф. Энгельса можно утверждать, что под социальной революцией они понимали лишь революцию коммунистического типа. Понятие «социальная революция» в их работах употребляется таким образом, что спутать его применение с каким-либо другим термином или предполагать, что оно может означать революцию, опосредующую смену способов производства внутри экономической общественной формации, не говоря уже о других революционных изменениях, не представляется возможным. Основатели марксистского учения рассматривали в качестве социальной лишь ту революцию, которая замещает капиталистический тип производства коммунистическим и экономическую общественную формацию коммунистической общественной формацией. В соответствующем контексте приводящие к смене отдельных способов производства внутри экономической общественной формации революционные изменения оцениваются ими как революции политические.

Однако подобная трактовка предполагает необходимость ответа на два немаловажных вопроса, касающихся проблем марксовой системы периодизации общественного прогресса.

Первым из них является вопрос о соотношении социальной революции и границ экономической общественной формации как исторического периода. Коль скоро принимается, что переход от экономической общественной формации к коммунистической осуществляется посредством социальной революции, логичным кажется также и предположение о существовании другой социальной революции, а именно той, которая опосредовала становление экономической общественной формации и была средством перехода от первичной формации ко вторичной.

К. Маркс и Ф. Энгельс уделили проблеме перехода от первичной формации ко вторичной гораздо меньше внимания, нежели трактовке коммунистического переустройства общества. Однако это не помешало им в полном соответствии с терминологическим аппаратом их теории рассмотреть переход к экономической общественной формации в качестве социальной революции. Главной ее чертой они определили разрушение патриархальных форм организации социальной жизни и, в частности, преодоление общинной структуры и переход к основанной на том или ином виде частной собственности системе. Так, К.Маркс отмечает, что в Индии периода колонизации английское вмешательство разрушило маленькие, полуварварские, получивилизованные общины, уничтожив их экономический базис, и таким образом произвело величайшую и единственную социальную революцию, пережитую когда-либо Азией. Ф. Энгельсу принадлежит подобное же утверждение относительно развития средиземноморской цивилизации и, в частности, того ее периода, когда в существовавших на территории Италии в первые века римской истории этрусских общинах были преодолены основы патриархальных отношений. По его мнению, разрушение общинной структуры и становление классового государства тоже явилось социальной революцией. Показательно и то, что данный термин более не употребляется по отношению к

истории Востока или европейской древности; основоположники марксизма, например, воздерживаются от использования его для обозначения, скажем, событий, опосредовавших в Европе переход от античности к феодализму.

Второй вопрос касается последовательности приносимых социальной революцией изменений, а также самого ее протекания. В Предисловии к работе «К критике политической экономии» К. Маркс писал: «На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или — что является только юридическим выражением последних — с отношениями собственности... Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции». Однако тут же он отмечает, что в результате революционного процесса «с изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке».

Данные высказывания ставят проблему соотношения изменений в базисе и надстройке в период социальной революции. Фактически К. Маркс признает, что надстроечные изменения разворачиваются вслед за преобразованиями базиса общества, производственных отношений. Эпоха социальной революции рассматривается им поэтому как период изменений, обуславливающих становление новой общественной формации, а сама социальная революция, в отличие от революции политической, представляет собой процесс, временные рамки которого могут быть определены лишь с большой долей условности. Известно мнение К. Маркса относительно становления экономической общественной формации, согласно которому «в историческом движении Западной Европы, древней и современной, период земледельческой общины является переходным периодом от общей собственности к частной собственности, от первичной формации к формации вторичной». Таким образом, первая социальная революция не ограничивается основоположниками марксизма ни территориально, ни хронологически.

Подобный подход применяется и к анализу социальной революции, завершающей собой экономическую общественную формацию. И в данном случае, хотя исторические рамки процесса определены основателями марксизма более конкретно, пролетарская революция не мыслится ими как одномоментный акт. Так, Ф. Энгельс в письме к К. Каутскому от 12 сентября 1882 года писал: «Раз только реорганизована Европа и Северная Америка, это даст такую колоссальную силу и такой пример, что полуцивилизированные страны сами собой потянутся за нами; об этом позаботятся одни уже экономические потребности. Какие социальные и политические фазы придется тогда проделать этим странам, пока они дойдут тоже до социалистической организации, об этом, я думаю, мы могли бы выставить лишь довольно праздные гипотезы». Таким образом, даже при переходе к третичной общественной формации надстроечные изменения следуют за экономическими преобразованиями. В данном случае мы видим понимание (пусть и недостаточно формализованное и растворенное во множестве прямо

противоположных положений) К.Марксом и Ф.Энгельсом того, что выступление пролетариата является началом, но отнюдь не исчерпывает содержания той гигантской социальной революции, которая знаменует собой переход от экономической общественной формации к коммунистической.

Марксова концепция революций подчинена основному элементу его социальной теории — учению о смене общественных формаций и способов производства. Выделяя три общественные формации, К.Маркс и Ф.Энгельс квалифицируют два глобальных изменения на пути общественного прогресса в качестве социальных революций. Реализм их подхода выражается в данном случае прежде всего в признании продолжительности исторического периода смены общественных формаций, что подчеркивается применением термина «эпоха социальной революции». Таковая, согласно марксовой концепции, продолжается с начала изменения базисных хозяйственных связей до того момента, когда все производственные отношения, свойственные прежней формации, не будут преодолены, а новая общественная формация не приобретет в полной мере саморегулирующийся характер.

Одно из подтверждений этого вывода содержится в упоминавшемся отрывке из набросков ответа на письмо В. Засулич. К. Маркс указал там, что община вполне преодолевается только капиталистическим способом производства. Можно предположить, что социальная революция, приводящая к становлению экономической общественной формации, полностью исчерпывает себя только тогда, когда данная формация достигает своих зрелых форм. То же самое справедливо и относительно коммунистической революции. Как и эпоха социальной революции, похоронившая архаическую общественную формацию, она начинается тогда, когда наличие частной собственности (так же как в случае архаической общественной формации ее отсутствие) становится непреодолимой преградой на пути хозяйственного прогресса. В такой ситуации противоречие между производительными силами и производственными отношениями теряет свой «позитивный» характер источника эволюционного движения и становится основанием социальных коллизий, из которых произрастает новое общество. Начинаясь с восстания пролетариата против своих угнетателей, эта революция представляет собой гигантскую эпоху замещения отношений экономической общественной формации отношениями по своей сути неэкономическими.

В отличие от социальных, политические революции, согласно марксову подходу, опосредуют переход от одного способа производства к другому внутри экономической общественной формации. Порожденные противоречием между новыми хозяйственными отношениями и застывшей политической структурой, они решают задачу освобождения общества от отживших организационных форм. Наличие в терминологическом аппарате марксистской теории понятий социальной и политической революций свидетельствует о полной ее согласованности с предложенной К. Марксом и Ф. Энгельсом периодизацией общественного развития, о методологическом совершенстве концепции в целом: одна из основных идей К. Маркса — мысль о двух кругах

развития общества: первом — последовательной смене трех общественных формаций и втором — смене способов производства внутри экономической эпохи, которая исключает уравнивание доклассового общества с античным и феодальным, капиталистических порядков с обществом будущего. К социальным относится только коммунистическая революция, но не буржуазная революция, которая является разновидностью политической революции, поскольку она не устраняла эксплуатации, но лишь изменяла ее форму, уничтожая феодальную форму эксплуатации. Сменялись одни эксплуататоры и угнетатели другими эксплуататорами и угнетателями, но сами эксплуататоры и угнетатели оставались. Социальная революция уничтожает всякую форму эксплуатации.

В.Л. Иноземцев отмечает, что потенциал марксистской теории не кажется исчерпанным, ибо созданная К.Марксом и Ф.Энгельсом методология выделения в истории цивилизации трех больших периодов, первичной, вторичной и третичной общественных формаций сохраняет важное методологическое значение.

Далее он указывает на методологическое сходство принципов марксизма и теории постиндустриального общества как двух адекватных истории концепций, которые в силу этого могут существенно обогатить друг друга и дать импульс дальнейшим исследованиям истории, если учесть основные проблемы, общие их достижения и недостатки.

Во-первых, и марксистская концепция, и теория постиндустриального общества основаны на признании того, что источником прогрессивного развития общества и его мерилom выступает совершенствование форм и методов производства. Какие бы способы оценки того или иного общества в марксизме или постиндустриализме мы ни взяли, они так или иначе связаны с осмыслением степени совершенства материального (или нематериального — на соответствующей исторической стадии) хозяйства. При этом он особо отмечает, что как марксисты, так и сторонники теории постиндустриального общества рассматривают не только развитие производства как таковое, но и два фундаментальных порожденных им изменения — рост производительности труда, как показатель чисто экономического, и рост степени свободы человека, как показатель социальный. Превосходство одного из обществ над другим марксисты оценивают в том числе и по более высокой производительности труда, постиндустриалисты — по источникам энергии и формам производственного процесса; одно из известных марксовых членений исторического процесса — на периоды личной зависимости, вещной зависимости и свободной индивидуальности — хронологически весьма мало отличается от выделения доиндустриального, индустриального и постиндустриального обществ.

Во-вторых, наиболее существенным представляется, что оба теоретических направления выделяют в истории человечества три большие фазы, причем такой подход построен на близких методологических принципах, и эту близость можно обнаружить сразу на нескольких направлениях. Так,

марксисты различают архаическую, экономическую и коммунистическую общественные формации, а постиндустриалисты на основе оценки форм и методов общественного производства в соответствующих социумах характеризуют исторические формы человеческого общежития как аграрное, индустриальное и постиндустриальное общество. Те и другие признают каждое из названных делений относительно абстрактным, и мысль К. Маркса и Ф. Энгельса о том, что коммунизм представляет собой «движение, уничтожающее современное состояние», полагает В.Л. Иноземцев, вполне гармонирует с идеей Д. Белла о постиндустриальном обществе как конструкции, созданной для упорядочения знаний о перспективах прогресса цивилизации. Ни основоположники марксизма, ни теоретики постиндустриализма не считают возможным говорить о четких терминологических границах экономической общественной формации и индустриального общества. К. Маркс в письме В. Засулич прямо заявляет о смене общественной формации как об отдельной исторической эпохе. Р. Арон признает трудности обнаружения хронологических пределов того или иного общества и говорит о том, что не всегда ясно даже, является оно индустриальным или аграрным. Отметим, что сомнения обоих авторов относятся именно к историческим изменениям, имевшим место в прошлом. И марксисты, и сторонники постиндустриальной концепции считают, что каждая новая общественная формация и каждая новая фаза истории в понимании постиндустриалистов не отрицает и не замещает предшествующей, а «покоится на ней как на своем базисе» (К. Маркс) или «добавляет к ней новое измерение» (Д. Белл). Ряд сравнений в данном направлении можно продолжить. Это поразительное методологическое сходство исторических триад представляется основным признаком, по которому данные теории определяются В.Л. Иноземцевым как адекватные.

В-третьих, как основоположники марксизма, так и классики постиндустриальной теории отмечают, что переходы между общественными формациями и границы индустриального общества ознаменованы революционными изменениями. Причем и те и другие признают, что переход от первичной общественной формации ко вторичной или от доиндустриального общества к индустриальному есть длительный процесс, который революционен скорее по своей сущности, чем по характеру. Переход же, опосредующий смену экономической общественной формации коммунистической и индустриальной цивилизации постиндустриальной, представляется как основоположникам марксизма («революция пролетариата будет отлична от предшествующих революций как революция социальная от революций политических» [Ф. Энгельс]), так и авторам концепции постиндустриализма (переход к постиндустриальному обществу является «наиболее значительной из социальных революций в истории человечества» [Ж.-Ж.Серван-Шрайбер]) действительно социальной революцией, призванной изменить ход истории и преобразовать человеческое сообщество.

В-четвертых, существует значительное сходство в изображении того социума, который трактуется как коммунистическая общественная формация

или как постиндустриальное общество. Этот аспект предлагается рассматривать, делая поправку на исторический период создания марксовой теории: в середине XIX века было невозможно предвидеть технологические прорывы конца XX столетия, однако и при этом основоположники марксизма не раз говорили о техническом прогрессе как основе преобразования общества. Теоретики постиндустриализма, создававшие свои теории в разгар информационной революции, также определяют постиндустриальное общество как социум, основанный на высоких технологиях, причем определение это выступает уже не как прогноз, а как констатация имеющих место в реальной жизни изменений.

С другой стороны, К. Маркс и Ф. Энгельс назвали грядущее историческое состояние обществом свободных личностей. Но именно развитие способностей человека, замещение трудовой деятельности проявлениями творческой активности и классики постиндустриализма называют основной характерной чертой нового состояния социума. Их идеалом также является общество, основанное на социальной справедливости, хотя постиндустриальная теория не допускает использования классового подхода, проповедовавшегося основоположниками марксизма. Общая направленность обеих теорий остается гуманистической, а рассматриваемые ими идеалы — достойной целью исторического прогресса, соответствующей природе человека.

В-пятых, кажутся знаменательными весьма интересные терминологические сходства в марксистской и постиндустриальной доктринах. Они, конечно, могут быть и совершенно случайными, но, возможно, свидетельствуют о чем-то большем, нежели о простом совпадении. И основоположники марксизма, и такие известные авторы теории постиндустриального общества, как Г. Кан и Д. Белл, называют третью большую фазу общественной эволюции постэкономической, причем если у К. Маркса это скорее вытекает из контекста всех его построений (коммунистическая общественная формация не называлась им напрямую постэкономической), то Г. Кан и Д. Белл непосредственно применяют данное понятие в своих работах. Симптоматично и то, что ряд постиндустриалистов, в частности И. Горовиц, говоря о современном хозяйстве, отмечают, что понятие способа производства может быть заменено термином «модели общения». Похожий термин — «форма общения» — активно использовался и К.Марксом на раннем этапе его творчества, когда его теория еще не была, как в более поздний период, подчинена целям обоснования необходимости классовой борьбы и революционного преобразования общества.

Перечисление элементов сходства марксовой модели и теории постиндустриального общества можно продолжить. Однако имеет смысл обратиться к оценке слабых и сильных сторон обеих моделей, чтобы рассмотреть возможности такого их взаимодействия, которое могло бы быть полезно каждой из них.

Сильные стороны марксизма восходят прежде всего к его логической и методологической строгости. Основоположники марксизма представили

исторический процесс как смену трех фаз, каждая из которых вполне может быть признана самостоятельным и цельным историческим этапом. Архаическое общество существовало в течение десятков тысяч лет, представляя собой устойчивый социальный организм. Экономическое общество также имеет продолжительную историю, оно прошло специфический путь эволюции, отраженный в большей части писаной истории человеческого рода. Внутри экономического общества выделены четыре способа производства (азиатский, рабовладельческий, феодальный и капиталистический), каждый из которых представляет собой относительно завершенное историческое целое. Общество будущего — коммунизм — радикально противопоставлено экономической эпохе и в то же время изображено как диалектический синтез первых двух периодов. Все это придает марксовской теории значительную внутреннюю цельность, формирует ее впечатляющий прогностический потенциал.

Сильные стороны постиндустриальной теории связаны, считает В.Л. Иноземцев, в первую очередь с тем, что ее авторам удалось преодолеть принцип оценки общества с точки зрения его классовой структуры, господствовавший в исторической науке с XIX века, а в философской — с гораздо более ранних времен. Не отрицая наличия классовых конфликтов и их роли в общественной эволюции, теоретики постиндустриализма акцентировали внимание на процессах, которые если и не способствуют устранению классовых различий, то воздействуют на общество как на единое целое. С таких позиций они рассматривают целый ряд проблем: вопросы технологического прогресса, проблемы информатизации, изменение характера труда в частности и производственной деятельности в целом; с таких же позиций они анализируют возможности решения глобальных проблем современности. Нельзя однозначно утверждать, что такие приемы безусловно совершеннее классового подхода, абсолютизированного последователями марксистского учения; тем не менее в современных условиях именно они могут принести плоды, недоступные при применении традиционного метода. Другой важный аспект заключается в том, что теория постиндустриального общества, родившаяся в весьма прагматичном мире, начала свое развитие в первую очередь с оценки реальных явлений, кардинально изменяющих лицо западного общества. Она основана на конкретных фактах, предоставляемых развитием современной цивилизации, а общеметодологические схемы занимают подобающее им подчиненное место, не доминируя над всей научной конструкцией.

В то же время слабые стороны обеих теорий оказываются своего рода зеркальным отображением их сильных сторон.

Главный недостаток марксизма В.Л. Иноземцев видит в радикальной переоценке его основоположниками значения и роли классовой борьбы в истории человечества. Последовательные сторонники материализма в историческом подходе, К. Маркс и Ф. Энгельс настолько презрели полученные ими же самими уникальные теоретические выводы в угоду принципам «освобождения» угнетенного пролетариата, что сама созданная ими «теория»

социалистического преобразования общества оказалась, как это ни парадоксально, отнюдь не материалистической. Материализм учил, что экономическая общественная формация, получившая в капиталистическом способе производства свое наиболее полное выражение, не может быть разрушена в стадии своего расцвета; материализм учил, что противостоящие классы, определяющие развитие определенного способа производства, уходят с авансены при формировании нового; наконец, материализм учил, что общество, настолько радикально отличающееся от существующего, насколько одна общественная формация отличается от другой, не может быть построено на том же, что и предыдущее, технологическом базисе.

К. Марксу и Ф. Энгельсу пришлось по меньшей мере трижды переступить через фундаментальные принципы своей исторической доктрины, чтобы провозгласить теорию насильственного внедрения коммунизма посредством революционного ниспровержения власти буржуазии. Планомерность — фетиш, противопоставленный основателями марксизма товарному хаосу, — оказалась естественным порождением экономики, переживающей примитивную стадию массового производства, порождением, возникающим объективно и не требующим радикального вмешательства, называемого волюнтаризмом. В результате губительного семидесятилетнего эксперимента сегодня только граждане бывших коммунистических государств вынуждены, развивая примитивные формы рыночных отношений, двигаться по пути, прямо противоположному тому, по которому идет весь остальной мир.

В свою очередь основным недостатком постиндустриальной теории является ее недостаточная «теоретизированность». Стоя на твердой почве реальности, строя свою теорию исходя из фактов, предоставляемых самим ходом общественного прогресса, постиндустриалисты отразили в ней все внутреннее самодовольство индустриального строя, считающего себя главным воплощением успехов человеческой цивилизации. Отказавшись от принципа рассмотрения «классового» или «экономического» мира как единого целого, презрительно отодвинув в сторону «аграрные» общества, эти теоретики разорвали единую нить истории, протянувшуюся к индустриальному миру из римских эргастериев и средневековых торговых союзов. Если последовательно проводить мысль о постиндустриальном обществе как об обществе, основанном на доминировании третичного сектора, не забывая при этом, что доминирование первичного отождествляется с обществом доиндустриального типа, вполне можно прийти к методологически строгому выводу о том, что индустриальная эпоха, скажем, во Франции или, что особенно явно, в Германии продолжалась не более шестидесяти-семидесяти лет, с 80-х годов прошлого века до конца Второй мировой войны. Если при этом сторонники постиндустриализма считают постиндустриальную эпоху такой же продолжительной, то следует ли столь активно осмысливать исторический период, половина которого уже прошла в теоретических спорах последних десятилетий? Если же постиндустриальное общество мыслится как глобальная перспектива человечества, то правильно ли представлять, что обе глобальные

исторические драмы разыгрались на протяжении лишь последних двух столетий? Именно недостаточная глубина теоретических построений в рамках постиндустриальной доктрины снижает ценность предпринятого ее авторами анализа современной действительности и позволяет говорить об относительной его поверхностности.

Вместе с тем недостатки как марксистской концепции, так и постиндустриальной теории, не представляются чем-то естественным и неизбежным; напротив, развитие этих доктрин — как каждой в отдельности, так и в их взаимодействии — может обеспечить более полное проникновение в суть многих процессов, разворачивающихся в современном мире. И такое развитие не есть нечто гипотетическое или возможное лишь в будущем. Если рассматривать марксову теорию не как апологию классовой борьбы и проповедь социалистического преобразования общества, а как глобальную концепцию, основанную на анализе исторической динамики и изменения места человека в мире, то нельзя не видеть, что новейшие достижения западной философии и социологии инкорпорируют многие подходы, вполне свойственные и творческому марксизму. И именно оценка современного состояния социологической науки служит ключом к объяснению перспектив развития цивилизации — объяснению, которое мы стремились предпринять, не переступая границ марксистской методологии.

В.Л. Иноземцев характеризует постиндустриализм XX века как новую волну [10], связывая ее с традицией, восходящей еще к эпохе Просвещения. Но он упускает из виду то обстоятельство, что «новая постиндустриальная волна на Западе» стала возможной под влиянием тех изменений, причиной которых были революционные изменения в СССР. На это обстоятельство обратил внимание Е. Гайдар в книге «Государство и эволюция» [6, с. 34], говоря о том, что XX век был веком социализма, оказавшего цивилизаторское воздействие на капитализм.

По Е. Гайдару [6, с. 224], государство страшно исказило черты новейшей истории, оно «самоедски» разрушает общество, подминая его под себя, разрушаясь в конечном счете и само. Борясь с марксизмом, он пытался обосновать концепцию «нормального» рынка и «легитимной частной собственности», надеясь, что частная собственность и «нормальный», свободный от власти рынок позволит решить все социальные проблемы. Государственный, административно-бюрократический путь борьбы с коррупцией малоэффективен, успешной будет лишь невидимая рука рынка, частная собственность, «отделенная от государства», бизнес, освобожденный от власти. В человеческой истории Е. Гайдар видел их непримиримую борьбу, и предлагал «вынуть из живого тела страны стальной осколок старой (государственной – М.П.) системы». Эта система – «корыстный, хищнический произвол бюрократии, прикрытый демагогией». Отсутствие полноценной частной собственности, нераздельность собственности и административной

власти при несомненном доминировании последней, властные отношения как всеобщий эквивалент, как мера любых социальных отношений, экономическое и политическое господство бюрократии, часто принимающее деспотические формы, – вот «определяющие черты восточных обществ» и «стран «третьего мира».

Уже в античности Е. Гайдар увидел полную победу «нормального рынка» над государством. «Частной же собственности на землю в римском или современном смысле этого слова в средние века нет и быть не может», в эпоху феодализма западная «социальная мутация» в пользу рынка потерпела поражение, возродившись в обществе лишь с приходом капитализма, его частнособственнических отношений. «Лучший стимул к инновациям, повышению эффективности производства – твердые гарантии частной собственности. Опираясь на них, Европа с XV века все увереннее становится на путь интенсивного экономического роста, обгоняющего увеличение населения».

Наиболее опасный вызов для европейского капитализма шел и был связан с медленно накапливавшимися изменениями в XVIII-XIX веках, которые под влиянием технических открытий и социально-политических перемен внезапно резко ускорились. Непривычно бурный прогресс также нес в себе немалые опасности. Казалось, что европейский корабль сорвался с ясного курса, попал в шторм. Европейская история завертелась в губительной «диалектической» ловушке. Именно об этом с грозным, «мефистофельским» торжеством писал Маркс: «Современное буржуазное общество <...>, создавшее, как бы по волшебству, столь могущественные средства производства и обмена, походит на волшебника, который не в состоянии более справиться с подземными силами, вызванными его заклинаниями». И далее еще более грозно и «диалектично» Маркс утверждал: «Но буржуазия не только выковала оружие, несущее ей смерть, она породила и людей, которые направят против нее это оружие, – современных рабочих, пролетариев». Но Маркс «пришел к неверным выводам». На самом деле кризис капитализма, по Гайдару, есть «кризис не рыночных производственных отношений, как думал Маркс, а (кризис – М.П.) их легитимности», и «покушение на легитимность» со стороны марксизма, который и вызвал, получается, кризис капитализма своим «учением о капитализме», поставившим под сомнение «легитимность капитализма», шире – со стороны всех тех, кто с «пагубной самонадеянностью» собираются строить «новое общество» «по лекалам собственного изготовления».

Но кто предупрежден, тот спасен! И капиталисты, по Гайдару, взяли на вооружение учение К. Маркса. История оказалась «с иронией». «Ирония истории», показала, что она универсальна и любимчиков не имеет, повернувшись своим острием против самого Маркса. Его теория в итоге оказалась для Запада не цианистым калием, а прививкой, «предупредившей действительно смертельную болезнь», признает Гайдар. Не механическое подавление марксистской оппозиции, а ее ассимиляция (подчас под аккомпанемент антимакистской риторики) – таков был ответ

капиталистического общества. В конце XIX – начале XX века Запад пережил мучительную мутацию, но вышел из нее живым и здоровым.

Ранее приведенные рассуждения Гайдара нуждаются в концептуальном переосмыслении. Фактически речь в них идет о том, что появляется вырожденная, точнее, вырождающаяся форма социальной организации капитализма. Наряду с собственной сущностью капитализма он приобретает «приписанную сущность», проистекающую из сферы созданного Марксом знания. Возникает «странный объект», из самого «объекта» и добавленного к нему «знания». По Гайдару, капитализм как форма общественной организации приобретает и перерабатывает знание о капитализме, присоединяя его к капитализму и, тем самым, изменяя его. В результате возникает новая его форма, дополняющая его сущность, вскрытую Марксом. Гносеологическое, знание обретает статус онтологического фактора, присоединяемого к самому объекту (уже Ф. Бэкон называл знание «силой», способной оказывать воздействие на течение событий в мире). И это знание приобретает и несет на себе отпечаток капиталистических социальных структур, не выходя за их границы, следовательно, оно само претерпевает изменения. Отныне капитализм «видит себя» иначе, с добавкой, позаимствованной из идеалов социалистического общества как этапа перехода к коммунизму, согласно К. Марксу. Отныне его существование складывается из существования «самого капитализма» и его «наблюдения» и «контроля», которые «входят» в него, преодолевая возможность его существования за счет неклассических форм.

Напуганная буржуазия пошла на значительные уступки угнетенным, с одной стороны, и всячески дискредитировала учение Маркса, с другой. Именно это и обусловило появление концепции, постиндустриального общества, информационного общества и общества знаний. Сословные перегородки были сломаны, полагает Е. Гайдар, на фоне их резкого, истинно «феодалного усиления» в странах «реального социализма». Было обеспечено в максимальной степени формальное и фактическое равенство людей перед законом, и все это не ценой революции, а, наоборот, благодаря усилению демократических традиций и постепенных преобразований, устранены наиболее уродливые формы неравенства.

Аналогичные идеи «прорываются» и у В.Л. Иноземцева, когда он пишет, что «марксистская концепция, даже в ее примитивизированном советскими теоретиками виде, имела в межвоенный и послевоенный период серьезное влияние на западных исследователей, которые формировали наиболее важные общефилософские доктрины в рамках диалога (пусть и не всегда достаточно комплексного и адекватного) с марксистскими взглядами. По целому ряду проблем, в частности по вопросам классовой структуры современного общества, роли технологических изменений в общественном прогрессе, различным аспектам функционирования политических институтов и так далее, важность этого диалога была настолько значительной, что позволила, например, Д.Беллу без всякого преувеличения или иронии говорить о самом себе и о некоторых своих коллегах как о «постмарксистах». Это обстоятельство

невозможно игнорировать, если учитывать наличие элементов некоторого «методологического сходства постиндустриальной концепции с теорией общественного развития основоположников марксизма» [1, р. 54-55]. Он считает, что К. Маркс творчески усвоил «многие элементы исторических концепций представителей европейского Просвещения конца XVIII века, перенял и целый ряд элементов позитивистского метода, особенно применительно к теории истории. Их сочетание с элементами скорее диалектического мироощущения, нежели диалектического анализа, позволило создать... концепцию общественных формаций», которую В.Л. Иноземцев называет «первым в истории примером адекватного подхода к социальному прогрессу» [9, с. 39-40].

Полагая, что в концепции постиндустриального общества содержится целый ряд положений, которые могут быть восприняты российскими марксистами и способствовать творческому освоению ее положений, В.Л.Иноземцев выделяет следующие:

Во-первых, и марксистская концепция, и теория постиндустриального общества основаны на признании того, что источником прогресса цивилизации и его измерителем выступает совершенствование форм и методов материального производства. Какие способы оценки того или иного общества в марксизме или постиндустриализме мы бы ни взяли, они так или иначе связаны с анализом совершенства материального (или нематериального, на соответствующей исторической стадии) производства. Превосходство одного из обществ над другим марксисты оценивают в том числе и по более высокой производительности труда, постиндустриалисты — по источникам энергии и формам производственного процесса; одно из известных марксовых членений исторического процесса — на периоды личной зависимости, вещной зависимости и свободной индивидуальности — хронологически весьма мало отличается от выделения доиндустриального, индустриального и постиндустриального обществ.

Во-вторых, и это представляется наиболее существенным, оба теоретических направления выделяют в истории человечества три большие фазы, причем такое выделение построено на близких методологических принципах, и внутри него может быть прослежено сходство по нескольким направлениям. Так, основоположники марксизма отмечают соответственно архаическую, экономическую и коммунистическую общественные формации, а сторонники постиндустриализма — аграрное, индустриальное и постиндустриальное общество или первую, вторую и третью «волны» в истории цивилизации на основе оценки форм и методов общественного производства в соответствующих социумах. И те, и другие признают каждое из предложенных делений относительно условным, и мысль К.Маркса и Ф.Энгельса о том, что коммунизм представляет собой «движение, уничтожающее современное состояние», вполне гармонирует с идеей Д.Белла о постиндустриальном обществе как абстракции, созданной для упорядочения наших знаний о перспективах прогресса цивилизации. Ни первые, ни вторые не

считают возможным говорить о четких хронологических границах общественных формаций и индустриального общества; К. Маркс в письме В.Засулич прямо говорит о периоде смены общественной формации (*formations de la societe*) как об отдельной исторической эпохе; Р. Арон признает трудности обнаружения хронологических пределов того или иного общества. Сторонники обеих теорий считают, что каждая новая общественная формация, равно как и каждая новая фаза истории не отрицает и не замещает предшествующей, а «покоится на ней как на своем базисе» (К.Маркс), а в понимании постиндустриалистов «добавляет к ней новое измерение».

В-третьих, как основоположники марксизма, так и классики постиндустриальной теории отмечают, что переходы между общественными формациями и границы индустриального общества ознаменованы революционными изменениями. При этом и те, и другие признают, что переход от первичной общественной формации ко вторичной или от доиндустриального общества к индустриальному представлял собой длительный процесс, который революционен скорее по своей сущности, чем по характеру; переход же, опосредующий смену экономической общественной формации коммунистической и индустриальной цивилизации постиндустриальной представляется как основоположникам марксизма, так и сторонникам постиндустриальной теории революцией, способной радикально изменить ход истории и кардинально преобразовать человеческое сообщество. Согласно известному мнению Ф.Энгельса, революция пролетариата будет отлична от предшествующих революций как революция социальная от революций политических; переход к постиндустриальному обществу представляется сторонникам данной теории «наиболее значительной из социальных революций в истории человечества».

В-четвертых, В.Л. Иноземцев отмечает значительное сходство в изображении того социума, который трактуется как коммунистическая общественная формация или как постиндустриальное общество. Этот аспект предлагается рассматривать, делая поправку на исторический период создания марксовской теории. В середине XIX века невозможно было предвидеть технологические прорывы конца XX столетия, однако и при этом основоположники марксизма не раз говорили о техническом прогрессе как основе преобразования общества. Теоретики постиндустриализма, создававшие свои теории тогда, когда информационная революция стала реальностью, также определяют постиндустриальное общество как социум, основанный на высоких технологиях, причем делают это уже не в качестве прогноза, а констатируя имеющие место в реальной жизни изменения. С другой стороны, К.Маркс и Ф.Энгельс совершенно справедливо обозначали грядущее историческое состояние как общество свободной индивидуальности. Развитие способностей человека, экспансия субъект-субъектных взаимодействий, замещение трудовой деятельности проявлениями творческой активности — все это отмечают в качестве основной характерной черты нового состояния и исследователи постиндустриального общества. Общая направленность обеих теорий остается

гуманистической, а рассматриваемые ими идеалы — достойными человека целями исторического прогресса.

В-пятых, отмечаются весьма интересные терминологические сходства между марксистской и постиндустриальной доктринами. Они не случайны, свидетельствуют скорее всего о чем-то большем, нежели простое совпадение. И основоположники марксизма, и такие известные авторы теории постиндустриального общества, как Г.Кан и Д.Белл, рассматривают третью большую фазу общественной эволюции как постэкономическую. Симптоматично и то, что ряд постиндустриалистов, в частности Й. Горовиц, говоря о современном хозяйстве, отмечают, что понятие факторов производства может быть заменено термином «модели общения», Похожий термин — «форма общения» — активно использовался К.Марксом в тот период творчества, когда его концепция еще не была тотально подчинена целям обоснования необходимости революционного изменения общества.

Все изложенное свидетельствует, что теория постиндустриального общества представляет собой весьма серьезную и глубокую социологическую доктрину, которая имеет продолжительную историю, весьма глубокие и разветвленные корни, разработанную методологическую и терминологическую основу и способна служить действенным средством социального прогнозирования на пороге XXI века. Данная концепция в значительной мере построена на том же фундаменте, на котором была создана и марксистская теория, и сформировалась в противостоянии с ней, результатом чего, однако, стали скорее элементы взаимного схождения, нежели принципиальные и резкие отличия, что должно поддерживать значительный интерес российских обществоведов к постиндустриализму.

Нужно отметить и то, что В.Л. Иноземцев настаивает на искажении марксистского учения, которое несмотря на внутреннюю структурированность концепции, содержала в себе внутреннее противоречие между теорией как таковой и теорией как средством преобразования действительности. Он считает это противоречие непреодолимым в марксизме. В начале XX века, когда марксизм как идеология левого крыла европейской социал-демократии стал одним из наиболее влиятельных политических течений, оказалось, что большинство называвших себя марксистами революционеров не смогли глубоко усвоить эволюционную сущность социальной доктрины основателей учения, сконцентрировавшись на ее революционной форме. Наиболее односторонне к теории марксизма подошли там, где массовые движения были менее всего подготовлены к ее восприятию, — в России.

В.Ленин, творец российской революции 1917 года, согласно В.Л. Иноземцеву, был одним из первых, кто попытался придать марксистской концепции вид совокупности революционных лозунгов, легко подхватываемых потенциальными сторонниками по классовой борьбе. Эта практика предполагала заметные упрощения, а часто и явные искажения основных принципов учения, не преодоленные в СССР вплоть до крушения коммунистического режима в 1991 году.

Важным принципом, усвоенным В.Лениным в марксовой теории, стал принцип стадийности развития общества как основа, на которой строилась теория революционных изменений, вполне понятно внимание, уделявшееся ему русскими марксистами. Увлеченный делением истории на легко анализируемые по отдельности периоды, В.Ленин допустил ряд грубых ошибок в переводе основополагающих положений К.Маркса и Ф.Энгельса на русский язык, в результате чего возникло иррациональное понятие «общественно-экономическая формация», превратившееся впоследствии в базовый термин, применявшийся советскими обществоведами. Его использование более чем на восемьдесят лет вычеркнуло из марксизма одну из основных идей К.Маркса — мысль о двух кругах развития общества: первом — последовательной смене трех общественных формаций и втором — смене способов производства внутри экономической эпохи. Уравняв доклассовое общество с античным и феодальным, капиталистические порядки с обществом будущего, термин «общественно-экономическая формация» породил множество предрассудков, распространившихся в советской социологии.

Подчеркивая значение классовой борьбы в развитии общества и роль пролетариата в современный ему период, В.Ленин трансформировал понятие политической революции в термин, обозначающий исключительно полувоенный переворот, в ходе которого рабочий класс берет власть в свои руки. В этом качестве политическая революция была представлена как *одна из сторон* социальной революции. Согласно данной версии, к социальным относится не только коммунистическая революция, но и, например, революция буржуазная, ибо она также имеет «социальную» и «политическую» стороны. В итоге устраняется то принципиальное различие между социальной и политической революциями, на котором строилась марксова теория.

Унификация всех революционных изменений, начатая В.Лениным, была завершена И.Сталиным, выдвинувшим тезис о том, что любая революция есть столкновение наиболее полярных классов определенного общества — античного, феодального или капиталистического. Считая, например, что в роли таковых в античном обществе выступали рабы и рабовладельцы, И.Сталин вопреки всем историческим фактам отмечал, что именно «революция рабов ликвидировала рабовладельцев и отменила рабовладельческую форму эксплуатации трудящихся» [3, р. 70]. Аналогичные, хотя и менее одиозные, положения были высказаны и относительно краха феодального и капиталистического строя. И.Сталин считал, что все прошлые революционные изменения отличались от социалистической революции тем, что «все они были односторонними революциями. Сменялась одна форма эксплуатации трудящихся другой формой эксплуатации, но сама эксплуатация оставалась. Сменялись одни эксплуататоры и угнетатели другими эксплуататорами и угнетателями, но сами эксплуататоры и угнетатели оставались. Только Октябрьская революция, — заключал вождь, — поставила целью — уничтожить всякую эксплуатацию и ликвидировать всех и всяких эксплуататоров и угнетателей» [5, р. 124]. Вполне понятно, что подобные идеи являются несовместимыми с марксовым

пониманием хода развития экономической общественной формации. Уловив акценты, расставленные в ходе дискуссий, развернутых советскими марксистами в 20-е—30-е годы, и оценив аргументацию сторон, И.Сталин пришел к выводу о возможности ограничить ряд «общественно-экономических» формаций пятью: первобытно-общинной, рабовладельческой, феодальной, капиталистической и коммунистической. Безжалостно ломавший марксову теоретическую схему, данный подход был близок ленинским взглядам, также базировавшимся на выделении пяти общественно-экономических формаций.

В 1938 году в работе «О диалектическом и историческом материализме» И.Сталин сжато изложил свою точку зрения на проблемы исторического прогресса. Была дана краткая характеристика каждого из пяти основных способов производства, начиная с первобытно-общинного. «При первобытно-общинном строе, — писал И.Сталин, — основой производственных отношений является общественная собственность на средства производства. Это в основном соответствует характеру производительных сил в этот период... орудия... исключали возможность борьбы с силами природы... в одиночку... Общий труд ведет к общей собственности на средства производства, равно как и на продукты производства. Здесь не имеют еще понятия о частной собственности на средства производства, если не считать личной собственности на некоторые орудия производства, являющиеся вместе с тем и орудиями защиты от хищных зверей. Здесь нет эксплуатации, нет классов» [2, р. 1]. В соответствующей последовательности далее описываются «пять известных истории основных типов производственных отношений: первобытно-общинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический и социалистический». О коммунизме как общественной формации или способе производства ничего не говорится.

Несколько позднее И.Сталин обратился к вопросам, связанным с взаимодействием базиса и надстройки — двух структурных элементов общественных отношений. И хотя определение базиса не было дано им прямо, существует ряд высказываний, позволяющих предположить, что под таковым он понимал производственные отношения соответствующего общества. Надстройка же, представляющая собой комплекс политических и иных отношений, «не связана непосредственно с производством, с производственной деятельностью человека. Она связана с производством лишь косвенно, через посредство экономики, через посредство базиса. Поэтому надстройка отражает изменения в уровне развития производительных сил не сразу и не прямо, а после изменений в базисе, через преломление изменений в производстве в изменениях в базисе». Анализируя взаимодействие базиса и надстройки, И.Сталин отводит последней в целом пассивную роль. Несмотря на высказывавшиеся им положения о значении слома старой государственной машины при переходе к социализму, что неизбежно связано с превентивными по отношению к базису преобразованиями в надстройке, он пишет: «Надстройка есть продукт одной эпохи, в течение которой живет и действует

данный экономический базис. Поэтому надстройка... ликвидируется и исчезает с ликвидацией и исчезновением данного базиса» [4, р. 28]. Подобное отношение существенным образом противоречит марксовым идеям об активной роли надстройки и о том, что таковая может стать одной из сторон противоречия, обуславливающего революции политического типа.

Таковы основные положения, выдвинутые И.Сталиным в области социальной философии. Последняя из его работ — «Экономические проблемы социализма в СССР» — вышла в свет в 1952 году и была посвящена вопросам в большей мере хозяйственным, нежели философским. В течение нескольких десятков лет общественная мысль Советского Союза была ограничена рамками сталинских теоретических построений, представлявших собой примитивное и схематическое изложение основ ленинской интерпретации марксизма. Начиная с 60-х годов появились первые признаки возрождения марксистской традиции, но это движение не получило значительного развития. Результатом стала полная неспособность советских теоретических схем отразить реальные пути развития цивилизации, что стало одной из важных причин упадка и краха коммунистических режимов в конце 80-х — начале 90-х годов.

Марксистская теория в СССР превратившись из восторженно воспринимавшейся социал-демократами концепции в застывшую догму на протяжении семидесяти лет влиявшую на глобальные мировые процессы полностью утратила научные черты, став идеологией.

Марксизм в его русском исполнении прошел две фазы своей деградации. На первой из них, связанной с именем В.Ленина, стоял вопрос о том, привлечет ли данная теория достаточное число сторонников, чтобы поколебать фундамент существующего строя. На этом этапе модификации, призванные «вдохнуть» теорию в народные массы, были в известной степени ограничены, поскольку излишне упрощенная концепция оказывалась неспособной объяснить социальные процессы лучше, чем это делали ее оппоненты. Имели даже место прецеденты локального усовершенствования и развития теории, предпринимались попытки объяснить с ее позиций новые социальные явления или прогнозировать ход исторического процесса. Однако вскоре после прихода к власти большевики обнаружили, что не только не просветили массы с помощью новой теории, но и сами не имеют сколь-либо адекватных представлений об основах социологической доктрины, которой считают себя приверженными. Философские дискуссии, организованные в 20-е — 30-е годы, отражают это обстоятельство с редкой очевидностью. Происшедшее в этих условиях на фоне внутренней борьбы в партии решительное вмешательство И.Сталина было логическим завершением пройденного пути от теории к набору догм. В результате «учение победившего пролетариата» окончательно отказалось от претензий на то, чтобы быть живым и развивающимся, застыв в наборе легко усваиваемых формулировок, бесконечно далеких от реальностей жизни.

Между тем, несмотря на огромные перемены, которыми был отмечен XX век, потенциал марксистской теории не кажется исчерпанным. Созданная

К.Марксом и Ф.Энгельсом методология выделения в истории цивилизации трех больших периодов, их эволюционный подход к оценке социальных изменений остались в основном невостребованными, хотя и могли серьезно способствовать процессу осмысления новых общественных явлений. И сегодня, когда марксизм перестал быть господствующей идеологией, чувство неприязни к нему уходит, оставляя место лишь чувству сожаления по поводу его значительных, но не реализовавшихся в полной мере возможностей.

Литература:

1. Bell D. The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting. N.Y, 1976. P. 54-55.
2. Financial Times. 1997. November 21. P. 1.
3. Krugman P. The Myth of Asia's Miracle // Foreign Affairs. 1994. No 6. P. 70.
4. Schuman M., Cho N. Korea Moves to Tackle Economic Woes // The Wall Street Journal Europe. 1997. November 20. P. 28.
5. Smith P. Japan: A Reinterpretation. N.Y., 1997. P. 124.
6. Гайдар Е. Т. Государство и эволюция. Как отделить собственность от власти и повысить благосостояние россиян. Изд. 2-е, испр. СПб.: Норма, 1997.
7. Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире. М.: Academia., 1999. 640 с.
8. Иноземцев В.Л. К теории постэкономической общественной формации: Научное издание. - М.: Таурис, Век, 1995. 181 с.
9. Иноземцев В.Л. Капитализм, социализм или постиндустриальное общество? // Коммунист, 1991, № 4. С.32-40.
10. Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология//Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia, 1999. 640 с.

Глава 7. МНОГООБРАЗИЕ КОНЦЕПЦИЙ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА.

В отличие от «Компьютотопии» Е. Масуда, которую можно рассматривать как несущую в себе заряд утопического преодоления экономизма, один из ведущих теоретиков западного мира М. Кастельс, обосновал сетевую логику его базовой структуры. Сетевое общество есть социальная структура, характеризующаяся, хотя и с большим разнообразием проявлений в зависимости от социальнокультурной и институциональной специфики, как информационная эпоха развития общества. Представленная М. Кастельсом модель, нашла отражение в трилогии «Информационная эпоха: экономика, общество и культура», опубликованной в 1996—1998 гг.

М. Кастельс делает существенное различие между известной концепцией «информационного общества» (information society) и собственной концепцией «информационального общества» (informational society). Эту концепцию можно рассматривать как сочетание, конвергенцию формационной и информационной концепций, поскольку он признает сохранение форм экономических отношений, таких как стремление к прибыли, признает принципы рыночной экономики, что позволит ему называть свою концептуальную конструкцию «информациональным капитализмом», а не простым «посткапитализмом», вполне сменяющим капитализм.

Принципиально то, что с одной стороны подчеркивается определяющая роль информации в обществе, с другой стороны, по мнению М. Кастельса, информация и обмен информацией сопровождали развитие цивилизации на протяжении всей истории человечества и сам термин «информационное общество» для определения особенностей нового общества не имеет большой аналитической ценности. Поэтому он использует понятие «информациональный капитализм» (informational capitalism), в котором смысловую нагрузку несут прилагательное и существительное: первое акцентирует внимание на процессах развёртывания информации, символизирующей принципиально новый характер отношений, а второе подчёркивает неизменность форм экономических отношений (стремление к прибыли, принципы рыночной экономики и т.д.). «Информациональный капитализм» - это особо безжалостная, захватническая форма капитализма, сочетающего в себе невероятную гибкость с его глобальным присутствием, чего в предыдущих капиталистических эпохах не наблюдалось, благодаря сетевым связям» [12]. В его концепции читатель обнаруживает сращивание капитализма и информатизации, которой придается смысл информационной революции в современном мире социальной материи. Как результат возникает сетевое общество, доминирующие функции и процессы которого, все более организуются на основе «сетей», связывающих между собой людей, институты и государства.

М. Кастельс признает, что сетевая форма социальной организации существовала и ранее, однако «новая парадигма», парадигма информационного капитализма трансформирует материальную основу общества, формирует условия для всепроникающего распространения сетей во все структуры общества. В ходе движения к сетевым формам управления и производства формируется «новое общество». Оно, по мнению М. Кастельса, является одновременно капиталистическим и «информациональным», несмотря на существенные различия в отдельных странах. Изменения, сопровождающие этот процесс, могут рассматриваться по двум отдельным осям: по способу производства и по способу развития. Тем самым, М. Кастельс проводит различие между тем, что он называет информациональным способом развития и капиталистическим способом производства. Капиталистический способ производства связан с рыночной экономикой, производством ради прибыли, отношениями частной собственности и прочими отвратительными «чарами» бочки дегтя капитализма. Определённый способ развития имеет отношение к средствам производства заданного уровня богатства: на определённом этапе таким способом развития был индустриализм, теперь же ему на смену приходит информациональный способ развития. По М. Кастельсу, информациональный способ развития - это когда «воздействие знания на знание само по себе становится главным источником производительности» [11, с. 159]. В основе любого из способов развития лежит свой специфический принцип организации технологических процессов. Если «индустриализм» ориентирован на экономический рост, то «информационализм ориентирован на технологическое развитие, а именно, накопление знания и более высокие уровни обработки информации» [5, с. 17]. Поскольку информациялизм основывается на технологии знания и информации, то при этом способе развития «особенно тесная связь существует между культурой и силами производства, между духом и материей». Из этого М. Кастельс делает вывод о том, что «следует ожидать возникновения исторически новых форм социального взаимодействия, социального контроля и общественных перемен» [5, с. 18].

Информациональный капитализм кардинально трансформирует систему социальной стратификации. Сети определяют новую социальную структуру, которая является крайне динамичной и открытой, способной на восприятие инноваций без нарушения ее равновесия, при этом, оказываясь успешными инструментами для сохранения и развития капиталистической экономики, основанной на гибкости и адаптивности. М. Кастельс недвусмысленно пишет: «Эта экономика капиталистическая, но речь идет о новом виде капитализма, информационного и глобального. Другими словами, знания и информация становятся ключевыми источниками производительности и конкурентоспособности, этих двух решающих факторов любой экономики. Генерирование знания и информационные технологии зависят от доступа к соответствующей технологической инфраструктуре, а также от качества человеческих ресурсов, от их способности управлять новейшими информационными системами» [6, с. 23-24]. При информациональном

капитализме число работников физического труда, «работников общего типа», сокращается. Их адаптивные ресурсы крайне малы, это не позволяет им приспособиться к переменам, вызванным новаторским характером информационного труда. «Труд общего типа» вытесняется автоматизацией, информатизацией. М. Кастельс опасается, «...что в долгосрочной перспективе труд общего типа может слиться с деклассированным элементом, если члены рабочего класса не сумеют обрести достаточной гибкости, чтобы удовлетворить запросы новой экономики» [6, с. 151]. Он обосновывает, – используя аргументацию других теоретиков информационного общества, писавших о кардинальных изменениях в системе стратификации и выделявших новые категории работников, социальные группы и даже классы (Р. Райх - «символические аналитики», Э. Тоффлер - «когнитариат», П. Дракер - «эксперты знания»), – что информационный труд составляет основу нового (сетевого) общества, а, в свою очередь, базирующийся на нём информационный капитализм знаменует смену эпох.

Для описания новой эпохи М. Кастельс использовал большой спектр понятий, «...вероятно, потому что сам факт увеличения объёмов информации и движение её между акторами и различными пунктами и есть то, что определяет новую эпоху» [6, с. 163]. Раскрывая специфику знания как определяющего фактора развития, М. Кастельс указывает, что «в новом, информационном способе развития источник производительности заключается в технологии генерирования знаний, обработки информации и символической коммуникации. Разумеется, знания и информация являются критически важными элементами во всех способах развития, так как процесс производства всегда основан на некотором уровне знаний и на обработке информации. Однако специфическим для информационного способа развития является воздействие знания на само знание как главный источник производительности» [6, с. 39].

Как видно из анализа концепции М. Кастельса в отличие от позитивистского оптимизма сторонников информационного общества его критики не склонны переоценивать возрастание влияния информации на общественное развитие и, более того, делать поспешные выводы о становлении общества нового, постэкономического типа и изменении сущности социально-экономических отношений в современной эпохе.

В теоретическом наследии Энтони Э. Гидденса, непосредственно информационному обществу уделено мало внимания. Более того, по словам Ф. Уэбстера, его не интересовала проблематика информационного общества и он скептически относился к самой его идее. Э.Э. Гидденс полагает, что не стоит переоценивать значение информации в современном обществе, которое «информационным» было всегда, а возрастание ценности информации, само по себе, не является основанием говорить о формировании нового, постэкономического типа общества. Мы наблюдаем явление, не выходящее за рамки существующей общественной практики - «информатизацию» социальных связей. Хотя Э.Э. Гидденс не признаёт существование

информационного общества и прямо не указывает на формирование общества знаний, информационные процессы и связанные с ними открывающиеся возможности и возникающие риски, в его теории занимают одно из ключевых мест. В книге «Рефлексивная модернизация: политика, традиция и эстетика в современном социальном порядке» (1994) Э.Э. Гидденс совместно с У. Беком и С. Лэшем рассуждает о том, как посредством рефлексивной модернизации современное общество трансформирует свои базисные характеристики – классовые образования, страты, профессии, нуклеарные семьи и т. д. Ключевым положением теории «*рефлексивной модернизации*» является положение о возрастающей организации социальной жизни, из которой постепенно исчезают «встроенные» элементы, под которыми понимаются элементы, контролируемые не самим человеком, а обществом. Освобождение от «встроенных элементов» даёт современному человеку свободу выбора: «...люди стали отказываться принимать свою судьбу, свою долю как нечто неизбежное, на них больше не действует аргумент, что «это должно делаться так, потому что так делалось всегда» [11, с. 279]. В основе увеличения выбора людей лежит повышение рефлексивности, под которой Э.Э. Гидденс понимает «...всё более полное отслеживание информации (состоящее в сборе информации), которое позволяет нам накопить знание, необходимое для того, чтобы совершить свой выбор, как в отношении себя, так и общества, в котором мы живём... Самое важное здесь то, что на основе сбора и анализа информации мы получаем возможность выбирать своё будущее, руководствуясь принципами оценки рисков» [11, с. 280]. В исследовании «Модернизм и самоидентичность: личность и общество в эпоху позднего модернизма» (1991), Э.Э. Гидденс подчёркивает, что рефлексивность имеет важное значение как для развития общества, так и для развития личности, отмечая, что модернизм отличает глобальное влияние на личность трансформации повседневной жизни и развитие системы институциональной рефлексивности, которая выражается в упорядоченном использовании индивидом знаний об обстоятельствах социальной жизни в качестве элемента организации и изменения собственного поведения и глобального влияния на личность трансформации повседневной жизни [12, с. 98].

Современная эпоха характеризуется специфической идентичностью индивидов, которая описывается Э.Э. Гидденсом «...как рефлексивный проект: осуществление достаточно целостного и постоянно корректируемого биографического повествования (о прошлом или будущем), тесно связанного с существующими абстрактными системами, производимого в контексте многовариантности выбора» [9, с. 102]. Модернизация общества в понимании Э.Э. Гидденса – это увеличение возможностей выбора для его членов. Модернизм обусловлен рефлексивно применяемым знанием, которое в условиях модернизма не есть знание в «старом» смысле, где «знать» – значит быть уверенным в том, что заложено прошлыми поколениями. Теперь спектр вариантов поведения настолько широк, насколько это позволяют общественное мнение и закон. Общество в целом, как и отдельный человек становятся все

более рефлексивными, всё более «знающими». Вопрос в том в какой степени это способствует большей гармонии внутри человека и общества?

Э.Э. Гидденс акцентирует внимание на «тёмной стороне» феномена модернизма, которая в наибольшей степени стала проявлять себя в начале XXI века. Речь идет о парадоксах и негативных процессах, характерных для общества эпохи модернизма – неоспоримый рост индивидуализации, и угроза индивидуальности, деградация современного промышленного труда, и риски экономических потрясений, небывалое по масштабам преобразование окружающей среды, и угроза её уничтожения, развитие военной воли и вооружения.

В российской науке концепция информационного общества долгое время не признавалась, но благодаря работам Р.С. Абдеева, А.И. Анчишкина Д. Блюменау, В.А. Виноградова, В.Н. Глушкова, В.С. Готта, И.И. Гришкина, А.П. Ершова, Н.Н. Моисеева, А.И. Ракитова, А.Д. Урсула начались исследования роли информации в постиндустриальном обществе. Объектом исследований российских учёных стали различные аспекты теории и практики формирующегося информационного общества. Его экономическая составляющая рассматривается в работах В.С. Жданова, С.В. Фролова, М.В. Шкондина Э.А. Гасанова, В.Г. Наймушина, С.В. Цирель, А.С. Скоробогатова. Политические аспекты формирующегося информационного общества раскрываются в трудах В.А. Васильева, М.С. Вершинина, О. Н. Вершинской, А.В. Волокитина, Т.В. Ершовой, Я.Н. Засурского. Современные социокультурные трансформации анализируются в работах В.К. Левашова, А.Н. Костиной, Н.З. Алиевой, Е.Б. Ивушкиной, О.И. Лантратова, Г.Е. Зборовского, Е.А. Шуклиной. Проблемы обеспечения информационно-психологической безопасности в современном обществе поднимаются в работах А.И. Байкова, Г.В. Емельянова, И.Н. Панарина, А.Н. Райкова, Л.А. Сергиенко, А.И. Смирнова, Г. Л. Смоляна.

Общим как для зарубежных, так и отечественных исследований в контексте концепции информационного общества, является внимание к возрастанию роли знания в обществе с развитием компьютерных и телекоммуникационных технологий, ценности научного, теоретического знания и/или достоверной информации. Зарубежные и российские исследователи едины в том, что качественные изменения в экономической, социально-политической и духовной сферах общественной жизни, обусловленные интенсивным развитием и использованием современных информационно-коммуникационных технологий, обозначили движение человечества к информационному обществу как новой, постиндустриальной фазе развития.

Отличительными чертами информационного общества признаются существенное увеличение в валовом внутреннем продукте доли отраслей экономики, связанных с производством знаний, с созданием и внедрением наукоемких, в том числе информационных технологий, других продуктов интеллектуальной деятельности, с оказанием услуг в области информатизации, образования, связи, а также в области поиска, передачи, получения и

распространения информации (информационных услуг); ускорение научно-технического прогресса и превращение научных знаний в реальный фактор производства, повышения качества жизни человека и общества; участие значительной части трудоспособного населения в производственной деятельности, связанной с созданием и использованием информационных технологий, информации и знаний; существенное расширение возможностей граждан по поиску, получению, передаче, производству и распространению информации и знаний; глобализации экономической, политической и духовной сфер жизни общества.

Наряду с расширением созидательных возможностей личности и общества, интенсивное развитие информационно-коммуникационных технологий создает новые возможности для реализации угроз национальной безопасности, связанных с нарушением установленных режимов использования информационных и коммуникационных систем, ущемлением конституционных прав граждан, использованием возможностей современных информационных технологий для осуществления враждебных, а также террористических действий.

Теория информационного общества обогатила представления о современном этапе общественного развития, но процесс её становления и развития был и остаётся непростым и противоречивым, сочетающим в себе бочку капиталистического дегтя с ложкой меда информатизации, компьютеризации и гуманизации. Многочисленные интерпретации информационного общества, появившиеся в последние годы, существенно отличаются от интерпретаций второй половины XX века. С одной стороны, теоретики информационного общества, в отличие от сторонников постиндустриальной теории, вполне осознанно обратились к исследованию более частных проблем современного общества, и это «не позволяет данной концепции претендовать на статус целостной социологической доктрины» [3]. С другой стороны, нельзя не признать, что многочисленные интерпретации информационного общества, появившиеся в последние годы, отличаются большей гибкостью, адекватностью постоянно возникающим информационным инновациям в социуме. Современные трансформации в рассмотренных концепциях не так жестко технологически и экономически детерминированы, исследуются проблемы социального развития, политики, культуры, что свидетельствует о происходящих переменах в структуре информационного общества.

Вот как характеризует выражения «общество знаний» и «общество знания» И.Ю. Алексеева в указанной работе. И единственное, и множественное число слова «знание» в этих выражениях одинаково законны. Предпочтение того или другого может быть обусловлено вкусом автора, контекстом рассмотрения, желанием акцентировать характеристики единства или разнообразия, выступающие на первый план в анализируемой ситуации. Русское «общество знаний» (как и «общество знания») соответствует английскому «knowledge society». Вошедшие в моду, по словам И.Ю.

Алексеевой, относительно недавно, они все чаще используются социологами, экономистами, теоретиками менеджмента для осмысления процессов, происходящих в хозяйственной и политической жизни, в информационной сфере, в структурах образования и науки, в отношениях внутри организаций и между организациями.

В опубликованном ЮНЕСКО докладе с показательным заглавием «К обществам знания» утверждается: «Сегодня общепризнано, что знание превратилось в предмет колоссальных экономических, политических и культурных интересов настолько, что может служить для определения качественного состояния общества, контуры которого лишь начинают перед нами вырисовываться» [4]. Общество знаний приобретает черты нового социального идеала, определяющего направленность стратегий и программ региональных, национальных и международных структур. Авторы социально-философских работ, затрагивая тему общества знания, опираются на идеи, сформулированные представителями дисциплин, изучающих новые процессы в сферах управления и рынка.

Вопросы о том, что есть знание и как оно достигается, чем отличается настоящее знание от псевдознания, в чем заключается ценность знания для человека, ставятся и обстоятельно обсуждаются уже в диалогах Платона. Результатом внутрифилософской специализации стало формирование в Новое время теории познания, гносеологии (от греч. Gnosis – познание, и эпистемологии (греч. Знание), в рамках которой изучаются виды знания, способы его организации и механизмы функционирования, критерии достоверности и формы соотношения знаний с действительностью.

Долгое время в центре теоретико-познавательных интересов находилось научное знание; образцом науки считалась математика, позже этот статус перешел к физике. Не удивительно, что, когда в XX веке оформляется новый раздел философского знания – философия науки, этот раздел развивается в тесной взаимосвязи с теорией познания. К началу века XXI и в философии науки, и в теории познания произошли существенные изменения. Повысилось внимание к методам гуманитарных наук и характерным для этих наук формам организации знания. Все больше интересуют философов также формы и способы познания мира, отличные от научных. Осознается растущая роль техники (не в последнюю очередь – инфокоммуникационных систем и сетей) в производстве и распространении знаний. Происходит переосмысление теоретико-познавательной проблематики, предлагается вариант неклассической эпистемологии, построенной вокруг понимания знания как феномена культуры³⁵.

Следует подчеркнуть, что серьезное переосмысление никоим образом не означает забвения накопленного опыта, но предполагает новое, более широкое

³⁵ В. А. Лекторский в разделе «Вместо введения» книги «Эпистемология классическая и неклассическая» пишет: «Тематика всей книги строится вокруг понимания знания как культурного феномена, который в современной культуре играет во многом новую роль» (Лекторский В. А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 9).

видение этого опыта, позволяющее использовать последний в постановке и решении задач современного мировоззрения. Естественно ожидать, что, обращаясь к вопросам, касающимся природы и перспектив общества знаний, философия, изучающая феномен знания более двух тысячелетий, не будет следовать в фарватере экономических дисциплин и политических программ.

Каким же может быть вклад философии в обсуждение данной темы? Разные философы дали бы разные ответы на этот вопрос, а вклад философии в целом состоит из того, что делается отдельными людьми, посвятившими философии свои жизни. И.Ю. Алексеева считает первостепенной задачей определить не столько то, что именно будет делаться в процессе философского исследования, сколько то, как это будет делаться. Речь идет о работах в русле «проясняющей философии». Прояснение не предполагает стремления переформулировать рассматриваемые понятия и суждения таким образом, чтобы достичь соответствия самым высоким требованиям строгости и точности. Проясняющая философия, следуя мудрому совету Аристотеля, создателя науки логики³⁶, довольствуется той степенью определенности, которую допускает предмет рассмотрения, и сознает, сколь ограничены возможности точного анализа процессов общественной жизни и человеческого познания. При сопоставлении различных способов видения явлений и подходов к их изучению учитывается своеобразие применяемой в том или ином случае аргументации, обусловленное своеобразием опыта, позволившего выдвинуть соответствующие идеи и суждения. Проясняющая философия стремится быть философией понимающей, а понимание здесь не только не противопоставляется объяснению, но нередко и предполагает последнее³⁷. Значение слова «объяснение» при этом не ограничивается процедурами подведения рассматриваемого явления под некий общий закон, хотя именно таким образом принято трактовать объяснение в методологии науки. Напротив, слово «объяснение» используется в смысле, близком тому, который оно имеет в естественном языке. И в повседневной жизни, и в разных сферах профессиональной деятельности используется множество видов объяснения, не предполагающих апелляции к общим законам. Объяснение намерений, целей и побудительных мотивов действий, объяснение мыслей, значений слов и так далее, и тому подобное – все эти объяснительные формы (как, впрочем, и подведение частного под общее) признаются здесь полноправными.

Воздавая должное классическому идеалу организации знания в рамках стройной теории, проясняющая философия не считает отсутствие подобной теории (и даже сомнительность перспектив ее создания) свидетельством несерьезности предпринимаемых в рассматриваемой области познавательных

³⁶ Аристотель говорил: «Рассуждение будет удовлетворительным, если удастся добиться ясности, сообразной предмету, подлежащему рассмотрению. Ведь не во всех рассуждениях, так же как не во всех изделиях ремесла, следует добиваться точности в одинаковой степени» (Аристотель. Никомахова этика. 1094b, 10–15).

³⁷ Имеется в виду известное противопоставление понимания как метода гуманитарных наук объяснению как методу наук естественных.

усилий или незрелости их плодов. Проясняющая философия самым внимательным образом относится к новым формам концептуальных связей и взаимодействий, полагая важной своей задачей описание таких форм и изучение их возможностей. Последнее необходимо, когда речь идет о понимании и прогнозировании процессов, осмысливаемых с использованием таких понятий, как «общество знаний», «информационное общество», «постиндустриальное общество».

Бросается в глаза удивительным беззаботное отношение занятых подобной тематикой людей к вопросам концептуальной последовательности, терминологической определенности, вариативности смыслов и целесообразности введения новых понятий, авторского приоритета и соизмеримости описаний. Тем не менее, здесь достаточно отчетливо просматриваются и основные точки притяжения исследовательского интереса, и общее содержание в разных характеристиках становящегося уклада, и повторяющиеся приемы соотнесения настоящего с прошлым и будущим, позволяющие делать прогнозы и создавать планы. Логика идей, выдвигаемых в русле данного направления, во многом определяется логикой изменения социально-экономических структур, стремительного развития технологий, проявления новых тенденций в культуре, зависимость от характера капиталистических отношений. Изменения, о которых идет речь, затрагивают сущностные интересы людей, социальных групп, стран и народов, побуждают переосмысливать собственную роль в меняющемся мире, заново определять перспективы реализации имеющихся возможностей, способностей и талантов, распознавать опасности и находить способы их преодоления.

Как же хотя бы в первом приближении охарактеризовать общество знаний? В имеющихся сегодня публикациях на эту тему представлены различные подходы, своеобразие каждого из которых определяется выдвиганием на первый план той или иной стороны рассматриваемого явления. Однако в любом случае речь идет об обществе, где главной движущей силой развития становится производство знаний и использование знаний, но в контексте эволюции капиталистического, экономического общества. Под «использованием» в данном случае подразумеваются самые разные виды деятельности, в числе которых – приобретение знаний, распространение знаний, практическое применение знаний.

Общество знаний видится как новая стадия социально-экономического развития, почти достигнутая передовыми странами и обретающая черты более отдаленного, но не менее желанного будущего, пусть и утопического для тех, кто отстал в мировой технологической гонке. Означает ли это, что в прежние эпохи роль знания была незначительна? Очевидно, нет. Каменный век получил свое название от того, что орудия и оружие изготавливались людьми из камня. Однако одного только наличия камня было недостаточно для появления каменных изделий. Орудия и оружие были бы невозможны, если бы люди не приобрели знания о том, как сделать из камня скребок или топор, если бы знания о способах изготовления каменных изделий не передавались от одних

людей к другим и не применялись на практике. Наступление железного века не означает, что именно в этот период появляются залежи железа в земной коре или куски железа метеоритного на земной поверхности. Все это имело и в каменном, и в бронзовом веке. Новым стало добытое человеком знание о том, как выплавлять железо и использовать для человеческих нужд. Каменный век справедливо считать не столько веком камня, сколько веком знаний человека о камне – знаний, получение и хранение которых было неотделимо от его практического применения в тогдашнем способе производства. Подобным же образом мы можем утверждать, что бронзовый век был веком знаний о меди и олове (и способах изготовления из них сплавов), а железный – веком знаний о железе.

Из сказанного никоим образом не следует, полагает И.Ю. Алексеева, что современные представления об обществе знаний не несут в себе ничего принципиально нового, что само понятие общества знаний бессмысленно и разговоры о достижении этой стадии развития несерьезны. Напротив, сопоставляя способы и формы бытия знания в современном обществе с теми, что были характерны для прошедших исторических эпох, мы лучше понимаем особенности имеющихся систем производства и применения знаний, оцениваем их перспективы.

И далее И.Ю. Алексеева ставит вопрос о взаимоотношении общества знания и «посткапитализме», или говоря словами В.Л. Иноземцева, «постэкономическом обществе», связывая общество знания с именем П. Дракера, известного американского теоретика менеджмента, отмечая, что в 60-ые годы XX века аналогичные идеи высказывали Ф. Махлуп, Д. Белл, Р. Лэйн и другие авторы. Но предметом широкого интереса в обществе к ним стали лишь 1990-ые годы.

Первая книга П. Дракера – «Конец экономического человека» – была опубликована еще в 1939 году. В 1993 году вышла в свет и вскоре была переведена на многие языки книга «Постэкономическое общество». Первая глава книги названа автором «От капитализма к обществу знания» («From Capitalism to Knowledge Society»). Попытаемся понять как изображен выход за пределы экономического общества в этой работе, где представлен итог многолетних исследований автора.

Подчеркивая социопорождающую роль знания, П. Дракер характеризует знание не просто как силу, но как силу, способную создавать новое общество. Отметим его признание: «Пожалуй, нынешнее общество еще преждевременно рассматривать как «общество знания»; сейчас мы можем говорить лишь о создании экономической системы на основе знания... (или наоборот, знания на основе существующей экономической системы производства – М.П.). Однако общество, в котором мы живем, определенно следует характеризовать как посткапиталистическое», – пишет он [2].

С другой стороны, общество знаний и «посткапитализм» по Дракеру, наступил тогда, когда знание, служившее прежде одним из видов ресурсов, стало главным ресурсом, а земля, рабочая сила и капитал стали играть роль

сдерживающих, ограничивающих факторов. Думается, что при такой трактовке знание представляет собой само бытие и его развитие, в условиях которого живет и действует человек. Оно лишь замещает бытие и его эволюцию, в которое включается сам человек, что обеспечивает их дальнейшее нарастающее коэволюционное развитие. Однако П. Дракер игнорирует этот аспект, при учете которого только можно говорить о выходе за пределы экономического общества на его последней, капиталистической стадии. Напротив, отмечу, что посткапитализм, по Дракеру, не означает ни упразднения частной собственности на средства производства, ни существенного ограничения рыночных отношений. Напротив, движение к посткапитализму, а затем и к обществу знаний связывается им со все более широким вовлечением знания в сферу действия рынка. Следовательно, данный вариант концепции информационного общества остается в плену капиталистической эволюции.

П. Дракер выделяет три основных этапа в этом движении и описывает их следующим образом. Первый этап (с середины XVIII века до середины века XIX) характеризуется тем, что знание становится «общественным товаром». В этот период осознается практическое значение знания как одного из ресурсов и вида потребительских услуг. Именно такое отношение, подчеркивает П. Дракер, сделало возможной промышленную революцию. На этом этапе знание используется для создания техники и материального продукта.

Начало второго этапа он относит к 1881 году, объясняя это тем, что именно тогда «...американец Фридрих Уинслоу Тейлор (1856–1915) впервые применил знание для анализа продуктивной деятельности и проектирования трудовых процессов» [2, с. 85]. Характеристики второго этапа – революция в производительности труда, переход власти на предприятии от собственников к «профессиональным управленцам», заинтересованность рабочего в повышении прибыли предприятия. Именно распространение системы научного управления Тэйлора, считает П. Дракер, привело к тому, что «пролетарий» К. Маркса превратился в «буржуа». Третий этап начался после Второй мировой войны. Он определяется тем, что «знание теперь используется для производства знаний». И опять у П. Дракера отсутствует понимание того, что знание представляет собой само бытие и его развитие, в условиях которого живет и действует человек, пролонгируя то и другое, реализуя коэволюцию бытия и человека в условия постнеклассической рациональности.

Специфический смысл, вкладываемый в последнее выражение, раскрывается следующим образом: «В настоящее время знание систематически и целенаправленно применяется для того, чтобы определить, какие новые знания требуются, является ли получение таких знаний целесообразным и что следует предпринять, чтобы обеспечить эффективность их использования. Иными словами, знание применяется для систематических нововведений и новаторства» («innovation») [2, с. 95]. Третий этап в изменении роли знания П. Дракер характеризует как «революцию в сфере управления» и считает его последним.

И.Ю. Алексеева, которая разбирает суть концепции П. Дракера, признает, что можно *иронизировать* по поводу предлагаемой П. Дракером очередной «модели истории» и по поводу очередной версии «конца истории», которая так и не преодолевает экономическое общество, а концепция называется все-таки «постэкономическим обществом». Можно удивляться также и тому, почему этот автор игнорирует тот факт, что знание использовалось для производства орудий труда и до середины XVIII века, или то обстоятельство, что вопросами эффективного использования знаний для производства новых знаний люди стали заниматься задолго до XX века. Наконец, полагает И.Ю. Алексеева, можно допустить, что П. Дракер, создавая картину революционных изменений в статусе знания, имеет в виду знание в каком-то особом смысле, существенно отличном от тех смыслов, с которыми нам до сих пор приходилось иметь дело.

Она обращается к разъяснению П. Дракером современного понимания знания. Читаем следующее: «Знание сегодня – это информация, имеющая практическую ценность, служащая для получения конкретных результатов. Причем результаты проявляются вне человека – в обществе, экономике или в развитии самого знания» [2, с. 99]. Но такое разъяснение еще больше запутывает дело. Во-первых, феномен информации, имеющей практическую ценность для человека (и действительно используемой человеком), не есть достижение менеджериальной революции XX века. Ведь уже древние люди умели пользоваться информацией, находить новые способы ее хранения и передачи. Во-вторых, критерий полезности (при любом из возможных толкований полезности) не может быть *единственным* критерием знания. Вспомним об истинности/ложности. К тому же взаимосвязь категорий знания и истины не есть измышление древних философов, которое сегодня может быть отброшено за ненужностью. Эта взаимосвязь – одна из несущих опор деятельности человека, – в какой бы сфере эта деятельность ни протекала и какие бы жаркие споры о том, что такое истина, ни вели философы. Знание, практическая ценность которого неясна, не перестает от этого быть знанием, а вот суждение, ложность которого стала очевидной, теряет, полагает И.Ю. Алексеева, статус знания, если таковой до тех пор имело. Количество и качество недоумений и возражений, вызываемых книгой П. Дракера, таково, полагает И.Ю. Алексеева, что побуждает сомневаться в целесообразности формулирования вообще каких-либо возражений по поводу работ такого рода. Отвечая на вопрос почему так, И.Ю. Алексеева поясняет: мы имеем дело с текстом скорее *рекламоподобным*, чем академическим или популяризаторским. Она ставит вопрос: можно ли упрекать рекламу в неточности формулировок, непоследовательности или недостаточной аргументированности суждений? Возможно, *дух рекламы и обеспечивает успех подобного рода работ*. Ведь главное, что предлагается рекламой – не отдельный товар, а удовольствие, благополучие, успех, счастье. И сколь бы критично ни относился реципиент к рекламному сообщению, он в той или иной мере *проникается (утопическим – М.П.) настроением, которое призвана создать реклама*.

Книги, подобные цитируемой, делают читателя счастливее. Они избавляют от мрачных предчувствий, связанных с перспективой исчерпанности природных ресурсов: ведь главный ресурс – знание, а создавать все новые и новые знания (*о бытии и его развитии – М.П.*) – в силах человека. Они вселяют веру в тех, кто, испытывая (пока!) недостаток в финансовых средствах, готов осваивать знания и применять их на практике, а в перспективе и создавать новые. *Было бы знание (о бытии и его развитии – М.П.), а остальное приложится!* Такие авторы обещают избавление от социальных конфликтов с помощью знания и пропагандируют имеющийся положительный опыт.

Прогресс экономики в развитых странах, утверждает П. Дракер, достигнут благодаря управленческой мысли Тэйлора, а не за счет машинного производства (как считают инженеры) и не вследствие капиталовложений (как полагают экономисты). Среди студентов, изучающих менеджмент (да и среди их преподавателей) находится немало таких, кого вдохновляют подобные соображения.

Тема грядущего общества знаний, сопряженная с «открытием» того обстоятельства, что передовые общества Запада больше не являются капиталистическими, но находятся в стадии посткапитализма, приобретает особое звучание в современной России. Добавлю: так пытаются преодолеть классовую борьбу, сопровождающую капиталистическое или «экономическое» общество и производство, истинность которой установлена в марксистской, формационной концепции истории. В России экономические преобразования 90-х годов XX века происходили, как верно пишет И.Ю. Алексеева, под лозунгами утверждения капитализма как единственно правильной системы, позволяющей стране вернуться в лоно мировой цивилизации. Экономические идеологи, взявшие на себя роль проводников в мир благополучного Запада, поставили во главу угла частную собственность и свободный рынок. Мерилом всех (или почти всех) возможностей и достижений стали деньги. Надеждам общества на то, что приватизация государственной собственности и широкое распространение рыночных отношений обеспечат в кратчайшие сроки экономический подъем, повышение уровня жизни (не единиц, а масс!), развитие промышленности и науки, не суждено было сбыться.

Обществу потребовались объяснения происшедшего, и таких объяснений было предложено множество. Среди них – ссылки на незавершенность реформ, невозможность обеспечить чистоту капиталистического эксперимента из-за действий некомпетентных чиновников и неправильности населения, с другой стороны, утверждения, что России нужно было не отказываться от социалистической экономики, а совершенствовать ее. Подобные мотивы, постоянно воспроизводящиеся в дискуссиях о постсоветском опыте и перспективах страны, рискуют надоесть и публике, и самим участникам дискуссий.

Ситуация меняется, если мы принимаем (пусть не в качестве несомненного, но хотя бы в качестве имеющего основания) взгляд на США и страны Западной Европы как на оставившие капитализм в прошлом и

движущиеся к обществу знаний. Вопрос о том, что понимать под капитализмом, в данном случае вполне правомерен, однако этот вопрос – не главный. Главное – идея знания как основной движущей силы экономического и социального развития. Тем, кого вдохновляет эта идея, не обязательно разделять суждения П. Дракера о знании как таковом. Можно выстраивать собственную концепцию общества знаний, признающую и важность знаний, практическая полезность которых неясна, и культурные измерения знания. Делать это – не значит отрицать актуальность прикладных исследований, направленных на усовершенствование систем и методов управления как в бизнесе, так и в некоммерческих организациях – государственных и негосударственных. Напротив, такие исследования признаются сегодня остро необходимыми в России, перспективу выживания которой не случайно связывают сегодня с перспективой создания эффективной национальной инновационной системы. Не случайно И.Ю. Алексеева называет знание «осью» постиндустриального общества концепции Д. Белла, что перекликается с понятием «осевого времени» К. Ясперса, основной особенностью которого является ставка на научно-технические достижения при игнорировании процессов гуманизации, нарастания человечности в период «осевого времени» К. Ясперса. У К. Ясперса это обусловлено тем, что он не рассматривал знание как представление самого бытия и его развития, в условиях которых живет и действует человек. Знание есть идеальное замещение бытия и его эволюции, в которое включается сам человек, чем обеспечивается их дальнейшее совместное и нарастающее коэволюционное развитие. Именно этот недостаток осевого времени К. Ясперса не преодолевается, вопреки замыслу приверженцев постиндустриального, информационного общества, на стадии преодоления капиталистического как экономического начала началом постэкономическим. Следовательно, объективную диалектику перехода от «осевого времени» К. Ясперса к постиндустриальному, информационному обществу сторонникам концепции постиндустриального общества раскрыть все же не удастся. Концепция, как признает В.Л. Иноземцев, сохраняет субъективный характер, характер утопии. Не случайно Е. Масуда называет собственную концепцию «Компьютотопией».

Это возвращает нас к противостоянию капитализма с социализмом, пусть и «новым», с которым вступает в острую полемику концепция информационного общества как общества уже «посткапиталистического», в котором якобы перестает действовать противостояние капитализма и социализма. Хотя можно допустить, что прежде, чем реализуется «посткапиталистическое общество» с диктатом науки и техники и соответствующих им субъектов, на чем настаивает В.Л. Иноземцев, должна реализовать себя диктатура пролетариата, в противном случае сохранит себя диктатура буржуазии, препятствующая научно-техническому прогрессу, таковой будет стоять на пути рациональному использованию достижений науки и техники, если его цели будут препятствовать нерациональному извлечению максимальной прибыли, с чем соглашался К. Маркс, говоря о том, что нет

таких преступлений, на которые не решится владелец частной собственности при 300 % прибыли.

В русле концепций информационного общества и общества знаний можно рассмотреть «Концепцию долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации до 2020 года». Она имеет все основания быть прочитанной как документ «посткапиталистической» направленности. Ее авторы исходят из того, что капитализм в стране в основном построен и настало время для «инновационного социально ориентированного типа экономического развития». Это предполагает превращение инноваций в ведущий фактор экономического роста, повышение производительности труда, резкое увеличение числа предприятий, осуществляющих технологические инновации, и доли инновационной продукции в объеме выпуска, опережающее развитие человеческого потенциала. Будущее России разработчики стратегии связывают не только с добычей полезных ископаемых, но и с созданием конкурентоспособной экономики знаний и высоких технологий. Определение «экономики знаний и высоких технологий» дается перечислением составляющих ее сфер деятельности и секторов хозяйства. К таковым в документе отнесены: «сферы профессионального образования, высокотехнологичной медицинской помощи, науки и опытно-конструкторских разработок, связи и телекоммуникаций, наукоемкие подотрасли химии и машиностроения».

Исследования по экономике знаний ведутся сегодня во многих странах, в том числе и в России. «Концепция долгосрочного социально-экономического развития Российской Федерации до 2020 года» утверждена распоряжением Правительства Российской Федерации от 17 ноября 2008 г. № 1662-р [7].

Анализ знания как экономической категории также порождает специфические сложности. Измерение затрат на производство знаний и доходов от «проданных знаний» необходимо, однако этого явно недостаточно для понимания экономических аспектов бытия знания. Экономика знаний как новое направление в экономической науке интересуется также данными, традиционно относящимися к науковедению – например, количественными характеристиками различных категорий научных публикаций. Практическая направленность подобного рода исследований состоит, в конечном счете, в том, чтобы содействовать созданию благоприятных условий для развития экономики знаний как хозяйственного уклада. При этом речь может идти как о наукоемких и высокотехнологичных отраслях, так и об эффективном использовании знаний во всех отраслях экономики.

Сегодня существуют различные системы показателей, характеризующих развитие экономики знаний. Так, индекс Всемирного банка определяется на основе показателей, относящихся к институциональному режиму, стимулирующему эффективное использование ресурсов и создание новой продукции, к уровню образования населения и возможностям переподготовки, к системе инноваций и технологической адаптации, а также к развитию информационно-коммуникационной инфраструктуры. Примечательно, что в

2008 году 1-е место по совокупности этих показателей заняла Дания. У США – 9-е место, у Японии – 19-е, у Российской Федерации – 61-е. Впереди РФ оказались бывшие советские республики Прибалтики, Украина, Армения.

Впечатляющие размеры доходов от реализации интеллектуальных продуктов (при небольших или относительно небольших затратах материальных и финансовых ресурсов на производство таких продуктов), как и многократное превышение бухгалтерской стоимости высокотехнологичного бизнеса его рыночной стоимостью, радикально меняют экономическую картину мира, и такие изменения характеризуются сегодня как порождаемые знанием. Широко известный пример – фирма «Microsoft», рыночная стоимость которой в 2003 году оценивалась в 350–400 млрд долл., стоимость по прибыли составляла 50–70 млрд, а бухгалтерская стоимость всего 5–10 млрд.

Экономику знаний в этом смысле называют также знаниеемкой экономикой и экономикой, основанной на знаниях [1]. Фирма «Nimtanda», купившая права на распространение электронной игры «Тетрис», получила более 1 млрд долл. Вычислительный центр, продавший права этой фирме, – 4 млн долл., а программист вычислительного центра Пажитнов, придумавший эту игру, – 15 тыс. долл. Данные подобного рода используются для измерения рыночной стоимости знания или того, что, как показано выше, *условно называют знанием*. Подчеркнем, что в подобных контекстах задача выделения собственно знания из многообразия факторов нематериального и нефинансового характера не ставится. Напротив, словом «знание» обозначают все «невидимые» активы. В учебнике «Управление знанием в инновационной экономике» поясняется, что к невидимым активам фирмы относят вложения в человеческий капитал фирмы и в НИОКР, сюда же включают торговую марку, интеллектуальную собственность, квалификацию менеджеров и персонала, отношения с потребителями и поставщиками, внутрифирменную культуру (этика и социальная ответственность – компоненты такой культуры). Все это называют также интеллектуальными активами или «знаниями», а управление такими активами – «управлением знанием».

Очевидно, что смысл слова «знание» как термина профессиональной лексики менеджмента знаний существенно отличается не только от философских трактовок знания в концепции постнеклассической рациональности, но и от того, что понимают под знанием в повседневной жизни. В обычном мире не называют знанием ни торговую марку, ни отношения между людьми и организациями.

Мы не даем рекомендации по изменению профессиональной лексики менеджмента знаний или экономики знаний. Подобные рекомендации были бы не только заведомо безнадёжны, но и не имели бы достаточных оснований. В конце концов, творец языка – та часть народа, которая трудится в упомянутых областях. Выражение «измерение знаний» удобней в использовании и звучит привлекательней, чем длинное «измерение рыночной стоимости нематериальных активов». Если бы мы с вами, читатель, занимались такого рода деятельностью, то, наверное, с удовольствием говорили бы, что измеряем

знания и управляем знаниями. И гордились бы тем, что наша работа содействует развитию инновационной активности и эффективному использованию интеллектуального потенциала [7, с. 450].

Недоразумения возникают тогда, когда за пределами экономических контекстов ценность знания понимают как его рыночную стоимость или полагают, что можно измерить в денежных единицах знание как таковое. Кстати, защита диссертаций по экономическим наукам не требует измерения в денежных единицах объемов нового знания, созданного соискателями.

Представляется, что благоприятную почву для фундаментализма такого рода создает распространение рыночных (капиталистических, или «экономических» – *М.П.*) принципов на все сферы деятельности и виды человеческих отношений не в духе экономики, но в духе экономизма. Такое, то есть коммерциализованное мировоззрение отказывается видеть мир без «финансово-экономических очков», а оценка рыночной стоимости становится главной оценкой всего, что создано человеком. В таком случае суждения о художественных достоинствах литературного произведения или кинофильма выглядят легковесными и субъективными на фоне весомых и объективных показателей продаж, гонораров, кассовых сборов. Тиражи научных монографий кажутся убогими в сравнении с тиражами бульварных изданий, доход от продажи первых (если он вообще есть) неизмеримо меньше дохода от продажи последних – значит, монографии создают те, кто недостаточно талантлив, чтобы производить бульварную литературу.

Так говорят сегодня – пока не все, но подобные заявления, в духе феномена экономизма, уже не выглядят удивительными в обществе, где доминирует феномен экономизма. А завтра скажут, что и знаний в книге по физике меньше, чем в детективе, – ведь знания измеряются деньгами. И будет ли публика слушать ученых экономистов, пытающихся разъяснить, что результат физических или математических исследований – особый вид знания и для его измерения нужны другие методы?

Выражения «общество знаний» и «общество знания», вошедшие в моду относительно недавно, все чаще используются социологами, экономистами, теоретиками менеджмента для осмысления процессов, происходящих в хозяйственной и политической жизни, в информационной сфере, в структурах образования и науки, в отношениях внутри организаций и между организациями. В опубликованном ЮНЕСКО докладе с показательным заглавием «К обществам знания» утверждается: «Сегодня общепризнано, что знание превратилось в предмет колоссальных экономических, политических и культурных интересов настолько, что может служить для определения качественного состояния общества, контуры которого лишь начинают перед нами вырисовываться». Общество знаний приобретает черты нового социального идеала, определяющего направленность стратегий и программ региональных, национальных и международных структур.

Вновь укажу, что авторы социально-философских работ, затрагивая тему общества знания, опираются на идеи, сформулированные представителями

дисциплин, изучающих новые процессы в сферах управления и рынка, не обращая внимания на трактовки знания в сфере философии. Тем самым концепция информационного общества не направляется по пути постэкономического развития, оставаясь в плену экономического способа производства, хотя в сфере услуг. При этом достаточно отчетливо просматриваются и основные точки притяжения исследовательского интереса, и общее содержание в разных характеристиках становящегося уклада, и повторяющиеся приемы соотнесения настоящего с прошлым и будущим, позволяющие делать прогнозы и создавать планы. Логика идей, выдвигаемых в русле данного направления, во многом определяется логикой изменения социально-экономических структур, стремительного развития технологий, проявления новых тенденций в культуре. Изменения, о которых идет речь, затрагивают сущностные интересы людей, социальных групп, стран и народов, побуждают переосмысливать собственную роль в меняющемся мире, заново определять перспективы реализации имеющихся возможностей, способностей и талантов, распознавать опасности и находить способы их преодоления.

Анализ концепций информационно общества, как и общества знания, нуждается в выяснении причин их появления. Представляется, что ими является процесс перехода общества от капитализма к социализму и коммунизму, который является общим содержанием современного мира социальной материи.

Литература:

1. http://siteresources.worldbank.org/INTUNIKAM/Resources/KEI2008Highlights_final12052008.pdf. 17
2. Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В. Л. Иноземцева. М.: Academia. 1999. С. 71. (Перевод выполнен по изданию: Drucker P. F. Post-Capitalist Society. N. Y.: Harper-Collins Publishers, 1995.)
3. Иноземцев В.Л. Перспективы постиндустриальной теории в меняющемся мире // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология. – М.: Academia, 1990. С.
4. К обществам знания: Всемирный доклад ЮНЕСКО. Париж: Изд-во ЮНЕСКО, 2005. С. 7.
5. Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М.: Гос. Ун-т ВШЭ, 2000. С. 17.
6. Кастельс М. Информационная эпоха: Экономика, общество и культура. М.: Гос. Ун-т ВШЭ, 2000. С. 39.
7. Кастельс М. Становление общества сетевых структур // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология. – М.: Academia, 1990. С. 23-24.
8. Макаров В. Л. Экономика знаний: уроки для России // Вестник Российской академии наук. Т. 73. № 5 (2003).
9. Новая постиндустриальная волна на Западе: антология. – М.: Academia, 1990. С. 102.

10. Управление знанием в инновационной экономике: Учебник. М.: Экономика, 2009.
11. Уэбстер Фрэнк. Теория информационного общества. М.: Аспект Пресс, 2004. С. 159.
12. Э. Гидденс Э. Последствия постмодернити // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология. – М.: Academia, 1990. С. 98.

Глава 8. МОДУСЫ И МОДАЛЬНОСТИ

Посредством термина «модус» в философии издавна принято обозначать свойство предмета, присущее ему только в некоторых состояниях, в отличие от атрибута как неотъемлемого свойства предмета; в логике под модусом подразумевается в виду разновидность силлогизмов, определяемая формой и взаимозависимостью посылок и силлогистических умозаключений. В философской онтологии оба понятия имеют значение с точки зрения концепции взаимоотношения категорий «вещь», «свойство» и «отношение». Модальность (позднелатинское *modalis* от лат. *modus* – *мера, способ, образ, вид*) онтологически обозначает способ существования какого-либо объекта или протекания какого-либо явления, процесса; гносеологически или логически – обусловленный обстоятельствами способ понимания *суждения* об объекте, явлении или событии.

В данной главе используется подход к восходящей к И. Канту трактовке модальности, далее он развивается на основе учета критики его концепции Гегелем, а также на основе современной концепции классической, неклассической и постнеклассической науки.

Категориями модальности принято считать «возможность», «действительность», «необходимость», соответственно которым существует модальность проблематического, ассерторического или аподиктического суждений [10, с. 273]. Говоря о таких суждениях в «Критике чистого разума», И. Кант отмечает, что они не добавляют чего-либо (нового – *М.П.*) к его содержанию, а лишь выражают тот способ, каким нечто утверждается или отрицается, в отличие от трех других видов «Таблицы категорий»: количества, качества и отношения. «Модальность суждений есть совершенно особая функция их; отличительное свойство ее состоит в том, что она ничего не добавляет к содержанию суждения (так как, кроме количества, качества и отношения, нет ничего, что составило бы содержание суждения), а касается только связки по отношению к мышлению вообще. *Проблематическими* называются суждения, в которых утверждение или отрицание принимается только как *возможное* (по усмотрению). *Ассерторическими* называются суждения, в которых утверждение или отрицание рассматриваются как *действительное* (истинное), а *аподиктическими* – те, в которых оно рассматривается как *необходимое*»; как если бы мышление в первом случае было функцией *рассудка*, во втором – функцией *способности суждения*, а в третьем – функцией *разума*» [6, с. 83]. Эти три функции модальности И. Кант признает также «тремя моментами мышления вообще» [6, с. 84]. Сегодня подобными моментами «мышления вообще» логично считать проблему, гипотезу и теорию, вместе выражающие цикл познания.

Как известно, И. Кант отказался от *онтологического* обоснования теории познания, которое просуществовало до XVIII века. Он рассматривает познание как активную деятельность субъекта, протекающую по своим собственным

законам. Отныне не характер и структура познаваемой субстанциальной реальности, а специфика деятельности познающего субъекта выступает как главный фактор, определяющий способ познания и самый его предмет. И. Кант отказывается от *теории соответствия* и содержательно-онтологического понимания анализа, и синтеза в пользу чисто формального их понимания.

Этот отказ Г.Д. Левин трактует как переход И. Канта от исследования *познания* к исследованию *обучения*, которому присущ *конструктивизм*, характерный, например, для «подготовки учителя к уроку», когда разум учителя, действительно, в познаваемой вещи видит только то, что сам создает по собственному плану, чтобы преподать это ученикам [11, с. 124]. «Примем, что учитель помнит ту информацию, которую он хочет сообщить ученикам. Но она в его сознании, если воспользоваться компьютерной терминологией, заархивирована: я *помню* доказательства теоремы Пифагора, но чтобы воспроизвести его ученикам, мне нужно *вспомнить*, разархивировать... В ходе такого разархивирования я (учитель – М.П.) не узнаю ничего нового» [11, с. 124]. Вот почему знание, как говорит Кант, «ничуть не увеличивается по содержанию. Оно остается таким же, изменяется только его форма, поскольку я (учитель и ученик – М.П.) лишь научаюсь лучше различать или яснее распознавать то, что в данном понятии (знании – М.П.) уже содержалось» [7, с. 371].

Можно лишь отчасти согласиться с Г.Д. Левиным: концепция И. Канта не подразумевает полный отказ от исследования познания в пользу обучения. Однако концепция И. Канта располагается «между» материализмом и идеализмом; но это «обстоятельство» Г.Д. Левин старательно обходит. Невозможно игнорировать заявление И. Канта, что «*в одном лишь понятии* вещи нельзя найти признак ее существования». Поясняя, напомним позицию материалиста Л. Фейербаха и его критику Гегеля как идеалиста, который начал «с понятия бытия, или с абстрактного бытия», тогда как нужно начинать «с самого бытия», а не «откладывать в сторону основы и естественные причины»; в этом Л. Фейербах увидел некую «спекуляцию» («К критике гегелевской философии»). По Л. Фейербаху, «философия – наука о действительности в ее истине и всеобщности, но компендиум действительности есть природа в широком смысле слова. Наиболее глубокие секреты скрыты в самых простых, естественных вещах, пренебрегаемых спекулятивной фантазией. Единственный путь спасения – возвращение к природе... Идеализм надлежит отвергнуть, ибо он упразднил конкретного человека. Теизм неприемлем, ибо не бог творит человека, а человек создает бога» [23, с. 114].

И, согласно И. Канту, «по одним лишь категориям мы не в состоянии усмотреть возможность какой-нибудь вещи, а всегда должны пользоваться созерцанием, чтобы по нему выяснить *объективную реальность* (выделено мной – М.П.) чистого рассудочного понятия» [6, с. 174, 182]. Характерно, что при этом И. Кант выступает с позиций «*опровержения* идеализма». Но *не вообще*, а только *проблематического* идеализма Р. Декарта и *догматического* идеализма Дж. Беркли. Сам И. Кант предлагает новый его вариант –

трансцендентальный идеализм. По мнению И. Канта, догматический идеализм Беркли подразумевает, что «пространство вместе со всеми вещами, которым оно присуще как неотъемлемое условие, само по себе невозможно, и потому объявляет вещи в пространстве лишь плодом воображения», что «неизбежно, если рассматривать пространство как свойство, присущее вещам самим по себе; в таком случае оно вместе со всем, чему оно служит условием, есть нелепость». Проблематический же идеалист Р. Декарт считает «нас неспособными доказать непосредственным опытом существование [чего-либо], кроме нашего собственного существования». Такой идеализм И. Кант признает «разумным и сообразным основательному философскому способу мышления», ибо подобное мировоззрение «не допускает никакого окончательного решения до того, как будет найдено достаточное доказательство». Сам же И. Кант утверждает, что «требуемое доказательство должно установить, что у нас относительно внешних вещей есть также *опыт*, а не одно только *воображение*», но «этой цели можно достигнуть не иначе, как доказав, что даже наш *внутренний*, несомненный для Декарта опыт возможен только при допущении *внешнего опыта*» [6, с. 175].

Таким образом, трансцендентальный идеализм есть такой, «который считает, что предметы внешнего созерцания действительны, так как они созерцаются в пространстве, и что все изменения во времени действительны, так как их представляет внутреннее чувство», правда, «само это пространство и время, а вместе с ними и все явления суть сами по себе не *вещи*, а только представления и не могут существовать вне нашей души» [6, с. 306]. Все же «внутреннее и чувственное созерцание нашей души (как предмета сознания) ... также не есть Я в собственном смысле слова, как оно существует само по себе, или трансцендентальный субъект, а есть лишь явление, данное чувственности» «неизвестной нам сущности» [6, с. 306], т.е. вещи в себе. Вот почему свой идеализм он называет *формальным*, отличая его от *обыкновенного* идеализма, который сомневается в существовании самих внешних вещей или их отрицает [6, с. 306].

При этом И. Кант различает два слоя в субъекте – эмпирический и трансцендентальный, к которому относит всеобщие определения как принадлежащие трансцендентальному субъекту, или «человеку как таковому». Если Ф. Бэкон и Р. Декарт рассматривали субъективное начало как помеху, искажающую и затемняющую истинное положение вещей, то И. Кант выделяет субъективные и объективные моменты познания. Объективность знания обусловлена, по И. Канту, именно структурой трансцендентального субъекта, своего рода надындивидуальной *матрицей* в познающем человеке. Такая позиция обуславливает переход к *теории субъекта* от *метафизики субстанции* [6, с. 176-177], которая демонстрировала наличие не только неотъемлемых свойств предметов, но и модусов, свойств предметов, присущих им лишь в некоторых состояниях.

Реагируя на позицию И. Канта, Гегель разворачивает картину *перехода* от субстанции к субъекту, дает общее определение *бытия* путем его «деления», а

также отделения от *сущности*, в которой на место кантова гнезда категорий «отношения» он ставит «качественно определенное количество», т.е. «меру» [3, с. 137]. Этим Гегель *возвращает* модальность к модусности: определения бытия должны еще возникнуть из *движения самого бытия*, дать себе через это движение дефиницию и обоснование... в логике понятий (не будем забывать про идеализм Гегеля – *М.П.*). При этом Гегель утверждает, что в логике понятий основными являются не категории количества, как у И. Канта, но качества, т.е. качественное бытие. Кант, отмечает Гегель, принял исходность категорий количества «без всякого обоснования» [3, с. 137]. Гегель подчеркивает, что мера есть отношение, но не отношение вообще, а *определенное* отношение количества и качества друг к другу. Категории же, которые И. Кант объединяет под названием «отношение», должны занять в системе философского знания «совсем другое место». Ведь «меру», по Гегелю, «можно, если угодно, рассматривать и как некоторую модальность». И. Кант же полагает: «модальность уже не есть определение *содержания*, а касается лишь отношения содержания к мышлению, к субъективному», поэтому «это – совершенно чужеродное, сюда не принадлежащее отношение» [3, с. 137-138].

На это обращает внимание Г.Д. Левин, указывая на различие между *теорией соответствия и кантианством* при интерпретации аналитических и синтетических истин: согласно теории соответствия, анализ и синтез могут быть содержательными и формальными, ибо «мысленное разложение исследуемого предмета, например атома, на компоненты» является «содержательным анализом», чему соответствует «аналитическое суждение, описывающее результаты такого разложения»; соответственно, «*осуществленное впервые* мысленное объединение компонентов, открытых анализом, в целостный образ предмета называют содержательным синтезом»; поэтому «говорить, оставаясь на позициях теории соответствия, что содержательный анализ лишь проясняет наши знания, а содержательный синтез – расширяет их, значит не понимать, о чем идет речь. Но для большинства человечества основной способ получения аналитических и синтетических суждений – не исследование, а *обучение*» с формальным анализом, который лишь проясняет уже имеющиеся знания, но не расширяет их содержательно [11, с. 123-125]. С позиций теории соответствия, которую отстаивает Г.Д. Левин, анализ и синтез «по своему гносеологическому механизму <...> не различаются» [11, с. 125], у И. Канта же дается «определение аналитических суждений как проясняющих, а синтетических – как расширяющих наше знание» [11, с. 127]. Причиной тому является «коперниканский переворот в философии», а проще – его конструктивизм» [11, с. 125], в рамках которого «первичен не анализ, как в теории соответствия, а синтез», ибо «кантовский субъект ничего нового не способен открыть *анализом* им же созданных предметов» [11, с. 128]. Ведь «в познаваемой вещи разум видит только то, что сам создает по собственному плану» [6, с. 83].

В разделе о мере Гегель вновь возвращается к модальности И. Канта, у которого «эта категория имеет то значение, что она есть соотношение

предмета с мышлением». Гегель подчеркивает, что «согласно смыслу учения трансцендентального идеализма, мышление вообще есть в своей сути нечто *внешнее* (выделено мной – М.П.) для вещи-в-себе» (*В скобках отмечу, что с точки зрения материализма это не так, ибо, прежде чем возникло человеческое познание, бытие в своем изменении породило самого субъекта вместе с его мышлением, чему предшествовала целая череда более просто устроенных существ с соответствующими формами отражения действительности – М.П.*), а потому «категориям модальности» «недостает объективности», ибо «последние, по выражению И. Канта, несколько не умножают понятия как определения объекта, а лишь выражают отношение к способности суждения», что «категории, которые И. Кант объединяет под названием модальности – возможность, действительность и необходимость», – нужно интерпретировать иначе, рассматривать в иных связях, ибо И. Кант не смог «найти третьей [категории] к качеству и количеству».

Гегель, обращаясь к философии Б. Спинозы, пишет, что у него «модус также есть третье, *следующее за субстанцией и атрибутом*», но Спиноза «его объявляет *состояниями* субстанции или тем, что находится в ином, через которое оно и постигается», что у Спинозы «атрибут есть вся субстанция, но субстанция, постигаемая рассудком, который сам есть ограничение или модус». «Модус же, т.е. несубстанциональное вообще, которое постигаемо лишь из некоторого иного, составляет, таким образом, другую крайность к субстанции, третье вообще»; «в спинозизме именно модус, как таковой, есть неистинное, и лишь субстанция есть истинное, все должно быть сведено к ней, и это сведение оказывается погружением всего содержания в пустоту, в лишь формальное, бессодержательное единство». Тем самым Гегель фиксирует наличие разрыва *между* модальностью и субстанциональностью, *отчужденность* модальности от субстанции и от субстанциональности, видит в этом основную слабость, подлежащую преодолению.

Сам Гегель модальностью называет «сферу возникновения и прехождения», в которую ввергнут человек [3, с. 419-420, 467]. Это предполагает не только бытие, но и его изменение, в котором и находится сфера существования человека как *исторического* существа; вне такого контекста он не может быть понят. Переосмысливая аристотелевское понимание метафизики, Гегель учитывает сущности разных порядков, и выделяет иерархию бытийных характеристик: помимо известной субстанциональной характеристики бытия и признаваемой им противоположности материализма и идеализма, Гегель вводит определение бытия через противоположение диалектики и метафизики как относительно самостоятельный атрибутивный уровень философской онтологии; бытие на уровне человеческой деятельности он представляет как философию истории. Особое внимание Гегель обращает на модус, который «имеет значение *меры*», «в-себе-сущей определенности», «*конкретной истины бытия*». «Народы поэтому почитали в мере, – пишет Гегель, – нечто неприкосновенное, святое», видели в ней Абсолютное как меру всех вещей, которая есть бытие в его

конкретном изменении. «В мере уже заключена идея *сущности*, а именно быть тождественным с самим собой в непосредственности [своей] определенности (das Destimmtseiness)».

А в «*реализации меры*» Гегель видит «*смысл развития*» [3, с. 421-422]. Гегель пишет о трудности его постижения, которая *оборачивается* «погружением в бессознательность»: «единство с Брамой, уничтожение; то же самое представляет собой буддийская нирвана, ниббана и т.п.» [11, с. 420]. Вместо такого погружения в бессознательность, преодолевая его, Гегель вполне *рациональным образом* раскрывает диалектику количественных и качественных изменений как узловую линию меры [11, с. 462-470].

В свете этих изменений понятно то, почему В.Н. Сагатовский, например, характеризует модальность уже как «категориальный способ существования *любого* (выделено мной – М.П.) сущего в онтологии. Поскольку в категориях отражаются всеобщие атрибуты, любое сущее в разных коррелятах может выступать как материальное, идеальное, вещь, свойство, отношение, количество, качество, причина и т.д.» [26, с. 74-75]. Это возвращает модальность уже к модусности в связке с атрибутивностью, как и в сферу отношения всякого сущего и бытия в целом.

Напомню еще один сюжет трактовки модальности И. Кантом. С его именем принято связывать переход от классической науки к неклассической, напомним, что в современной науке свершился дальнейший переход – к постнеклассической науке. И. Кант утверждает, что в познаваемой вещи разум видит только то, что сам создает по собственному плану. Можно сказать, что И. Кант, стремясь преодолеть идеал классической науки, берет то, что ныне называется неклассикой и постнеклассикой «синкретично». Эту синкретичность впоследствии преодолевает наука и ее теория.

Согласно идеалу классической науки, знание, как субъективный образ объективного мира, включает только характеристики объекта, а «ссылки на ценностно-целевые структуры познания, на особенности средств и операций деятельности, согласно классическим нормам, не должны фигурировать в процедурах описания и объяснения. Отклонение от этих норм воспринималось как отказ от идеала объективности знания» [28, с. 264]. Неклассичность в своем *преодолении* классического идеала знания ограничена, например, учетом исключительно познавательной деятельности, ее средств и операций, обеспечивающих или, наоборот, не обеспечивающих воспроизведение объективных характеристик предмета, познаваемого человеком. Поэтому если ограничиваться простым противопоставлением обоих идеалов, классического и неклассического, трудно отдать предпочтение идеалу неклассической науки, ибо мы остались бы без собственно объективного содержания знания. Неклассичность ущербна, реально существуя исключительно в отношении к классической рациональности. Классичность и неклассичность дополняют друг друга. Неклассичность есть условие добывания знания, обладающего объективным содержанием, а переход к ней в науке повлек отказ от *прямолинейного онтологизма*, уяснение относительной истинности теорий и

картины мира, выработанной на том или ином этапе развития науки, признание альтернативных теоретических описаний одной и той же реальности, в каждом из которых содержится момент объективно-истинного знания. Как известно, требование четко фиксировать особенности средств наблюдения, взаимодействующих с объектом, было понято как условие объективности объяснения и описания в квантово-релятивистской физике.

Общим для классики и неклассики является то, что ни классическая, ни неклассическая рациональность не выводят нас в область человеческой деятельности, имеющей особую цель – переделку действительности, что отличает их от постнеклассической науки, изучающей сверхсложные системы, включающие человека как целеполагающее начало. Только здесь можно вести речь о *предумышленном* изменении онтологии объекта человеком, о замене «созерцающего сознания», ибо «само человеческое действие не является чем-то внешним», а «включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний» [28, с. 283].

В переходе к постнеклассике ученые все чаще обоснованно дают обобщающую характеристику планеты Земля, которая в XX веке превратилась в «человекообразную систему». Внешний наблюдатель, обладая он соответствующими средствами, заметил бы наличие и «развитой жизни», и «проблески разумности», впрочем, и «неразумности тоже» в чертах возрастающей «до непомерности» «человечинки» [15, с. 19]. Можно утверждать, что постнеклассическая эпоха демонстрирует черты сходства и различия с представлениями В.И. Вернадского об эпохе ноосферы как исключительной разумности (впрочем, ученый фиксировал и контраст своей ноосферы с фашистской политикой). Однако человекообразной является не только планета Земля, но и другие системы, в которые входит человек в качестве действующего субъекта, предопределяющего формы их существования. Можно утверждать, например, что человекообразной является мифическая реальность, запечатленная устным народным творчеством.

Далее, нужно отметить, что человекообразные системы «проблемны», так как человек в общем случае не есть ученый. В ходе производимых им изменений действительности человек может опираться не только на истинные или ложные знания, которые все еще остаются субъективным образом объективного мира, но и на представления, выходящие за границы истины, лжи, например, он может руководствоваться религиозными верованиями. В общем случае человекообразные системы выдвигают цели, вырабатывают стратегии их достижения, опираясь на *разные* мировоззренческие представления и проистекающие из них средства и методы. Через деятельность верующего, например, представление о сверхъестественном становится реальным участником вполне земных процессов. Атеисты, отрицая существование бога, признавая *лишь* веру в него, должны учитывать, что верующий поступает так, *как если бы* бог существовал – вне зависимости от того, существует он или нет. Так, в древности Молох, Аполлон Дельфийский, другие древнегреческие боги обладали действительной силой в жизни греков,

поскольку те *верили* в них и действовали в соответствии с этими мифами. То же следует сказать о современных представителях конфессий с их религиозными представлениями. Вера подобно чипу встраивается в сознание и мышление человека и управляет им [20; 22]; если бы «чип» религии встраивался прямо в мозг и нервную систему, то религию можно было бы заподозрить и у животных. *Всякое* человеческое представление, если оно *действительно*, принадлежит не только человеческой голове субъекта, но *в(ы)ходит* в объективное существование, становясь *достоянием* человекоразмерной системы. Такая неоднозначность детерминирует неопределенность в характере существования человекоразмерных систем, возможность существенно различных последствий в зависимости от указанной модальности.

«Проблемность» человекоразмерных систем имеет и другую модальность, иное измерение: с одной стороны, процессы в них можно рассматривать как сконструированные человеческой деятельностью, с другой стороны, «можно рассматривать эти же процессы как естественные, как выражающие сущностные особенности развивающегося объекта», «как выражение ее природы» [28, с. 283]. В силу отмеченной полярности человеческой деятельности и возможных катастрофических последствий, с системами такой модальности нельзя экспериментировать *произвольно*. Это обстоятельство объясняет, почему поиск истины связан с определением стратегии и возможных направлений развития-преобразования такого человекоразмерного объекта, сопрягаясь с реализацией или воспрепятствованием реализации «гуманистических ценностей». В процессе их исследования и практического освоения особую роль начинают играть, как отмечал Н.Н. Моисеев и позже – В.С. Степин, знание запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия. Тем самым этика становится внутренним *достоянием* таких систем, стимулирует поиск истины; отступление от гуманистической ориентации, напротив, уводит от поиска истины [21].

Становление постнеклассической науки ограничивает поле действия классического и неклассического типов рационалистической модальности, но не приводит к их уничтожению. При решении ряда исследовательских задач модальность постнеклассики может быть избыточной, тогда исследователь ориентируется на традиционные классические и неклассические образцы, для которых остается место в некоторых познавательных ситуациях. Но, как отмечается в литературе, статус определяющих облик науки доминирующих образцов они утрачивают. При этом определение культуры конкретизируется: она характеризуется в виде сложно организованной системы надбиологических программ деятельности, поведения и общения людей, что представлено многообразием знаний, предписаний, норм, мировоззренческих установок, образцов поведения и деятельности, ценностей накопленного и постоянно обновляющегося социально-исторического опыта. Понятно, что, помимо ценностей, возникает и нечто альтернативное им, как и подлинной культуре. Культура выступает условием поиска объективно истинного знания, ибо

объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекообразным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений. Это обуславливает необходимость *обобщения* идеала исследования, объединения «ценностно-нейтральной» объективности и включения возникающих ценностей человека, являющегося внутренне детерминирующим фактором дальнейшего развития бытия, порождаемого этим миром. Требуется *обобщенное* понимание науки, отказ от бытующего противопоставления друг другу классической, неклассической и постнеклассической науки, учет их диалектического единства в процессе восхождения науки от классической к неклассической и, далее, к постнеклассической, невозможно игнорировать объединение объективности и человекообразности (*без утраты* объективности).

В культуре мы имеем дело с тотальным опытом освоения человеком мироздания и адаптации к нему, с совокупностью всех способов и результатов взаимодействия человека с окружающей действительностью. Однако такая характеристика нуждается в коррекции. Чтобы исключить из культуры, например, фашизм, нужно ввести противопоставление культуры и антикультуры. Культура обеспечивает не просто выживание, но восходящее развитие. Критерий разграничения культуры и антикультуры уходит своими корнями в противоречивость бытия, в полярность восхождения и нисхождения, прогресса и регресса, деградации как их онтологического основания. Культура является наследником прогресса, восхождения бытия, она пролонгирует его существование в мире, в котором возникает и эволюционирует. Это учитывается современными рефлексиями об истине при анализе культурной детерминации научной деятельности, которую должно рассматривать не только в социальном контексте, поскольку многое может быть объяснено приоритетами, уводящими в деградиционные процессы, отступлениями от восхождения и прогресса в нисхождение. Эта идея сегодня стала неотъемлемым содержанием представлений о постнеклассической эпохе и науке. Направленность на поиск истины и рост истинного знания реализует себя именно в синтезе с поиском «гуманистических идеалов» и путей их претворения в жизнь [9, с. 43-46].

Полярным к такому культурному восхождению разума к истине является *размывание* понятий, разрушение модальности логического мышления, дерационализация сознания и соответствующее им гипостазирование. В философии *гипостазирование* (греч. hypostasis – сущность, субстанция) характеризуется как присущее идеализму приписывание абстрактным понятиям самостоятельного существования. В обыденном сознании под гипостазированием понимают возведение в ранг самостоятельно существующего объекта (субстанции) того, что в действительности является лишь свойством, отношением чего-либо. В мифах, сказках гипостазирование являет *игровой* характер (так, улыбка чеширского кота *остаётся* и при его исчезновении) [30]. Исследователи «серьезной» рациональности в гипостазировании увидели деформацию мышления, сбой его, «порчу

сознания», создающего идола (Ф. Бэкон), образы ложных сущностей. В современной эпистемологии гипостазирование связывают с многослойностью научного познания, «оправдывая» его правомерность в границах вышеотмеченного «конструирования», характерного для человекообразных систем постнеклассической науки.

Как пишет Л.А. Микешина, «гипостазированные сущности в сфере культуры и социума могут быть оправданы, если, реифицируясь через институции, коммуникации и деятельность людей, они обретают объективное существование по принятым в обществе правилам» [14, с. 45]. Следует добавить, что гипостазирование располагается в модальности указанной проблемности человекообразных систем, уходя своими онтологическими основаниями в противоположность прогресса и регресса. Оно может быть оправдано поиском гуманистических ценностей и их реализацией. При этом трудно избежать расхождений в мировоззренческих взглядах, споров на этой основе. Так, Л.А. Микешина поддерживает концепцию природы и форм гипостазирования П. Бурдьё, увидевшего главную ошибку теоретизирования (читай: гипостазирования) К. Маркса «в рассмотрении классов на бумаге как реальных классов, в выведении из объективной однородности условий... идентичности позиций в социальном пространстве, их существования в качестве единой группы, единого класса».

Согласно П. Бурдьё, «классы в марксовом смысле таковы, что их нужно строить³⁸ с помощью политической работы, которая может быть тем более успешной, чем более она вооружена в действительности хорошо обоснованной теорией и, следовательно, более способна оказать *эффект теории* – *theoriein*, что по-гречески означает «видеть» – в смысле «*навязать* видение деления» [14, с. 52]. Получается, что классы не возникли «самопроизвольно», что они гипостазированы «на бумаге», и только в дальнейшем «могут быть» созданы, сконструированы в социальной реальности как «эффект теории» и политической работы. Они созданы «социальной деятельностью из гипостазированного теорией феномена» [14, с. 53]. Понятно, что эти представления лежат не в русле материалистической теории соответствия, а в русле конструктивизма. Это ведет к дискуссиям вокруг понятий «нация», «прогресс» и др. В философии постмодернизма конструктивизм подвергает сомнению наиболее значимые категории, выработанные на протяжении всей истории философии.

Л.А. Микешина полагает, что гипостазирование и реификация – эпистемологические операции, *предшествующие* социальной конструктивной деятельности. Напротив, С. Кара-Мурза считает их вторичными, а в «склонности к гипостазированию» он увидел отличительную черту «перестройки» в СССР как реформ, имеющих антигуманистическую направленность: «Когда пробегаешь в уме историю перестройки, поражает эта склонность (не только – *М.П.*) интеллигенции изобретать абстрактные,

³⁸Здесь возникают признаки конструктивизма в духе коперниканского переворота И. Канта.

туманные термины, а затем создавать в воображении образ некоего явления и уже его считать реальностью и даже порой чем-то жизненно важным. Эти размытые образы становятся дороги человеку, их совокупность образует для него целый живой мир, в котором он легко и, главное, бездумно ориентируется. Образы эти не опираются на хорошо разработанные понятия, а обозначаются словом, которое приобретает магическую силу. Будучи на деле бессодержательными, такие слова как будто обладают большой объяснительной способностью» [8, с. 35]. За этим скрывается борьба интересов различных социальных групп, продвижение в жизнь гуманистических идеалов либо противодействие им. Через СМИ на людей обрушивают потоки утверждений, которые только на первый взгляд кажутся бессмысленной и бессистемной чередой несусветных глупостей, а на деле оказываются «системой *технологий*, предназначенных» «для разрушения *культурного ядра общества*» [8, с. 34].

Ситуацию *вырождения* культурного ядра отразил эмигрант Б.М. Парамонов, назвав в книге «Конец стиля» Россию «постмодернистской страной»: эпоху постмодерна обычно характеризуют как время негативной диалектики, когда люди и «удостаиваются» гибели, так как преобладает вырождение, деградация; социальное вытесняется технократическим господством голой технологии, перестающей быть средством, *подчиненным* социальному развитию, реализации гуманистических идеалов. Такое «господство техники и машины открывает новую ступень действительности», «не предусмотренную классификацией наук, действительность, совсем не тождественную с действительностью механической и физико-химической. Эта новая действительность видна лишь из истории, из цивилизации, а не из природы. Эта новая действительность развивается в космическом процессе позже всех ступеней, после сложного социального развития, на вершинах цивилизации, хотя в ней действуют механико-физико-химические силы». Техника «создает действительность, лишенную всякой символики, в ней реальность дана тут, непосредственно», будучи «самым сильным орудием объединения человечества, хотя им могут пользоваться для самых дурных и вульгарных целей» [1, с. 152].

Такому развитию событий сегодня способствует сохранение частной собственности и эксплуатации в обществе, изобретение которых позволило в свое время обществу ускорить процесс своего развития. Общество использовало ресурс такого развития, когда одни люди получили возможность заниматься видами деятельности, без которых было бы невозможным ускоренное развитие общества в целом. Это развитие осуществлялось за счет исключения из него других людей, обладающих аналогичными способностями и вынужденных обслуживать деятельность иных людей и групп. Об этом говорят практически все русские мыслители, положительно оценивая частную собственность, обеспечивавшую возможность реализовать свои способности. Признавал ее положительное значение в истории и марксизм, с точки зрения основных идей которого интересы общественного развития выше интересов

пролетариата, так же как интересы всего рабочего движения в общем выше интересов отдельного слоя рабочих (и отдельных моментов движения).

Однако человеческая история в целом не может развиваться только за счет неравномерного развития людей. Исключение возможности для большинства людей реализовывать свои способности сегодня все более становится причиной торможения темпов развития, ставит на повестку дня вопрос об отказе от такого типа эволюции, требуя использовать ресурс потенциальных способностей все большего количества людей, а в идеале – всех членов общества, стремящихся к более *человечному* объединению свободных индивидуальностей [19, с. 87-91].

Поляризация противоположных тенденций восхождения и нисхождения, поиск гуманистических идеалов и их претворение в жизнь требуют специального рассмотрения *вопроса о границах применимости (действия) истины, заблуждения и лжи как гносеологических и этических категорий*. Социальная несправедливость начинается именно с отрицания объективной реальности вообще и объективной реальности тех или иных явлений и процессов, в частности [18, с. 263-283]. На это обратил внимание уже Аристотель в своем исследовании софистических представлений, оценивая их.

Сегодня наблюдается двоякое отношение к понятиям истины, заблуждения и лжи: от «безразмерного» использования данных категорий до их элиминации. Первое характерно для обыденного сознания с его здравым смыслом, который видит в знании субъективный образ объективного мира. Последнее признается существующим до, вне и независимо от сознания, а образ считается адекватным, соответствующим ему, если он истинен, и неадекватным, если неистинен – в силу лжи или заблуждений. В то же время заблуждающийся искренне уверен, что создаваемый им образ реальности соответствует ей; но и тот, кто лжет, не отрицает этого, а *играет* в признание бытия и в его отражение в представлениях тех, кому он лжет преднамеренно. Стремление элиминировать эти категории присуще философии постмодернизма с ее деконструкцией бытия и элиминацией истины. Устранение *философского* «определения материи», предпринятое в философской литературе в России 90-х годов XX века, несостоятельно, ибо «нельзя игнорировать значение *различения* физического понимания материи как вещества, поля (*то же относится и к другим конкретным наукам – М.П.*) и т.п., и ее философского понимания как объективной реальности и роли такого понимания в защите объективной истины» [25, с. 92].

В различении частнонаучных и всеобщих онтологических категорий важен также принцип относительности конкретных форм движения материи, который позволяет преодолевать физикализм и иные подобные «измы» [27, с. 12-30]. В таком контексте обоснованной представляется идея о необходимости *ограничения* применимости истины и лжи, или заблуждения. Эта идея органически вытекает из анализа симулякров и симулирования [21, с. 111-114], которые, во-первых, действительно выходят за границы применимости категорий истины, заблуждения и лжи, во-вторых, не ликвидируют полностью

познание бытия и не выражают сущность познания. Категории истины, лжи и заблуждения возникли вследствие развития познания и науки как специализированной деятельности. Они формировались как гносеологические категории для оценки знания, поэтому к непознавательным явлениям не применимы. Сказанное фиксируется в современной литературе, но факты такого рода нуждаются в специальном анализе.

Так, согласно гипотезе лингвистической относительности, язык вряд ли является средством выражения мышления человека, познающего объективный мир, ибо, как писал Э. Сепир, «реальный мир» в значительной степени *бессознательно* строится на основе языковых норм данной группы. Мы видим, слышим и воспринимаем так или иначе те или другие явления главным образом потому, что языковые нормы нашего общества предполагают данную форму выражения» [24, с. 73]. Известно, что постмодернизм подменяет реальность текстами, отклоняя претензию на соотнесение текстов с реальностью, подчеркивая их изменчивость, случайность. При существующей возможности бесконечно интерпретировать, трансформировать тексты, неуместными объявляются репрезентация, бытие объективной реальности и ее отражение в знании, следовательно, истина, заблуждение и ложь. Объективная реальность, или вещь в себе, если допустить ее существование, недоступна и не позволяет делать о себе каких-либо утверждений. Будучи знаковой, реальность признается мнимой, кажущейся, вымышленной, а направленность «за пределы» своих вымыслов осуждается как тоталитаризм, стремление к господству, к власти над умами людей. В итоге человек воспринимает себя в открытой вселенной, лишенной основания, в мире виртуальных реальностей, где невозможно определить, какая именно реальность является подлинной.

Согласно А.Н. Павленко, доминирующим ныне стало «не соответствие содержания суждений – реальности, а согласованность множества суждений разных индивидов друг другу», составляющих «сверхиндивид», который «полагает свою собственную ценность как абсолютную». Для «сверхиндивида» существенно не то, «как мир соответствует его представлениям о нем», а то, насколько самосогласованными являются мнения составляющих его «индивидов». Истина, канон европейской культуры, «преодолевается» – *параллельно* процессу «деиндивидуации» [17, с. 194]. А.Н. Павленко формулирует феноменологический закон обратного отношения индивидуации и деиндивидуации в человеке и в исторической реальности, что исключает вероятность того же человека быть одновременно в одном и том же месте и в одном и том же смысле максимально возможным «индивидом» и максимально возможным «сверхиндивидом». Важно, что условием появления и разрастания «Сверхиндивида» ученый признает *технику*, которая способствует сочленению его элементов и групп в одно целое: чем *техничнее* становится человек, тем большую явленность демонстрирует «Сверхиндивид», сущностно заинтересованный в максимальной технизации каждого человека [17, с. 191]. В результате утрачиваются определявшие жизненный путь индивидуального человека традиционные каноны, включая понятие истины. Речь уже не идет о

соответствии содержания суждения индивида тому объекту, о котором он высказывается. По мере становления сверхиндивида доминирующим становится коммуникация как согласованность множества суждений разных индивидов друг другу, составляющих «сверхиндивид», который считает собственную ценность абсолютной для реальности – биологической и исторической.

Важна мысль, что образ сверхиндивида «удивительно напоминает облик протобиблейской церкви, в которой община мыслилась и «домом Божиим» и «телом Божиим». Поскольку весь окружающий мир рассматривался общиной как враждебный и временный, постольку ценность имели отношения внутри и только внутри общины, но никак не отношения вне ее. Все, что вне ее, – суть ничто. Отсюда проистекает почти болезненная любовь к себе подобным и агрессивное безразличие ко всему окружающему». И такая модель понимания мира и отношения с миром возобладала в последние 100-150 лет европейской истории [17, с. 193]. Очевидно, что этот образ является alterego расколов, разломов, антагонизмов в отношениях между людьми, их групп, что обусловило возникновение «партийного» характера частей, пренебрегающих интересами социальной целостности как единством многообразия, в силу стремления выдать свои частные интересы за всеобщие. Таков контекст разрушения истины, как одного из фундаментальных канонов европейской культуры, происходящий «соответственно» процессу дезиндивидуации.

О «сверхиндивиде» пишет также М.Н. Эпштейн, употребляя термин «сверхсубъект»: «Бытие этого Сверхсубъекта делает возможным и наше бытие как субъектов, а не только объектов (каковыми мы являемся в окружающем нас мире – телами среди других тел). Этот Сверхсубъект не может быть просто объектом нашего опыта потому, что он является условием нашей субъективности. Он сам и есть субъективность, которая нас разделяет, замыкает в себе и одновременно открывает навстречу друг другу, делает возможным коммуникацию» [32, с. 84]. Сказанное соответствует рассуждениям А.Н. Павленко, считающего, что «необходимость множества субъектов» для эпистемологии является фиктивной, что можно построить модель с одним познающим «интерсубъектом», репрезентирующим все «коммуникативное сообщество», ибо для сверхиндивида несущественно, что «мыслит отдельный индивид» о том или ином предмете, существенно только то, что мыслит об этом сам Сверхиндивид. В таком понимании познания эпистемологическую ценность приобретают лишь те его характеристики (об этом же пишет в своих работах и Л.А. Микешина – М.П.), которые прежде мыслились вспомогательными: интерсубъективность, коммуникация, полилогичность, металингвистика и т.п. Получается, что «истина» – это характеристика, определявшая горизонт знания отдельного индивида, еще не вступившего в активную фазу дезиндивидуации, что с утверждением «Сверхсубъекта» необходимость в истинности знания отдельных индивидов отпадает. Она элиминируется, как верно указывает А.П. Огурцов [16, с. 75-77], в результате дезиндивидуации познания. О том же свидетельствует Евангелие: «Царство

Божие приходит не в видимом образе. И нельзя сказать: вот оно здесь или вот оно там. Поэтому знайте, что царство Божье внутри нас». Каждый «из нас» несет в себе «царство Божие», Сверхсубъекта, Бога. Это «Кто», Абсолютная личность, или личностный Абсолют, Верховное существо, общение с которым якобы освобождает человека из рабства внешнему миру объектов и от сильных личностей, правителей мира сего, ибо Он правит и этими последними. При такой трактовке в число «опытных» – даже «доопытнейших» – предпосылок познания возводится «субъективность опыта» [32, с. 82]. Значит, релятивизм, агностицизм, скептицизм и т.п.

В качестве репрезентативного факта приведу и признание М.А. Шахова, что «вместо объявления религиозного знания (не только истинным, но даже – М.П.) ложным³⁹, не соответствующим действительности учением о *реальности*, его провозглашают одним из многих, равно имеющих право на существование способов *субъективного восприятия реальности*, в отношении которых не применимы категории истинности-ложности как в отношении художественного творчества. Вместо заблуждающихся богословы становятся интересными людьми с интересными мнениями. Эти мнения, однако, не соотносимы с реальным бытием и в этом смысле (подразумевается, но не высказывается вслух) ничего не говорят о реальности, но только о своих «авторах» [31, с. 73]. Это подтверждает, что гносеологические категории «истина», «заблуждение» и «ложь» применимы при оценке явлений познания, но нельзя превращать их в «безразмерные» либо полностью элиминировать. Их ограниченность предполагалась В.А. Штоффом при сопоставлении гносеологии с онтологией: «Объективность (обращенность к миру) и всеобщность (универсальность) – вот те критерии, которые отличают онтологию, с одной стороны, от гносеологии, а с другой – не дают ей раствориться в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих и локальных состояниях» [2, с. 21]. В связи с этим уместно указать на механицизм как продукт незаконной экстраполяции механики Ньютона за границы ее применимости.

Категории истины, заблуждения и лжи можно распространять на религиозные представления, если видеть в них форму познавательных действий, и нельзя, если видеть в ней «технологическую природу» [22]. В настоящее время она признается все чаще. Так, согласно А.Н. Павленко, именно религия открывала «дорогу для завоевания природы», «подчинению ее себе», а в «библейской мифологии» он находит даже ее «онтологические предпосылки» в виде идей космофобии и внутримирового антропоцентризма [17, с. 115].

Сегодня наблюдается и обратный процесс, когда уже религия *находит свое оправдание* в технологии. Технологическая имитация религии (и идеализма) нарастает. «Если я могу сотворить нечто, – пишет М.Н. Эпштейн, – столь похожее на меня, искусственный разум, искусственную жизнь, это увеличивает вероятность того, что и я сотворен, что естественная жизнь и

³⁹ Имеется в виду все «гнездо» категорий «истина-заблуждение-ложь».

разум – тоже плоды творения» [33, с. 22]. Он выражает уверенность, что чем больше человек будет «богом» виртуальных миров, тем религиознее будет он сам, признавая Бога над собой в обновленных вероисповедных формах, называемых им техно-*теизмом*, что при интенсификации технического прогресса человечеству все труднее будет обходиться без представлений о Боге. М.Н. Эпштейн не признает человека возникшим в результате естественной эволюции мироздания как самодостаточного (субстанционального) процесса. Поэтому позиция науки не признается им «разумной». Разумность симулируется, когда М.Н. Эпштейн утверждает, что человек произошел от «Высшего Разума», своего Создателя, по аналогии с человеком как создателем орудий, в которые он «вкладывает» свой интеллект. При этом возникает лишь *имитация* человеческого разума. Так, виртуальная реальность становится основой переинтерпретации религии, ее *порождающей моделью*, а первичность материи, бытия отрицается, обосновывается их «забвение», а не познание.

Иначе размышлял А.А. Зиновьев, раскрывая суть «забвения». Он противопоставлял виртуальность *сущностному*, называя виртуальными такие действия людей, которые осуществляются с целью произвести заранее планируемое воздействие на сознание и чувства других людей. Так, представители власти страны могут разрушать экономику, сознательно осуществляя действия, создающие у граждан впечатление, будто руководство заботится о подъеме экономики, т.е. совершая эти действия *по принципам создания видимости*, «пускания пыли в глаза», даже «оболванивания людей», а не по законам самой экономики [5, с. 447].

М.Н. Эпштейн же, обращаясь к виртуалистике, стремится показать воздействие современной техники на религию и гуманитарные науки, обосновать «более широкие горизонты» религии и гуманистики. Он признает, что это не строгое доказательство (ибо «строго доказать бытие Бога нельзя»), предпочитая доказательствам «вероятностный аргумент» и ссылается на «пари» Б. Паскаля: если Бога нет, то я, следуя *религиозному* пути, лишаюсь малой части конечных земных благ, если же Бог есть, то я приобретаю бесконечные блага бессмертного рая. *Выгоднее ставить на то, что Бог есть*, повторяет Паскаля М.Н. Эпштейн. Эта «выгода» подменяет «разум и разумность»: *разумна* точка зрения, утверждает М.Н. Эпштейн, что человек происходит от Высшего Разума, а не возник в ходе естественной эволюции в ее самодостаточности. Ясно, что *такая* «возможность» не зависит от «действительности», будучи *потусторонней* к ней. Основанием *подмены* выступает то, что чем более мир оказывается творимым нами, тем более вероятно, что и сами мы сотворены. Оно – главный вывод из техноэволюции. Успехи именно *обожещаемой* техники не опровергают бытие Бога, а доказывают возможность его существования и всемогущества. Итак, с *наступлением* Нового времени религия прокладывала дорогу технике и технологии, в *его конце* обожещаемые техника и технология используются для оправдания религии и ее существования.

М.Н. Эпштейну вторит А.Н. Павленко, вводя различие «бытия и можения», признаваемого им гораздо первичнее и основательнее того, что «есть»; в духе философии Платона он заявляет, что подлинным существованием обладают не изменчивые вещи, а их прообразы – идеи, которые *не мог и не может* порождать человек. Действительное бытие есть лишь *modus*, «частное проявление» *можения* – как чего-то допущенного Идеей как *τέχνη* вещей, которая каждую из них делает тем, что она есть. Как отпадение от этой культурной *нормы* А.Н. Павленко характеризует технику, «источником» которой выступает человеческое сознание. Человеку не под силу «стяжать само *можение*» [17, с. 102-120]. Идеи техники объявляются заранее «прописанными» в высшей реальности можения и только открываются, но не создаются, не изобретаются техником. Он лишь делает *невидимое видимым*. Прообразами технических изделий признаются *идеи Духа в душе*. Колесо, ткацкий станок, ветряная мельница, ротор турбины есть лишь вещественные «облачения» соответствующих идей, которые «приходят в голову человека», не спрашивая его дозволения. Приходят из реальности «логически возможной». Человек не в силах *создать* сами идеи, участвуя в их «фотографическом» проявлении; своей техникой как *особо* организованной деятельностью [17, с. 20-25]. А.Н. Павленко говорит о сверхразумности, «объявленности» Богом техники, ее природы, противопоставляет ее *субъективистическим, иллюзионистическим* сознанию и человеческой технике. Не связанная с верой в Бога техника характеризуется как «эсхатологическая машина» *асимметризации* всего существующего «в будущее», которая приводит к глобальному кризису человека и замене его постчеловеком-*анантропом* [17, с. 8-11, 20-24, 78]. Эта идея сегодня стала почти общепринятой, ведущей к религиозному «возрождению», в которой видят основу решения глобальных проблем современности.

Избегая столь абстрактного рассмотрения, М.Н. Эпштейн указывает на *переход* от материальной техники древности (топор, плуг, молот, серп) к современной *интеллектуальной* технике, к искусственному разуму, компьютеру, информационной сфере всемирной сети, всемирному электронному банку, по образу которых он предлагает имитировать, симулировать Творящий Разум. Это «приближает к нам сверхъестественное», делает последнее «естественным» для нашего, технологического разума, а человека приближает к *всезнанию* Бога. Хотя человек и не может проникнуть в секреты Творца, все же он может «понять, где их искать». Искать их предлагается не в познании бытия и его развития, а в имитации, симулировании мышления. Бросается в глаза аналогия двух отношений: с одной стороны – Бог и Человек, с другой – Человек и IT, робот, как и утверждение о *ненужности* познания, которое обыкновенно *предшествует* преобразованию. Ведь *Сверхиндивид как Всезнающее* в познании не нуждается. В таком случае наука объявляется символом Можения, не обусловленного Бытием и познающим его мышлением, выводится *необходимость* чудес. В духе механицизма, низводящего человека к машине (=орудию, средству), Эпштейн заявляет, что в

древности человек имел дело с «материальной вселенной» (словно человеку древности было присуще механистическое, а не мифологическое мировоззрение – М.П.). В духе неомеханицизма, приравнивающего уже IT к человеку (= субъекту), он утверждает, что переход к интеллектуальной технике делает веру в бессмертие души (=нерушимость информационной матрицы личности) при разрушении тела, как *одного из* ее материальных носителей, «выводом разума из современной физики». Достижения генетики толкуются как свидетельство в пользу библейского «Вначале было Слово». И тут же М.Н. Эпштейн *недоумевает* и *сетует*, что люди как раз по мере активизации процесса научно-технического развития «все меньше» верят в религию, хотя современный человек, по мнению философа, может больше познавать *то же самое, что содержалось в вере*, протирая ее как «тусклое стекло», ведущее за пределы Бытия, делая «прозрачнее» видение всезнающего Бога, всемогущего Слова, бессмертной души, «которые прежде могли быть только предметами веры и суеверий». По-видимому, он хотел бы пересечь границу между аналогией и доказательством, совершая типичную для философов-постмодернистов «транссессию» между возможным и невозможным, естественным и сверхъестественным, трансцендентным, что заставляло сомневаться уже Платона, не уверенного однозначно в существовании утверждавшегося им царства потусторонних идей. Религиозное движение человечества, заверяет М.Н. Эпштейн читателя, идет не от веры к безверию, а от веры к «всезнанию», и пора уже говорить о религиозности (читай: сверхъестественности – М.П.) знания и техники, а не только о религиозности веры в сверхъестественное, как во времена Средневековья.

Заключая, отметим, что наука была, есть и будет оставаться в границах действия категорий истины, заблуждения и лжи, имея идеалом отыскание истины и утверждение гуманистических ценностей. Религия выходит за эти границы, в сферу *симулякров*. Находясь на пределе познания, философия находится *между* ними (Б. Рассел), представляет собой *противоположность* этих *противоположностей*, а критерием ее *предметности* [4, с. 4] выступает отличие бытия от сущего. «Объективность (обращенность к миру) и всеобщность (универсальность) – вот те критерии, которые, с одной стороны, отличают онтологию от гносеологии, а с другой – не дают ей раствориться в тех частных науках, которые также изучают мир в его исторически преходящих и локальных состояниях» [2, с. 21]. Приравнивая бытие, неисчерпаемый мир в целом к сущему, ограниченной системе, защитники «транссессии» призывают выйти за пределы бытия объективной реальности и ее изменения с помощью разного рода «поворотов» (технологического, коммуникативного, лингвистического, финансового и др.), игр, транссессий и т.п. «Нигитологи» считают, что они выходят в «Ничто» (*Небытие*). Странники религии надеются выйти за пределы мира объективной реальности, заявляя, что последний создан неким внемировым, Высшим разумом; во времена Средневековья они выдвинули концепцию «двойственной истины»; сегодня ее стремятся возродить сторонники «религиозного поворота» на постсоветском пространстве

– вопреки ее симулятивности. Уместно указать и на механицизм как выход за пределы объективной реальности, полученный путем незаконной экстраполяции механики Ньютона за границы ее применимости.

Изменяющееся объективное бытие включает *homo sapiens* как свое внутреннее достояние, что проясняет надуманность субъективистского отрицания И. Кантом содержательного характера аналитических суждений, идеального вообще. Отрыв идеального от субстанциальной и атрибутивной ткани бытия оборачивается априорным формализмом. С точки зрения материалистической концепции *соответствия*, знание, его смысл есть *содержательная* форма идеального пласта реальности. «Отрыв идеального от субстанциальной ткани сущего умалает смысл до уровня (*чисто* – М.П.) формального содержания или бессодержательной формы. В параллель с этим обесмысливается неидеальное. Неумаленный, подлинный смысл есть атрибут бытийствующего субъекта: природного, социального, экзистенциального. Постулирование трансцендентного, божественного субъекта, с всеполнотой смысла и всеполнотой бытия... дезавуирует какую бы то ни было событийность и процессуальность, затушевывает и десубъективирует актуальность всего иного, тварного» [29, с. 213]. В таком контексте и надо понять слова Гегеля о модальности как «сфере возникновения и прехождения», характерной для развития бытия, в котором пребывает человек.

Представляется, что, вопреки этим концепциям, нужно учесть методологическое значение философского определения материи и его роли в *защите* существования объективной истины. Никакие «повороты» не выводят нас за пределы объективного бытия мира, изменяющегося, включающего человека как свое внутреннее достояние, неисчерпаемого в своем развитии. Как писал М.К. Мамардашвили, «только развитием мы можем извлечь то, что *есть*» [12, с. 29]. Считающие же, будто они выходят за пределы бытия объективной реальности, впадают в гипостазирование, симулируют мышление, вольно или невольно оказываются представителями «негативной диалектики» деградации, на стороне нисхождения, вырождения культуры, что ведет к антропологической катастрофе, к *самоизживанию* человеком себя из мира. Чтобы избежать антропологической катастрофы, человеку нужна «адекватная деятельность». В противоположность адекватной деятельности, извращение есть процесс *отчуждения* человека от бытия и его развития. Такое отчуждение отличается самопротиворечивостью всеобщего и особенного, в качестве которого и выступают модусы и модальности. В пределах данного соотношения извращение означает, что всеобщее может порвать связь с особенным там, тогда и постольку, где, когда и поскольку особенное – модусы и модальности – обособляется и отделяется от всеобщего. При таком разрыве обосновываемого с обосновывающим основание и обоснованное приобретают уже самостоятельное существование: одно якобы существует вне другого. В результате движение модуса и модальности приобретает характер движения «*превращенной формы*», которая «относится как основание к самому себе как обоснованному» [13, с. 258]. Происходит гипостазирование превращенной

формы модусов и модальностей в нечто вполне самостоятельное от мира бытия и его развития, завершающееся ее гибелью.

Литература:

1. Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизики техники) // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 152.
2. Виктор Александрович Штофф и современная философия науки. СПб., 2007. С. 21.
3. Гегель. Наука логики: в трех томах. Т.1. М., 1970. С. 137.
4. Гусейнов А.А. Философия между наукой и религией // Вопросы философии. 2010. № 8. С. 4.
5. Зиновьев А.А. Русская трагедия. М.: 2005. С. 447.
6. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 83.
7. Кант И. Логика//Кант И. Трактаты и письма. М., 1980. С. 371.
8. Кара-Мурза С. Потерянный разум. М.: Алгоритм, 2005. С. 35.
9. Копнин П.В. Гносеологические и логические основы науки. М., 1974. С. 43-46.
10. Краткая философская энциклопедия. М., 1994. С. 273.
11. Левин Г.Д. Истинность и рациональность. М., 2011. С. 124.
12. Мамардашвили М.К. Стрела познания (набросок естественноисторической гносеологии). М., 1997. С. 29.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т. 46. Ч. 2. С. 258.
14. Микешина Л.А. Эпистемологическое оправдание гипостазирования и реификации // Вопросы философии. 2010. № 12. С. 45.
15. «Мир, в котором нас поселили...» // Поиск-НН. 2011. № 1(28). С. 19.
16. Огурцов А.П. От нормативного Разума к коммуникативной рациональности // Философия науки. Вып. XI. М., 2005. С. 75-77.
17. Павленко А.Н. Возможность техники. СПб., 2010. С. 194.
18. Прохоров М.М. «Религиозный поворот» на постсоветском пространстве//Философия и космология 2010: Научно-теоретический сборник/Гл. ред. О.А. Базалук/Международное философско-космологическое общество. Полтава, 2010. С. 263-283.
19. Прохоров М.М. Несколько соображений о марксистской философии и современности // Вестник Российского философского общества. 2010. № 4(56). С. 87-91.
20. Прохоров М.М. Природа философии и религии в истории мировоззрения. Н.Новгород, 2010;
21. Прохоров М.М. Философия и симулирование // Вестник Российского философского общества. 2008. № 4(48).
22. Прохоров М. М. Технологическая природа религии. Н. Новгород, 2010.
23. Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 4. От романтизма до наших дней. М., 1997. С. 114.
24. Руднев В.П. Словарь культуры XX века. М., 1997. С. 73.

25. Сагатовский В.Н. Конец онтологии? // Вестник Российского философского общества. 2010. № 4(56). С. 92.
26. Сагатовский В.Н. Философские категории. Ч. 1. Онтология. Авторский словарь. СПб., 2011. С. 74-75.
27. Свидерский В.И. Некоторые вопросы диалектики изменения и развития. М.: Наука, 1965. С. 12-30.
28. Степин В.С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография/отв. ред. Л.П. Киященко и В.С. Степин. СПб., 2009. С. 264.
29. Фатенков А.Н. Настоящее прошлого//Мировоззренческая парадигма в философии: Современность и история. Нижний Новгород, 2012. С. 213.
30. Хейзинга Й. *Homo ludens* (Человек играющий). М., 2001.
31. Шахов М.А. Реализм как общая основа религиозного и научного знания // Вопросы философии. 2008. № 10. С. 73.
32. Эпштейн М.Н. Теология первого лица: персоналистический аргумент бытия Бога // Вопросы философии. 2010. № 6. С. 84.
33. Эпштейн М.Н. Техника – религия – гуманистика (два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса) // Вопросы философии. 2009. № 12. С. 22.

Глава 9.

ЭКОНОМИЗМ КАК МОДАЛЬНОСТЬ БЕСЧЕЛОВЕЧНОСТИ И НЕОБХОДИМОСТЬ ЕЕ ПРЕОДОЛЕНИЯ

Под экономикой понимают науку и изучаемую ею сферу реальности. Будучи по профессии философом, будем размышлять не в плоскости теоретического или эмпирического уровня собственно экономической науки, но в слое третьего уровня знаний, который принято называть уровнем философских оснований науки. Именно на этом уровне выясняется место экономики в общественной жизни, определяется ее связь с другими сферами общественной жизни, выявляются отношения и бытийно-онтологические характеристики как экономики, так и явления, которое будем называть «экономизмом», а также влияние последнего на экономику, цели и средства ее существования, порождения определенных эффектов в ней и в обществе. Такой подход позволяет прояснить и уточнить цели и смысл существования экономической сферы, их аберрации под влиянием экономизма, допустимость или недопустимость тех или иных средств, и т.д.

Экономику принято определять как хозяйственную систему, обеспечивающую удовлетворение потребностей людей и общества путем создания и использования необходимых жизненных благ. В данном определении в снятом виде присутствует исходный смысл термина «экономика», который изобрел в VI в. до н.э. Гесиод, соединив слова «ойкос» (дом, хозяйство) и «номос» (знаю, закон): дословно это означает искусство, знание, свод правил ведения домашнего хозяйства. Считается, что в научный оборот термин введен Ксенофонтом (ок. 430-355 или 354 гг. до н. э.), написавшим труд «Экономикос», и Аристотелем, размышлявшим о «домохозяйстве». В термине закодированы важные смысловые представления о целях «домохозяйствования», для достижения которых оно возникло и существует, о средствах, о допустимости одних средств и недопустимости других. Важно подчеркнуть, что Аристотель не следовал принципу «все средства хороши» для достижения целей. Цели и средства должны соответствовать друг другу, «благу» людей и полиса (города-государства). Именно в этом ключе у него впервые, видимо, намечается осмысление противоположности экономики, с ее благими целями и средствами, и экономизма, от них отпадающего. В таком контексте возникает обсуждение проблемы «хрематистики», говорится о недопустимости отождествления экономики, как необходимой и важной сферы хозяйственной деятельности людей, с искусством наживать богатства любыми средствами. Эта альтернатива раскрывается при анализе деятельности Фалеса, показавшего свое умение «наживать состояние» или «делать деньги любой ценой», но отвергшего в дальнейшем это умение в пользу философии, проясняющей истинные цели человека, смыслы его жизни и деятельности. Экономизм, внедряясь в тело

экономики и общества, приводит к разного рода абберациям, искажениям подлинного «домохозяйствования»; против него и ополчился Аристотель⁴⁰.

Цель главы – исследование феномена экономизма, который я отличаю и противопоставляю экономике в структуре общества, считая необходимым его преодоление. Этот феномен возникает как наследник и социальный аналог механицизма. Если последний извращает философскую картину мира, то экономизм – картину развития социального бытия.

Под экономикой понимают не только науку, но и сферу реальности, изучаемую экономической наукой. Будучи по профессии философом, я буду размышлять не в плоскости собственно экономической науки, ее эмпирического или теоретического уровня, но преимущественно на уровне философских оснований науки, который образует исследование в слое третьего уровня. Такой подход позволяет прояснить и уточнить цели и смысл существования экономической сферы, их абберации под влиянием экономизма, допустимость или недопустимость тех или иных средств, используемых как участниками экономического процесса, так и членами общества, занятыми в других сферах жизнедеятельности, являющихся потребителями создаваемых в сфере экономики продуктов или влияющих на их создание. Именно в этом слое знаний выясняется место экономики как сферы общественной жизни в составе общества, ее связи с другими сферами общественной жизни, проистекающих отсюда отношений и бытийно-онтологических характеристик как экономики, так и феномена «экономизма», включая влияние последнего на экономику, цели и средства ее существования, порождения определенных эффектов в ней и в обществе. Необходимо философски раскрыть неадекватность экономизма универсальной природе человека и соответствующей ей социальной политике, «производству» и экономике, процессу восхождения от классической к постнеклассической науке, «человекоразмерной» рациональности социальной политики, динамике науки и философии. Философский подход позволяет показать, что экономизм является предпосылкой выпадения из позитивной диалектики в негативную, в вырождение, он позволяет обосновать возможность и необходимость его преодоления.

Экономику принято определять, как хозяйственную систему, обеспечивающую удовлетворение потребностей людей и общества путем создания и использования необходимых жизненных благ. В этом определении в снятом виде присутствует исходный смысл термина, который изобрел в VI в. до н.э. Гесиод, соединив слова «ойкос» (дом, хозяйство) и «номос» (знаю, закон). Дословно он означает искусство, знание, свод правил ведения домашнего хозяйства. Считается, что в научный оборот термин был введен Ксенофонт

⁴⁰ Сходным образом рассуждал академик Е. Примаков, выступивший в рамках «Меркурий-клуба» в связи с проведением «Гайдаровского форума» в январе 2014 г. с докладом «В экономическом кризисе в России виновато правительство неolibералов», где он подчеркнул, что они абсолютизируют, «универсализируют» «западные экономические теории» и не учитывают их эволюции. Сам он четко проводит грань между подлинной экономикой и соответствующей ей экономической наукой, с одной стороны, и феноменом, названной им «пародией вместо экономики».

(ок. 430-355 или 354 гг. до н. э.), написавшим труд «Экономикос», и Аристотелем, у которого речь идет о «домохозяйстве». В этом термине закодированы важные смысловые представления о целях «домохозяйствования», для достижения которых оно возникло и существует, о средствах, допустимости одних и недопустимости других. Цели и средства должны быть соответствующими друг другу, «благу» людей и полиса (города-государства). Именно в этом ключе у Аристотеля впервые, видимо, как представляется, намечается различие и противопоставление экономики с ее благими целями и средствами и феномена экономизма, от них отпадающего. В связи с этим Аристотель обсуждает проблемы «хрематистики», свидетельствующей о недопустимости отождествления экономики, необходимой и важной сферы хозяйственной деятельности людей, с искусством наживать богатства любыми средствами. Эта альтернатива раскрывается Аристотелем при анализе деятельности Фалеса, первого европейского мыслителя, доказавшего умение «наживать состояние», «делать деньги любой ценой», но отвергнувшего в дальнейшем его в пользу *философии*, проясняющей истинные цели и смыслы жизнедеятельности человека. Внедряясь в тело экономики, экономизм приводит к искажениям подлинного «домохозяйствования»; против этого и ополчается Аристотель.

В настоящее время термин «экономия» получил широкое распространение в смысле сокращения затрат, бережливости при расходовании каких-либо ресурсов, а для общества в целом «экономия» означает такое использование экономических ресурсов, которое ведет к максимальному повышению уровня жизни в данном обществе.

Ныне термин «экономика» используется в следующих значениях: 1) народное хозяйство данной страны или его часть, включающая отдельные отрасли (экономика промышленности, сельского хозяйства и т. д.); хозяйство района, региона, страны, группы стран или всего мира (региональная экономика, мировая экономика, экономика России и т. д.); 2) исторически определенная совокупность экономических отношений между людьми, складывающихся в процессе хозяйственной деятельности, соответствующих данной ступени развития производительных сил и образующих определенную экономическую систему (рабовладельческая, капиталистическая и другие экономики); 3) научная дисциплина, занимающаяся изучением деятельности людей, ее законов и закономерностей (теоретическая экономика, политическая экономия), некоторых условий и элементов производства (экономика народонаселения, труда, управления и т. д.).

Достаточно очевидно, что экономика является одной из сфер общественной жизни, создающая условия для существования и развития человека и общества. Она является частью общества, взаимодействующая с другими сферами общества, человеческой жизнедеятельности, создавая условия для их развития. Всю социальную реальность нельзя сводить к экономике. Она не может заменять собой другие сферы общества и человеческой деятельности, «проглатывая» или подминая их. В современной

литературе можно найти различные варианты расчленения общества как системы на подсистемы или сферы. Так, В. Ильин и А. Машенцев выделяют экономическую, социальную, политическую и духовную сферы [13]; Л.А. Зеленов – экономическую, экологическую, научную, художественную, медицинскую, физкультурную, педагогическую и управленческую сферы, называя их «социальными константами» или «функциями общества» [10]. Согласно Т. Парсонсу, общество состоит из нескольких взаимодействующих подсистем, а именно: из культуры, ценностей, норм и образцов, регулирующих действия и поступки людей, экономики, основная функция которой есть адаптация к внешней среде, и социальной политики, основной функцией которой является интеграция общества как системы.

Социально-политический анализ общества предполагает переход от знания саморегулирующихся систем к саморазвивающимся «человекомерной» системам», в методологию исследования которых вводятся представления «о превращении возможности в действительность», о «целевой причинности» и охватывающей все уровни организации материи направленности развития в «эволюции основных сфер Универсума – неживой природы, живой природы и общества» [29, с. 179 – 181]. Такая парадигма выступает ядром «исследовательской программы» [29, с. 182] для конкретных наук. Данная «исследовательская программа» распространяется и на сферу экономики. Ей противоречит 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» [12, с. 147]. Это утверждение характеризует феномен экономизма, все еще встроенного в механизмы, посредством которых люди производят и воспроизводят свою материальную жизнь. В отличие от феномена экономизма экономика является одной из сфер общественной жизни, которая создает условия для существования и развития человека и общества, всех его сфер; она не может заменять собой другие сферы общества и человеческой деятельности, «проглатывая» или подминая их. Различие экономики и феномена экономизма нам и предстоит показать, выявив его родство с механицизмом, раскрыв противостояние экономизма социально ориентированной политике.

Механицизм — это мировоззрение, основанное на представлении, будто механическая форма движения есть единственная и последняя объективная и наиболее фундаментальная реальность, на основе и в пределах которой существует и может быть объяснено все существующее. Он «переносит» в механические представления понятия физики, химии и биологии, лишая соответствующие явления их специфики, которая явно выходит за границы механики. Так же механицизм обращается с философскими категориями (причинности, взаимосвязи и т. д.), будучи не в состоянии учесть универсальной диалектической сложности движения и развития материального мира и его явлений. В этом состояла «абсолютизация» законов механики, в сферу действия которых погружали все виды материального движения (по Х. Вольфу «мир есть машина», по Ламетри человек есть «человек-машина»).

Такой подход ведет к отрицанию качественного многообразия явлений в природе и обществе, к представлению, что такое многообразие есть лишь субъективная иллюзия, что сложные явления правомерно «сводить», редуцировать к более простым формам. Характеризуя механицизм как экспликацию движения и взаимодействия изучаемых объектов исходя из механических закономерностей, выделяют его «исторические формы» [24, с. 421], демонстрирующие различные его аспекты.

Первый связан с рассмотрением движения как внешнего по отношению к неизменяющейся, вечно самотождественной субстанции, являющейся носителем движения. В результате логически равноправными могли выступать утверждения, что познаваемые объекты могут находиться, а могут и не находиться в движении, хотя согласно философии движение является тем способом, каким существует бытие. Чтобы преодолеть его, порой прибегали к софистическим утверждениям о наделении движением материи богом, «привнося» его из сверхъестественного псевдоначала.

Бытие – базовое понятие философии. Его формирование было связано с постановкой и решением основного вопроса, разделившего философское познание на альтернативные направления материализма и идеализма. Но к определению бытия как материи, адекватному такому размежеванию история философии пришла не сразу. Определение бытия как материи, в соответствии с разделением философов на материалистов и идеалистов, было дано В. И. Лениным, у которого термин приобрел адекватное, философское, без путаницы с естественнонаучными понятиями, значение, став классическим. Такой подход долго сдерживался путаницей, механистической трактовкой бытия, затрудняя введение обобщающих понятий «материалисты» и «материализм», антитетичных по отношению к понятиям «идеалисты» и «идеализм», что было важно «для понимания сути главных философских конфронтаций» [15, с. 55]. Например, С. Кларк (1675 – 1729) признавал «материалистическим» «космогонически-механический натурализм»: согласно «материалистам строение Универсума возникло исключительно из механических начал материи и движения» в противоположность «математическим началам натуральной философии» И. Ньютона, который так и не смог построить удовлетворительной модели для действия тяготения и распространения электромагнитных волн в рамках механицизма и обосновывал положение, что «строение Солнца и планет может возникнуть только по разумной и свободной причине» [17, с. 432, 437] [Лейбниц, 1982, 432, 437]. Дж. Локк, руководствуясь взглядами механицизма, утверждал, что от Бога исходит движение тел, что сама материя есть продукт божественного творения (такое мнение сохранилось до сих пор [23]). В Новое время развитие и обоснование механицизма обнаруживает связь с расчленением знаний о субстанции (материи) и движении в различных областях науки.

Допускалось существование особых видов фантазийной «невесомой» материи – теплорода, светорода, электрических и магнитных флюидов (философы-постмодернисты говорят в таком случае о «симулякрах») и столь же

воображаемых природных сил-симулякров, соединения их с изучаемыми изменениями тел («плавательная сила», «магнитная сила» и т. д.). Эта форма механицизма в науке и философии была преодолена тогда, когда было раскрыто, что многообразные природные силы и формы энергии суть проявления одного и того же единого самодвижения материи, его различных видов, что вытекает из закона сохранения и превращения энергии.

Вторая историческая форма механицизма связывается с употреблением понятия движения только в одном, «зауженном» смысле пространственного перемещения тел (механическое движение), приводя к неадекватности механистических представлений миру в его бесконечности, универсальности, неисчерпаемости. Даже когда в философии были выдвинуты утверждения о движении как атрибуте и способе существования материи (Толанд, Гольбах, Дидро), то, строго говоря, имелось в виду простое механическое перемещение, а не движение как изменение и взаимодействие «вообще», во всем богатстве его неисчерпаемых проявлений.

Третья историческая форма механицизма (которая сохраняется и в настоящее время) связана с крайностями применения метафизики как метода редукции более сложных форм движения к более простым, когда игнорируется многоуровневость внутренне противоречивой природы движения и качественное своеобразие законов каждого уровня, не сводимое к законам других уровней движения.

Итак, механицизм в целом как мировоззренческая парадигма сводит сложное к простому, целое к сумме частей, отрицает качественно своеобразные законы у объектов с различным типом системной организации. Он порожден тем, что механика была в свое время единственной наукой, получившей свое развитие и применение в производстве, и казалась «наукой вообще». Это препятствовало формированию философских представлений о бытии как движущейся материи, в духе позитивизма приводя к путанице философии и конкретной науки. «Часть», одна из форм движения материи представала в качестве того целого, в котором «расплавлялось» все сущее, она подменяла собой философскую категорию «материи». Наконец, возможность возрождения механицизма покоится на том, что любая сколь угодно сложная и развитая форма движения материи включает в себе механическое движение, к которой и происходит ее «редукция», хотя это ведет к утверждению о принципиальной невозможности познания ее качественной специфики. Знание, которое раскрывало бы «надмеханическое содержание», признается ненаучным, что предполагает третирование диалектических понятий и категорий, вместо которых механицизм конструирует некие внешние силы, в которых реальные моменты, абстрагированные от движения, превращаются в самостоятельно существующие, будто бы субстанциальные механические «причины» движения, в особые «силы». Это явление известно как «гипостазирование». Например, когда пытаются изобразить мышление как функцию механической системы, механицизм оставляет без внимания социальные условия, при наличии которых возникает и мыслит человеческий мозг.

Механицизм принято рассматривать как проявление метафизического способа рассуждения, неспособного «слазить» с противоречиями, играющими в диалектике принципиальное значение источников движения и развития. Не случайно, в эпоху засилья механицизма были распространены представления, что материя лишена активности, а источником движения и развития выступает Бог, духовное первоначало, обладающее бесконечной Силой и высшим Умом, от которого происходят якобы все низшие «сущие». Этот вопрос стал ключевым в истории XVI – XVIII веков, демонстрируя путаницу философского «материализма» и «механицизма» (впрочем, проявления механицизма были присущи и философам-идеалистам), проистекающей из гипостазирования механики как науки, в которое уже явно не вмещалась «антропосоциальная философия» мыслителей, стремившихся к усовершенствованию человеческого общества в соответствии с чаяниями тех людей, которые, как писал П. А. Гольбах, «берутся за оружие, чтобы, рискуя жизнью, положить конец своим страданиям» [7, с. 341].

Антропосоциальная философия Гольбаха примыкала к его материалистической «философии природы», но по существу не была (вопреки видимости и утверждениям самого автора) ее логически необходимым следствием [12, с. 76]. Она должна была исходить из более универсальной, философской, а не конкретно-научной категории, через которую пытаются определять бытие. На основе обобщения данных всех наук философский материализм интерпретирует механическое движение как сторону, «абстрактно-всеобщее условие всякого движения. В составе высших, надмеханических процессов оно оказывается «побочной формой», необходимой, но далеко недостаточной для характеристики природы этих процессов» [26, с. 425].

Сущностными характеристиками человека выступают потенциальная универсальность, бесконечность и всеобщность, которые реализуются в ходе преобразования им окружающей реальности. Такое «производство», по словам К. Маркса, есть «полная разработка потенциальных возможностей человека», «развитие всех человеческих способностей как самоцель» или развитие «без всякой установленной заранее мерки». Оно предполагает «соразмерность» человека всему бытию, способом существования которого являются движение (единство изменчивости и устойчивости) и развитие, единство восхождения и нисхождения, в котором пробивает себе дорогу, как ведущая, тенденция восхождения. Мировой процесс порождает человека, в котором и через которого продолжается мировое изменение.

Важно подчеркнуть, что к понятию «производство» относится любая обеспечивающая самореализацию людей деятельность, будь то игра на флейте, угощение персиками, спор о Платоне, быстрый танец, произнесение речи или организация празднования дня рождения детей. Когда Маркс говорит о сущности производства как сущности человечества, он не имеет в виду, что сущность человечества состоит в набивании колбасы. Труд, как мы знаем, есть отчужденная, побочная форма того, что он называл *praxis*. У античных греков

это слово означало вид свободной, самоорганизуемой деятельности, «посредством которой мы преобразуем мир» [12, с. 167-168].

Развитие жизнедеятельности человека как общественного существа и соответствующий 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 его развитии потенциальной универсальности человека, с одной стороны, и актуальной ограниченности, диктуемой конкретными историческими условиями, определенной эпохой, существующей системой норм и ценностей, с другой. Налицо противоречие между ними, оно обнаруживается в самом основании человеческой деятельности и ее развитии.

В бытии всего социума экономика призвана создавать условия для восходящего развития человека и человечества, существование и развитие экономики связано с универсальной диалектикой бытия, значит, с преодолением всевозможных границ и ограниченностей. Хотя в каждый исторический период человек ограничен совокупностью конкретных, локальных и исторических условий – природных и общественных, включая сферу экономики, – но место и роль человека задается его родовой сущностной универсальностью, всеобщностью и бесконечностью. Благодаря этому бытие сохраняет и продолжает свое восхождение, имея свое «продолжение» в человеке. Иначе экономика предстала бы принципиальным препятствием для развития бытия, общества, человека и человечества.

Таким препятствием выступает не экономика, но феномен экономизма, который предопределяет выпадение из позитивной диалектики, в которой доминирует прогресс над регрессом, в негативную диалектику доминирования вырождения, что и требует различать экономизм и экономику. Диалектика развития позволяет выявить критерий прогрессивного развития, его доминирования над проявлениями негативной диалектики. От этого критерия, которым следует верить экономике и ее динамике, 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», что предопределило избранную стратегию как курс «на выживание», а не на развитие страны, общества и каждого человека как важнейшего субъекта (цели в себе, по И. Канту) и ресурса развития страны и общества, которыми стали пренебрегать, поставив на первый план интересы олигархов, в альянс с которыми добавились чиновники по мере выстраивания «вертикали власти». Об этом свидетельствовал Е. Гайдар в работе «Государство и эволюция» [6], признавая субъектами истории лишь бизнесменов и чиновников (у Е. Гаидара бизнесмены уподобляются «угнетенным», которых «эксплуатируют» власть имущие; он выступал против этой «эксплуатации», когда стремился «освободить» бизнес от власти), которые ведут между собой борьбу по типу «господство/подчинение», а прочее население признавалось им «страдательной категорией», «средствами производства», орудиями труда; оно не признается субъектом истории

вследствие «экономизма» Е. Гайдара. Переход, условно говоря, «от Ельцина к Путину» не отменил этой идеологии. На ее основе стала выстраиваться «вертикаль власти», укрепляться позиция чиновников государства, тогда как Е. Гайдар мечтал «освободить бизнес от власти» (сказано в подзаголовке книги), превратить государство в ослабленное «полугосударство», 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, превращаемое в массовое общество потребления.

Это означало, что общество, частью которого является экономика, и так понятую экономику меняют местами. Общество и все его сферы «погружаются» в рынок как то целое, «логос» которого явно абсолютизируется в виде руки Адама Смита. Такое устройство предполагает наличие социального неравенства между богатыми и бедными, «средствами производства». После перехода «от Ельцина к Путину», при всей его «революционности», прочие слои населения так и остались «орудиями труда» или «средствами производства». Выстраивание «вертикали власти» привело к возрождению государства [1, с. 384], возобновившего ненавистное людям, стремящимся быть субъектами истории, крайнее социально-экономическое неравенство, закрепленное в годы гайдаровской «приватизации» и продолжающееся донныне вследствие сохраняющего свои позиции и «при Путине» «экономизма», где труд одних повышает чужую для них прибыль и могущество «имущих» и «властвующих». Как говорил А.А. Зиновьев, Путин «может истребить и прогнать всех ельцинских людей, но «ельцинизм» он «прогнать» не сможет. Его историческая миссия состоит в том, чтобы легитимизировать результаты антикоммунистического переворота в горбачевские и ельцинские годы... пройдет время, и о Путине будут говорить, что это Ельцин сегодня» [27, с. 147]. Это при нем в РФ произошла деиндустриализация, уничтожено около 80 тысяч предприятий (в СССР фашистами было уничтожено 32 тысячи), а класс фабрично-заводских рабочих, пролетариат уменьшился до 26 миллионов человек.

«Экономизм» вышел за рамки влияния на экономику, воздействуя на все общество в целом и его части или сферы. Сегодня требуется преодоление «экономизма», возврат к прогрессивному курсу возрождения подлинной экономики, который бы способствовал разрешению вышеуказанного противоречия, переходу общества на новую ступень, приближающую людей к «родовой сущности», ради реализации их способности к универсальности и всеобщности, соразмерности бытию и его развитию. Ведь люди только тогда по-настоящему производят, когда они делают это свободно и ради самих себя, реализуя способности «родового существа», а не в форме принуждения, диктуемого «нежеланием голодать». Острые противоречия, раздирающие современную Россию, подталкивают к тому, чтобы сформулировать ключевой вопрос: нуждаются ли 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, принимая действия «свыше» – от власти, от политических и духовных правителей и пастырей?» [28, с. 17] [Семенов, 2011, 17]. Таков главный вопрос, вопрос о приоритетах, высших ценностях, которые распространяются и на сферу экономики, 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 всепоглощающего собой экономизма. Формы же, которые приняли процессы в России, как и состояние экономики, подорванное воздействием усилившего свои позиции экономизма, привели к разрушительным последствиям. Это явилось следствием кризиса властных и духовных «элит», неадекватных народу и стране, элиты «тупика» [14, с. 464], элиты, по словам писателя В. Е. Максимова, «растления», «на всех уровнях и во всех сферах» [19, с. 3].

России нужна сборка субъектов прогрессивного развития, в контекст которого должна быть «помещена», для своего развития, и экономика. Экономизм является тормозом для экономики, социальным аналогом феномена механицизма, извращающим ее началом, препятствующим развитию страны. Его появление соответствует духу перехода «от позитивизма к постмодернизму», делающего ставку на гипостазирование понятий (и явлений) не естественных, а гуманитарных наук. В самом общем виде экономизм характеризуется тем, что все многообразие явлений, связанных с человеком и его существованием, «погружается» внутрь экономики, как если бы экономика была не стороной, частью общества, всей общественной жизни, социальной системы, 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; «подминала» их под себя. Например, сегодня в России в экономику погружены сферы образования (образование рассматривается в качестве сферы услуг), науки (признают прикладную и отрицают фундаментальную), искусства, медицины, управления, физической культуры, как если бы они были не частями общества, всей общественной жизни, к которым относится и экономика, но частями экономики, сраженной экономизмом.

Опираясь на антропосоциальную философию и политэкономия предшественников, К. Маркс фактически обратил внимание на феномен экономизма и выдвинул проект его преодоления, аналогичный преодолению механицизма, но относящийся к сфере «философии истории». В 1845 г. он писал («Тезисы о Фейербахе»), что все прежние «философы лишь различным образом объясняли мир, но дело заключается в том, чтобы изменить его». И в это время он в самом общем виде уже знал, что именно подлежит изменению. Это прояснилось им в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», где речь шла о человеческой истории, которая в принципе к этому времени уже была описана классиками «политической экономии». Политико-экономы

показали «тюремное заточение», «пещерное бытие» человека в мире такой экономики, которая, будучи частью общества, подчинила своей власти его как целое. Против этого состояния и было направлено материалистическое понимание истории Маркса. Он был уверен, что экономика есть необходимое условие жизни, ибо без экономического базиса невозможна жизнь человека, как уверен он был и в том, что цель и смысл человеческой жизни лежит совсем не в этом необходимом базисе жизни, что можно и нужно поставить его на место части общества, чтобы она не подчиняла себе жизнь общества в целом. Именно в этом пункте Маркс расходился с «политикоэкономами», позитивно относившимися к господству части над целым. В разделе «Заработная плата» Маркс показывает, что она, во-первых, определяется враждебной борьбой между капиталистом и рабочим. «Согласно политико-экономам, интерес рабочего никогда не противостоит интересу общества, тогда как в действительности общество всегда и непременно противостоит интересу рабочего», ибо своим «гнетом вообще он обязан этому строю общества»; напротив, «интерес капиталистов... враждебно противостоит интересу общества», что может быть лишь смягчено, но не отменено «конкуренцией капиталистов» [22, с. 526, 528 – 529, 538]. В этом он видел причины поражения в такой войне тех, кто вынужден продавать свой труд – и когда богатство общества прогрессирует, и в кризисные времена, когда оно «приходит в упадок». Того, кто живет только своим трудом, классики политической экономии даже не рассматривают как человека, различая (цитирует Маркс В. Шульца «Движение производства. Историко-статистическое исследование для обоснования новой науки о государстве и обществе». Цюрих, 1843. С. 69) «между работой человека с помощью машины и его работой в качестве машины». Они – «не люди, а лишь орудия производства» (К. Маркс цитирует Э. Бюре «О нищете рабочих классов в Англии и во Франции». Т.1. Париж, 1840. С. 68 – 69), который добавляет, что «в будущей жизни народов, действующие в машинах слепые силы природы, станут нашими рабами и крепостными» (с. 74). Это – уход человека из сферы производства в смысле отчужденного труда, переход к техническим средствам, наделенным, как мы теперь знаем, искусственным разумом и реализующим функции создания потребных для людей благ, которые прежде создавались при непосредственном участии человека. Теперь человек становится «рядом» с таким производством, осуществляемым с участием IT-техники. Это есть качественное изменение, совпадающее с переходом к коммунизму [25]. А пока что хозяин, покупающий труд рабочего по цене столь низкой, что ее едва хватает рабочему для удовлетворения наиболее настоятельных потребностей, не виновен ни в недостаточности заработной платы, ни в чрезмерной продолжительности работы, ибо он сам повинуется этой «силе вещей».

Прошедший школу марксизма Н. А. Бердяев также указывал, что человечество все еще живет в «экономическом веке» [4, с. 148], что в экономике люди видят не столько сферу средств, сколько идентифицируют ее с целью, смыслом человеческой жизни, погружая все в экономику (в духе

«экономизма»). И возражая, он утверждает, что экономика (как и техника) «всегда есть средство, а не цель», что не может быть технической или экономической цели жизни, что «цели жизни всегда лежат в другой области», хотя часто средства жизни подменяют цели жизни. В нашу эпоху в особенно крупных масштабах, поясняет Н. А. Бердяев на примере техники, она для ученого или изобретателя, непосредственного занятого именно в этой сфере, конечно, может стать главным содержанием жизни. Но не больше. Даже в этом случае нельзя оставаться в границах «экономизма» и соответствующего ему видоизменения экономики, ибо человек есть существо универсальное, соразмерное бытию и его развитию, появившемуся на уровне социума.

Возникший на рубеже XX – XXI веков экономизм в социал-демократии критиковал В. И. Ленин. Он видел его политическую сущность в том, что она редуцировала действия трудящегося до стихийного процесса, поглощенного экономизмом, так что его программа сводилась к плану действий, согласно которому «рабочим – экономическая, либералам – политическая борьба» [18, с. 343 – 344]. Речь шла о борьбе против «экономических задач борьбы», зауженных в духе экономизма, поскольку классы не есть чисто экономическое явление. Ведь «трудно представить себе такое нечто, которое было бы чисто экономическим. Даже монеты», ибо их «можно собирать и выставлять как экспонаты в витринах, восхищаясь их эстетическими качествами», хотя они позволяют «понять, почему все человеческое бытие так легко свести к экономике»: «наиболее чудесным и загадочным в деньгах является то, что они, как мощнейший аккумулятор, сосредотачивают» «почти безграничное богатство человеческих возможностей», «обеспечивают нам доступ к большинству из них», «позволяют нам налаживать полноценные отношения с другими людьми без опасения сконфузить окружающих, в самый неподходящий момент упав и скончавшись от голода у них на глазах», «вызывать поразительные перевоплощения товаров из их исходной, ничем не примечательной формы. Деньги сами по себе есть форма редукционизма. В пригоршне медяков заключены целые вселенные» [12, с. 163 – 164].

Утверждение социальности человека как универсального существа, порожденного развитием бытия, приведшего к выделению социума, общества из природы и продолжающего в этой новой форме бытия материи ее развитие, в котором восхождение доминирует над нисхождением, деградацией, неизбежно приведет к преодолению экономизма. В этом смысле грядущая революция есть восстановление и пролонгация развития бытия, в котором сфера экономики призвана создавать необходимые условия, обеспечивая человеческие потребности людей, если ее освободить от экономизма. У тех же «политико-экономов», которые, подобно энтомологам, изучающим каких-либо букашек, позитивно относятся к обществу, где господствует «частный интерес», это «несчастье общества», феномен экономизма. И, в отличие от них, К. Маркс относится к нему «критически», отрицательно – с целью и в поисках преодоления существующей бесчеловечности в будущем. В этом смысле можно утверждать, что он выдвигает идею перехода от «осевого времени» К,

Ясперса ко второму осевому времени, которое возвращает гуманизацию в процесс развития. Иначе поступаю политэкономы. Они позиционируют себя просто как ученых, которые, согласно Э. Бюре, изучают и описывают то, как «промышленность стала войной, а торговля – игрой», констатируют, что «положение рабочего перед лицом того, кто использует его труд, не есть положение свободного продавца», ибо «капиталист всегда волен использовать труд, рабочий же всегда вынужден его продавать», ибо «для того, чтобы жизнь человека была товаром, надо допустить рабство» (С. 68).

До сих пор промышленность находилась в состоянии завоевательной войны, «она расточала жизнь людей, образующих ее армию, столь же хладнокровно, как и великие завоеватели. Целью ее было обладание богатством, а не счастье людей».

Представителей «экономизма» можно сравнить и с историками, изучающими далекое прошлое, когда в буквальном смысле существовали рабы. Мы же не можем, скажут они, подобно надеждам Л. Шестова, «бывшее сделать не бывшим», а просто изучаем «то, что было», научно его воспроизводим, описываем. Вот такой позитивизм. Иную позицию занимает К. Маркс [20, с. 386 – 387], давая, вместо поверхностно-прагматического, в интересах буржуа, универсальное, философское обоснование экономической науке. Для него философия есть «зеркало» диалектики процесса развития, способ самосознания «восходящего субъекта развития». Философ приводит все познания в единство, руководствуясь направляющими схемами анализа и обобщения, которые выставляют на суд эпохи образ действий и методы, применяемые восходящим субъектом. Философия, будучи порождена общественным движением, представляет это движение и простирает свое влияние на будущее. Ее конкретное обобщение перерастает в проект будущего развития, проект изменения мира. В этом плане философия воспроизводит уверенность, убеждение субъекта развития бытия, будучи теоретической и практической, ибо ее «метод» есть «социальное и политическое оружие».

К. Маркс указывает и на другой полюс, мышление представителей которого определяется попытками найти прибежище от объективности в утонченной субъективности, чтобы не видеть своего будущего, которое определяется вырождением, негативной диалектикой. Он исследует историческую преходящность пещерных условий экономизма, возможность перехода в «царство свободы», которое «начинается там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства» [20, с. 387], но не по ту сторону процесса развития бытия. Первое относительно, преходяще, второе абсолютно, непреходяще. Он ищет пути восстановить социальность, чтобы пролонгировать развитие бытия, поставив развитие экономики под контроль людей, общества, чтобы не жить в «пещере» экономизма как в тюремном заключении и не глядеть на все через денежные знаки (сегодня – рубля, доллара или евро), но ценить все сущее по его собственным характеристикам и критериям.

Как видно, марксизм не утверждает материальность как вечное господство экономики, пораженной и сраженной экономизмом, как это нередко утверждается в литературе. Напротив, он открывает преходящность сражаемой экономизмом экономики, будучи не утверждением экономизма, а поиском и изобретением путей его преодоления. Для этого и потребовалось постижение сущности экономики, открытие законов ее развития. А потому называть такие «экономические» интересы материальными, чтобы увековечить их, равносильно тому, чтобы отождествлять механицизм с материализмом. Экономизм загоразживает бытие и развитие, как делает это и механицизм. Для развенчания и преодоления экономизма его, как и механицизм, нужно противопоставлять философской и научной картине мира, репрезентирующим философскую онтологию бытия в целом и конкретную научную онтологию познаваемого объекта, сущего. В механистической картине мира, взятой вне этой динамики, считалось, что фундаментом мироздания являются атомы, неделимые корпускулы, из которых построены все тела – жидкие, твердые и газообразные. Они взаимодействуют между собой на основе принципа дальнего действия, подчиняясь жесткой лапласовской детерминации, в абсолютном пространстве с течением абсолютного времени. Такие системы называют простыми или малыми системами. Их свойства однозначно определяются элементами (атомами и т. п.), которые вне системы обладают теми же свойствами, что и в системе; значит, система не порождает системного качества, свидетельствующего о несводимости целого к сумме частей. Вещь, тело, корпускула суть нечто первичное к процессу как их силовому взаимодействию; пространство и время рассматриваются как внешние к системе, движение и взаимодействие не сказываются на характеристиках пространства и времени. На основе такой «онтологической схемы» рассматривали электродинамическую картину, хотя уже обнаруживалась неадекватность ее более сложным типам системной организации объектов. При их объяснении возникали «парадоксы», демонстрирующие потребность в ее пересмотре.

Пересмотр в физике привел к разработке квантово-релятивистской физики, где обнаружили корпускулярно-волновой дуализм микрообъектов, кооперативный эффект. Совместное действие частиц демонстрировало свойства, не присущие отдельно взятым частицам (сверхпроводимость, сверхтекучесть, когерентное электромагнитное излучение). Представление о причинности было дополнено вероятностной причинностью. В СТО А. Эйнштейна были элиминированы представления об абсолютности пространства и времени, появилась идея различения внутреннего и внешнего пространства физических систем. В биологии были открыты системные качества целого, нередуцируемые к свойствам образующих его элементов, утвердилась идея несводимости целого к аддитивной сумме частей. Возникли представления о циклической причинности. Вещь стала пониматься как процессуальная система, самовоспроизводимая при взаимодействии со средой

на основе саморегуляции. В рамках механистической картины мир уподобляли часам, механическому устройству.

В неклассической науке при освоении сложных систем в технике и с развитием кибернетики в середине XX века мир стали уподоблять организму, рассматривали его как процесс, исключая «мертвое равновесие» и «предопределенность вперед установленной гармонией» в духе Г. Лейбница [5, с. 314]. Мир объектов стал восприниматься на основе онтологии сложных саморегулирующихся систем. Пересмотр онтологии системности объектов науки продолжился в постнеклассической науке. От систем саморегулирующихся перешли к саморазвивающимся и, далее, к «человекообразным», включающим людей, субъектов, преследующих свои собственные цели, для реализации которых они подбирают те или иные средства их достижения. Ни классическая, ни неклассическая рациональность не выводят нас в область человеческой деятельности, которая имеет специальной целью переделку действительности. Это отличает их от постнеклассической науки. Только здесь можно вести речь о предумышленном изменении онтологии объекта человеком взамен «созерцающего сознания», ибо «само человеческое действие не является чем-то внешним», но «включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний» [29, с. 283]. Переход науки на ступень постнеклассики предполагает идеи и представления об эволюции основных сфер Универсума – неживой природы, живой природы и общества. Идеи «универсального эволюционизма» «составляют концептуальное ядро современной научной картины мира» и ее «исследовательскую программу» [29, с. 181, 166, 183]. Они выводят за пределы и механицизма, и экономизма, требуя учитывать, что свойства экономики как подсистемы общества обусловлены обществом, состоящим не только из экономики.

«При изучении «человекообразных» объектов поиск истины оказывается связанным с определением стратегии и возможных направлений преобразования такого объекта, что непосредственно затрагивает гуманистические ценности». Значит, «объективно истинное объяснение и описание применительно к «человекообразным» объектам не только допускает, но и предполагает включение аксиологических факторов в состав объясняющих положений», как и решение «проблем этического характера, определяющих границы возможного (и необходимого! – М. П.) вмешательства» [29, с. 285 – 286]. Нормы и идеалы постнеклассической науки позволяют преодолеть изображение частного, экономического процесса, представшего универсальным в экономизме, открыть возможность представления экономики как частного проявления всеобщего развития бытия и общества.

Уж если «дочеловеческая», лишенная разума материя все же сумела обеспечить приоритет восхождения над нисхождением, преодолев механицизм, на который ее обрекали сторонники механицизма, то для разумной материи, представленной противниками экономизма, обеспечение такого приоритета

следует признать идеалом и нормой. «Тюремное заключение» человечества не может продолжаться вечно.

М. Хазин считает, что если есть замкнутая (то есть не связанная с внешним миром) экономическая система, то уровень разделения труда (*чем он выше, тем экономическая система создает прибавочного продукта больше – М.П.*) будет углубляться только до некоторого предела, связанного с размерами этой системы. Или, другими словами, масштаб экономической системы определяет максимальный уровень разделения труда. Значит, любая экономическая система по достижении некоторого уровня разделения труда вынуждена расширяться, чтобы не был остановлен научно-технический прогресс. Этот вывод подтвердился в XX-XXI вв., позволив объяснить обе мировые войны, порожденные необходимостью расширения (завоевания) рынков. Но они все же ограничены размерами нашей планеты, охваченной капитализмом. Из этого он делает вывод о «конце капитализма», который и заставляет задумываться современных специалистов в области обществоведения о посткапиталистической форме общества.

Ныне производство потребляемых вещей вытесняется производством потребительных стоимостей «на продажу», а это последнее – современной финансово-паразитической деятельностью, появлением виртуальной экономики, ведущей человечество дорогой вырождения и гибели. Преодоление этого вырождения и ставит в повестку дня реализацию марксистского проекта. Причем нужно разделять ближайший и более отдаленный горизонты. Ближайший представляет собой, так сказать, ручное управление текущими процессами, чтобы сдержать негативные процессы, их темп, более отдаленным является план преодоления господства части над целым, «пещерного бытия» людей в мире экономизма (и технологизма), освобождение социальности, которая обеспечивает развитие человеческих сил без подчинения видению всего и вся сквозь очки денежного знака – рубля, доллара или евро. «Тюремное заключение» человечества не может продолжаться вечно, нельзя отождествлять «экономизм» (как и «механицизм») с «материализмом». Преодолевая его, с одной стороны, предстоит освободиться от чрезмерной «подручности», «средственности» человека (М. Хайдеггер), с другой стороны, предстоит утверждать «субъектность личности, чтобы сам индивидуально ответственный способ существования в мире возвысился до исторически значимой величины» [8, с. 120].

Во весь рост встает проблема преодоления отчуждения от социальности, в результате которого не только постсоветская Россия, но и все человечество, вся земная цивилизация явно вступили на гибельный путь самоуничтожения [9, с. 31]. Экономизм и является основанием отчуждения от социальности, а его преодоление будет способствовать преодолению отчуждения от социальной реальности в целом и ее развития, как преодоление механицизма способствовало преодолению отчуждения от всей материальной реальности и ее движения.

«Экономизм» является закономерным продолжением и порождением капитализма прошлых веков, его регрессивности в эволюции. И он является антиподом социальности и соответствующего ей социального мышления, ибо «экономизм» превращает экономику из средства развития человека и общества в средство их деградации, вырождения, а сама «экономика» из средства человека превращается в цель, воспринимается как «самоцельный» процесс, ибо является отчуждением от бытия и его развития, претендует на их подмену.

Человекоразмерные системы «проблемны», поскольку в общем случае человек не есть ученый; ученые образуют лишь одну из многих категорий людей. Поэтому в ходе производимых людьми изменений действительности конкретный человек может опираться не только на истинные или ложные знания, которые все еще остаются субъективным образом объективного мира, но и на представления, даже выходящие за границы истины, лжи и заблуждения, которые являются продуктами процессов симулирования и достойны называться симулякрами. На эти феномены обратили внимание современные философы-постмодернисты. Входящие в человекоразмерные системы люди выдвигают цели, вырабатывают стратегии их достижения, опираясь на разные мировоззренческие представления и проистекающие из них средства и методы. Ведь всякое человеческое представление, если оно действительно, принадлежит не только человеческой голове субъекта, но в(ы)ходит в объективное существование, становясь достоянием человекоразмерной системы, а неоднозначность детерминирует возможность существенно различных последствий в зависимости от указанной модальности. Например, человек, может руководствоваться религиозными верованиями, которые неверно оценивать ни с точки зрения категории объективной истины, ни с точки зрения категорий неистинности – непреднамеренного заблуждения или преднамеренной лжи. Они могут быть поняты как результаты не познавательной деятельности, но как продукты симулирования таковой, и тогда они не должны рассматриваться ни как истинные, ни как ложные.

«Проблемности» человекоразмерных систем имеют и другую модальность: с одной стороны, процессы в них можно рассматривать как сконструированные человеческой деятельностью, с другой стороны, можно рассматривать эти же процессы как естественные, выражающие сущностные особенности развивающегося объекта, как выражение ее природы. С системами такой модальности нельзя экспериментировать произвольно. В процессе их исследования и практического освоения особую роль начинает играть знание запретов на некоторые стратегии взаимодействия, потенциально содержащие в себе катастрофические последствия. Тем самым этика становится внутренним достоянием таких систем, стимулирует поиск истины, а отступление от гуманистической ориентации, напротив, уводит от поиска истины.

Итак, экономизм содержит в себе потенциально опасные для человечества стратегии, чреватые антропологической катастрофой, а необходимость избежать ее равносильна преодолению феномена экономизма,

чтобы дать место подлинной экономике как условию развития человека и общества.

При «экономизме» экономика из системообразующего фактора человеческого общежития, «хозяйства» или «домохозяйства», как говорил Аристотель, превращается в некую не выдуманную, как у Платона, но вполне реальную, ограничивающую «пещеру», в которой оказывается человек [2, с. 395]. В этом экономизм и является аналогом механицизма. Производительность хозяйственной сферы исторически долгое время оставалась такой, что основная масса людей была занята именно в сфере хозяйства, что было причиной широкого восприятия марксизма, заостренного на преодолении «экономизма», как «экономического материализма» (или «экономического детерминизма»). Коренным образом положение изменилось во второй половине XX века, когда численность людей, занятых собственно в хозяйственной сфере, сократилась примерно до 20%. Тогда стало понятно, что сведение всей человеческой жизни к экономической жизни не есть выражение материалистической позиции, как не является правомерным отождествление философской категории материи с физическим понятием вещества в природе.

При «вновь открывшихся обстоятельствах» становится естественным рассматривать сферу хозяйства, экономики как одну из многих сфер человеческой деятельности, преодолевая абсолютизацию «экономизма», когда часть пытается подчинить себе целое, овладеть всем обществом в целом. Люди, занятые в сфере хозяйства, снабжают других членов общества средствами существования; они к этому вынуждаются другими людьми, обстоятельствами личной жизни или делают это добровольно; им дают возможность жить, чтобы «за их счет» могли жить другие. Так «хозяйство» выполняет свою фундаментальную роль: обеспечение общества необходимыми для его существования «благами» для удовлетворения первых, наиболее простых потребностей людей.

При «вновь открывшихся обстоятельствах» экономика как способ организации и состояние «хозяйства» перестает «поглощать» все прочие общественные явления, они обретают независимость от хозяйства, поскольку оно начинает «в норме» выполнять свою роль по обеспечению общества своими продуктами. К. Маркс писал, что капитал рано или поздно подводит к ступени, на которой падает принуждение и монополизация общественного развития (включая сюда его материальные и интеллектуальные выгоды) одной частью общества за счет другой», а эта ступень «создает материальные средства и зародыши для отношений, которые при более высокой форме общества дадут возможность соединить прибавочный продукт с более значительным ограничением времени, посвященного материальному труду, ибо действительное богатство общества и возможность постоянного расширения процесса его воспроизводства зависит не от продолжительности прибавочного труда, а от его производительности и от большей или меньшей обеспеченности тех условий производства, при которых он совершается. Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая

нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства. Как первобытный человек, чтобы удовлетворять свои потребности, чтобы сохранять и воспроизводить свою жизнь, должен бороться с природой, так должен бороться и цивилизованный человек, должен во всех общественных формах и при всех возможных способах производства. С развитием человека расширяется это царство естественной необходимости, потому что расширяются его потребности; но в то же время расширяются и производительные силы, которые служат для их удовлетворения. Свобода в этой области может заключаться лишь в том, что коллективный человек, ассоциированные производители рационально регулируют этот свой обмен веществ с природой, ставят его под общественный контроль, вместо того, чтобы он господствовал над ними как слепая сила; совершают его с наименьшей затратой сил и при условиях, наиболее достойных их человеческой природы и адекватных ей. Но тем не менее это все же остается царством необходимости (*повторю, что со временем человек уходит из этой сферы, которая начинает осуществляться техническими средствами, наделенными искусственным разумом и реализующими функции создания потребных для людей благ, которые до того создавались при непосредственном участии человека в процессе производства; теперь человек становится «рядом» с производством, которое осуществляется автоматами с участием – IT-техники; это качественное изменение, например, по мнению С. Платонова, совпадает с построением коммунизма – М.П.*). 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» [21, с. 348-349].

Отныне развитие человеческих сил становится самоцелью, обеспечиваемой экономикой. Поэтому сокращение «рабочего дня» людей в сфере «хозяйства» К. Маркс считал «основным условием» выхода за пределы царства необходимости. А своим социально-экономическим анализом капитализма К. Маркс показал, что сам капитализм подводит человечество к ступени, которая преодолевает «экономизм», открывая двери к универсальной деятельности за границами «экономической необходимости», если экономика начинает нормально обслуживать потребности людей, а люди могут в таком случае занимать себя другими формами деятельности. В этом марксистская концепция коммунистического общества обладает сходством с концепциями постиндустриального общества.

А.А. Зиновьев указывает на сходный случай в России после революции 1917 года, когда формирование общества начиналось «с образования системы власти», которой приходилось создавать «экономический базис» [11, с. 263]. При этом сознание отпочковывалось от экономической деятельности людей в качестве универсальной деятельности. В Советском Союзе происходило разрастание сознания людей, усиление его роли, увеличение числа людей и действий, специфически связанных с производством знания, росла роль

познавательного спектра сознания, науки, искусства, иных внеэкономических сфер, например, космонавтики.

Рассматривая опасное содержание, которым «наполняется» современный мир, А.Д. Урсул пишет о «принятых во всем мире способах хозяйствования и неконтролируемой ориентации на экономический и научно-технический рост, производство новых искусственных потребностей» [30, с. 17], он указывает на их универсализацию, глобализацию, космизацию. Только при разрешении этой проблемы можно принять известный тезис К.Э Циолковского об отсутствии конца жизни, разума и прогрессирующего развития человечества, которое, по мысли ученого, может быть гарантировано широким освоением космоса. В таком случае оно может стать «достоянием всего человечества» [3].

К сожалению, с ликвидацией Советского Союза в России произошел возврат к господству «экономического бытия и сознания» людей: многие виды деятельности вновь *погружаются* в сферу «бизнеса», претендующего на подмену бытия и его развития, соразмерным которым является родовая сущность человека – в понимании ее уже философами древности. Это хорошо видно, скажем, на примере сфер образования, науки, художественной культуры, медицины и т.д., в отношении которых действует принцип остаточного финансирования, превосходящий его действие в СССР. «Экономизм» – мир, где господствуют эгоистические интересы, социально институализированные в социуме частнособственническими отношениями между людьми. Без всяких «художественных» преувеличений, как могло казаться во времена К. Маркса.

Такое положение дел и в наше время все еще кажется, к сожалению, не более чем «преувеличением» [16, с. 58], а не правомерной «теоретической абстракцией» при обобщении эмпирических фактов экономизма. Утверждение о преувеличениях являются реакцией на то, что, согласно К. Марксу-теоретику, «капиталист есть лишь персонифицированный капитал, и функционирует в процессе производства лишь как носитель капитала», который «выкачивает из непосредственных производителей, или рабочих, определенное количество прибавочного труда, который он получает без эквивалента и который по своей сущности всегда остается принудительным трудом, хотя бы он и казался результатом свободного договорного соглашения. Этот прибавочный труд выражается в прибавочной стоимости, и эта прибавочная стоимость существует в прибавочном продукте. Прибавочный труд вообще, как труд сверх меры данных потребностей, всегда должен существовать»; причем, «при капиталистической... системе он имеет только антагонистическую форму и дополняется полной праздностью известной части общества» [21, с. 348]. Разумеется, в современных условиях эта система существует в условиях «многоукладности», которая несколько ослабляет влияние капиталистической системы, обнаруживая ее абстрактность, «дополненность» ее другими формами жизнедеятельности людей в современном обществе.

«Экономизм» является закономерным продолжением и порождением капитализма прошлых веков, его регрессивности в эволюции. И он является

антиподом социальности и соответствующего ей социального мышления, ибо «экономизм» превращает экономику из средства развития человека и общества в средство их деградации, вырождения, а сама «экономика» из средства человека превращается в цель, воспринимается как «самоцельный» процесс, ибо является отчуждением от бытия и его развития, претендует на их подмену.

Выводы: глава содержит новую интерпретацию ряда известных философских категорий. Дан сравнительный анализ экономизма и механицизма, доказано их онтологическое и методологическое сходство – редукционизм. Экономизм, как и механицизм, сводит сложное к простому, высшее к низшему, стремится все явления общества «погрузить» в экономику, превращая её в всепоглощающий фактор по отношению к социальной политике. Сделан вывод, что экономизм является наследником и социальным аналогом механицизма. Он обосновывается с привлечением положений из трудов К. Маркса, В. И. Ленина, И. Канта, Н. А. Бердяева, К. Поппера, В. С. Степина, В. С. Семенова, Е. Т. Гайдара, Н. Г. Козина и других. Несостоятельность экономизма обосновывается выдвиганием человека в современном обществе на первый план, в силу чего предметом науки становятся «человекообразные» объекты, а наука достигает стадии постнеклассической науки. Важным для преодоления экономизма является раскрытие его неадекватности объективному содержанию науки и философии, вскрывающим универсальность человеческой природы, соразмерной бытию и развертывающемуся процессу восхождения от классической к постнеклассической, «человекообразной» рациональности социальной политики. Глава начинается с анализа взаимоотношения универсальности природы человека, «производства», экономики и феномена экономизма. Эксплицирована онтология и методология механицизма. Раскрытие сути экономизма позволяет выявить противоречие его с универсальной природой человека и с соответствующей ей социальной политикой. Доказано несоответствие экономизма современным положениям в науке и философии.

ЛИТЕРАТУРА:

1. Алексеев П. В., Панин А. В. Философия. М.: МГУ, 2014. С. 384.
2. Аристотель. Политика (1257, а38-40) // Аристотель. Сочинения: в четырех томах. Т. 4. М., 1984. С. 395.
3. Базалук О.А. Космические путешествия – путешествующая психика: курс лекций. Киев, 2012.
4. Бердяев Н. А. Человек и машина. Проблема социологии и метафизики техники // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 148.
5. Винер Н. Я – математик. М., 1964. С. 314.
6. Гайдар Е. Т. Государство и эволюция. Как отделить собственность от власти и повысить благосостояние россиян. Изд. 2-е, испр. СПб.: Норма, 1997. – 224 с.
7. Гольбах П. А. Избранные произведения: в 2 т. Т. 1. М., 1963. С. 341.

8. Гусейнов А.А. Что говорил Кант, или Почему невозможна ложь во благо? // Логос, 2008. № 5. С. 120.
9. Дубровский Д. И. Проблема добродетельного обмана. Кант и современность // Вопросы философии. 2010. № 1. С. 31.
10. Зеленов Л.А. Социология // Зеленов Л.А. Собрание сочинений: В 4 тт. Т. II. Нижний Новгород, 2006. С. 12.
11. Зиновьев А.А. Фактор понимания. М., 2006. С. 263.
12. Иглтон Т. Почему Маркс был прав / пер. с англ. П. Норвилло. М.: Карьера-Пресс, 2013. С. 147.
13. Ильин В., Машенцев А. Философия в схемах и комментариях. СПб., 2005.
14. Козин Н. Г. Есть ли будущее у России? Критика исторического опыта современности. М.: Норма, 2008. 464 с.
15. Кузнецов В. Н. Проблема значения понятий «материалисты» и «материализм» в новоевропейской философии XVII-XVIII веков // Историко-философский альманах: Вып. 2. М.: Современные тетради, 2007. С. 55.
16. Кутырев В.А. Духовность, экономизм и технология: драма взаимодействия // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. № 1. Ч. 3. Нижний Новгород, 2012. С. 58.
17. Лейбниц Г. В. Сочинения: в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 432, 437.
18. Ленин В. И., Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 26. С. 343 – 344.
19. Максимов В. Самоистребление. М.: Голос, 1995. 352 с.
20. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Изд-е 2. Т. 25. Ч. II. М., 1956. С. 387.
21. Маркс К. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. 3. // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. В 9. Т. Ч. 1. М., 1988. С. 348-349.
22. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних работ. М., 1956. С. 528 – 529, 538.
23. Моррис Генри. Сотворение мира: научный подход. Сан-Диего, Калифорния, 1981.
24. Петушкова Е. В. Механицизм // Новейший философский словарь. Минск, 1998. С. 421.
25. Платонов С. После коммунизма: Кн., не предназначенная для печати. – 2-е изд.; Второе пришествие: Беседы. М., 1991.
26. Потемкин А. Механицизм // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 3. М., 1964. С. 425.
27. Розин В. Мышление и творчество. М.: ПЕР СЭ, 2006. С. 147.
28. Семенов В. С. Судьбы философии в современной России. М., 2011. С. 17.
29. Степин В. С. Классика, неклассика, постнеклассика: критерии различения // Постнеклассика: философия, наука, культура: Коллективная монография / отв. ред. Л. П. Киященко и В. С. Степин. СПб., 2009. С. 179-182.
30. Урсул А.Д. Космоглобалистика: взаимосвязь глобальных и космических процессов // Философские исследования. 2013. № 4. С. 17.

Глава 10.

СОЦИАЛЬНОСТЬ МЫШЛЕНИЯ И МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ ТРАНСФОРМАЦИЯ Н. ГОГОЛЯ

Никакое сущее неправомерно «гипостазировать», изолируя его от всего мироздания в целом и его развития как порой делает представитель той или иной конкретной науки, анализируя объект и предмет своего исследования, предварительно вырывая их из всеобщей связи бытия и его развития. В настоящее время принято выделять три типа (этапа) развития: природное, социальное и социоприродное, рассматривая их в виде глобальной или универсальной эволюции, которую принято оценивать не с позиций, например, пчелы, рыбы или человека, но в отношении жизни как таковой, поскольку речь идет об общем прогрессе жизни. Антиподом жизни выступает смерть. Уже в ходе прогрессивного развития жизни организмы становятся все более «живыми», уменьшается вероятность их гибели от непредвиденных причин. Высшие организмы платят меньшую дань смерти. Прогресс создает некую траекторию, в которой возникающие на более высокой ступени материальные системы увеличивают возможность своего более стабильного существования по сравнению с предшествующими им уровнями и ступенями.

Продление жизни человека «характеризуют как социальный прогресс, достигаемый в том или ином социуме, а возможность увеличения длительности существования человеческого рода представляется как стремление к социальному бессмертию» [9, с. 10]. Социальная ступень эволюции выделяется порядка миллиона-сотен тысяч лет тому назад, когда появилось древнее человечество разумных существ (жизнь появилась на Земле 3,85 млрд лет назад); в рамках биосферы человечество сформировало социосферу, которая, по В.И. Вернадскому, стала превращаться в ноосферу в XX веке, охватывая земную поверхность планеты, а в будущем станет захватывать и космические пространства.

Можно утверждать, что подлинное мышление есть мышление бытия и его диалектического развития, принадлежащее им и осмысливающее их, более того, оно «прикреплено» к прогрессу, восхождению, ибо оно само есть порождение восходящей ветви бытийного развития, оно возникает в контексте прогресса, *порождается* процессами восхождения и, в свою очередь, является *внутренним детерминантом* этих процессов, способствующим их пролонгации. Напротив, в контексте деградации мысль вырождается в разного рода уловки, софизмы, вытесняется интеллектуальным мошенничеством, симулякрами как продуктами симулирования, которые лишь имитируют соответствующую деятельность, что ведет к утрате тренда на поиск не только истины, но даже черт лжи и заблуждения. Симулянт в своей псевдодеятельности сходит с тропы не только истины, но даже заблуждения и лжи, носители которых все еще признают существование бытия объективной реальности и социальности. Разные категории людей в обществе более или менее причастны к этим противоположным трендам, хотя с помощью

различной техники мышление пытаются воспроизводить без этой «окраски», в виде голый «рациональности», утрачивающей связь с социальностью и бытийностью. Если использовать ценностные критерии для определения векторности изменений глобальных процессов, то субъектом нужно брать все глобализирующееся человечество, а «это противоречит тому, что в современных международных отношениях и мировой политике каждый из транснациональных (негосударственных) акторов действует, исходя из своих интересов, а не интересов всего человечества».

Критикуя «рыночный пир» современной потребительской цивилизации А.Д. Урсул и Т.А. Урсул выражают убеждение в том, что практическая глобальная деятельность «должна становиться полезной, значимой для всего мирового сообщества» и «каждого человека в отдельности, даже если он этого не сознает», «расширяясь до планетарных масштабов», «содействуя утверждению позитивных и противодействуя негативным тенденциям развития» [9, с. 18-19]. Они сожалеют, что «современное человечество ведет себя самоубийственным образом», а «чтобы процесс самоорганизации в мироздании продолжался на ее главной магистрали, социальная ступень должна сохраниться и продолжать свое перманентно-безопасное существование и поступательное развитие уже в социоприродной коэволюционной форме со всеми другими (ей предшествующими и ее окружающими) материальными структурами» [9, с. 24]. Согласно известным высказываниям социолога А.А. Зиновьева в СССР число бесполезных и вредных видов деятельности доходило до 20%, в современной России оно близко к 80%, тогда как полезные виды деятельности составляют только 20%. Соответственно этому процентному соотношению сегодня в России отрицается социальность мышления.

Далее при исследовании социальности и ее отрицания мы обратимся к «истории Н.В. Гоголя», выдающегося художника и мыслителя Украины и России, последнего периода его жизнедеятельности, которое в постсоветской России нередко оценивается как духовное восхождение писателя. 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.* Второе издание «Мертвых душ», в Предисловии, выразило 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 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»

[2, с. 512].

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 и «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 сразила 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» – к информационному обществу в религиозном варианте. 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*. В главе XIV «О театре» 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», которому 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 стремить вверенный ему народ к тому свету, в котором обитает бог», он «есть образ божий», «одна любовь» к народу, «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».

С лета 1842 г. Н.В. Гоголь принимается за чтение книг «духовного», т.е. информационно-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. В. Воропаев расценивает его «правила» как «подступы к «Выбранным местам из переписки с друзьями» [3]. 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, и 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 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, он 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». Этим 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 погребца 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 «поверяю себя на исповеди перед тем, кто повелел мне быть в мире и освобождаться от моих недостатков, вижу много в себе пороков».

Выдумывать кошмары Н.В. Гоголь «также не выдумывал»: «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 для него отныне есть мелкое, оно сливается и со светским, и с высшим «светом», его вульгарностью, просвещением, просветительством и т.п. Всем им и противостоит выражаемое православием *информационно-религиозное*.

Об этом «перерождении» Н.В. Гоголя говорят многие. Но по-разному. Кстати, оно вполне соответствовало государственной идеологии, воплощенной в модной сегодня «теории» С.С. Уварова «Православие, Самодержавие, Народность», провозглашенной официальным правительственным курсом 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. Бодинского («Выбранные места...», пишет В. Воропаев, «следует рассматривать в контексте этих явлений» [3]).

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» [7]. 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 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. [3], 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 стала 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, но потом 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 «чешет у себя другой рукой 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 занятиях 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 мастерам. 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, этого первоисточка информационно-религиозного общества. 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 информационно обновленного 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». Согласно Н.В. Гоголю, все это «освящено самим Христом». Выразительным 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.).

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 видать гноя ран его. Он даже не хочет услышать исповеди его, боясь, чтобы не поразилось 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 возрастала она до такой силы, как в девятнадцатом веке. Она слышится в самой боязни каждого прослыть дураком. Все вынесет человек века: вынесет название плута, подлеца; какое хочешь дай ему название, он снесет его – и только не снесет название 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 расстояние 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 повсюду. (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...» [5, с. 494]).

Н.В. Гоголь не прав, ибо эти «распри ума» начались уже в древности (согласно легенде древних, Платон собирал работы Демокрита для уничтоженья – М.П.). 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 народа, хотя бы даже, например, сбросить с себя вдруг и разом все недостатки наши, все позорящее высокую природу 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» (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» [3]. 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 утвержденье 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.

Н.В. Гоголь квалифицирует ее как явление «современной близорукости», которая больше присуща Европе, чему способствует, по его мнению, несовершенная европейская форма католического христианства (эта «идея» до сих пор пропагандируется руководством РПЦ в России – *М.П.*). Он 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 философии и внося свой вклад в развитие науки, культуры, социально-экономической и философской мысли...

Противоречивость последующего ее развития, трудности рубежа XX-XXI вв., возвращают в современную Россию противоречие социального и религиозного...

Религия до сих пор отвергает социальность так же как вообще объективность реальности, будучи поражена сверхъестественностью религии, ее таинственностью – потусторонностью, непознаваемостью, возможностью невозможного. Так, бог, согласно Л. Шестову, в состоянии даже «бывшее сделать небывшим». Религия идет вслед за мифологическим мировоззрением, признанием «возможности невозможного» (хотя бы для воображения и в воображении) для человека, управляемого, как 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 РПЦ [8] не ставит вообще проблему преодоления глубочайшего социального неравенства, значит, социальной несправедливости, поражающей и сражающей современную Россию. В своих проповедях православные священники, как и религиозные проповедники других конфессий, призывают богатых и сверхбогатых «новых русских» помочь тем «новым» бедным, которые оказались 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 утрате «новыми русскими» их нечестно нажитых состояний (искусство наживать таким образом богатства Аристотель не относил к экономике и ее эволюции, считал его *извращением «домохозяйства»*, называл «хрематистикой» [1, с. 397-398]). 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. Церковь не выступает против социальной несправедливости, ненавистного людям

социального неравенства. В постсоветской России именно эти условия стали основанием для ее возрождения.

Эти проповеди соответствуют положениям гл. III «Церковь и государство» «Основ социальной концепции РПЦ», которые начинаются с утверждения, что Церковь как «богочеловеческий организм имеет...таинственную сущность, неподвластную стихиям мира», которая и является основанием для ее «исторической составляющей», получается, не обусловленной (это хорошо «прописано», например, еще в ветхозаветной «Книге Иова») процессом развития самого социального человеческого бытия, что лишает мышление социальности.

Литература:

1. Аристотель. Политика//Аристотель. Сочинения. В четырех томах. Т. 4. М., 1984.
2. Белинский В.Г. Письмо к Н.В. Гоголю. 3 июля, 1847//Белинский Н.В. Избр. филос. произв. Т. 2. М., 1948.
3. Воропаев В. «Монастырь ваш – Россия!»//Н.В. Гоголь. Выбранные места из переписки с друзьями//<http://modern.lib.ru>
4. Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями//<http://modern.lib.ru>
5. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. СПб., 1996. Т. 4.
6. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. СПб., 1997.
7. Мочульский К. Духовный путь Гоголя. М., 1934.
8. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. М., 13-16 авг. 2000//<http://www.russian-orthodox-church.org.ru>;
9. Урсул А.Д., Урсул Т.А. Универсальный (глобальный) эволюционизм и глобальные исследования//Философские исследования. № 1. 2012.

Часть 3.

ПОСТИНДУСТРИАЛЬНОЕ ОБЩЕСТВО И СОЦИАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВО: СХОДСТВО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Глава 11. СУЩНОСТЬ ГОСУДАРСТВА И МОДАЛЬНОСТЬ СОЦИАЛЬНОГО ГОСУДАРСТВА

В главе показано, что *возможность, действительность или необходимость* социального государства онтологически определяется сущностью государства, его историческими типами, которые открывают возможность его возникновения, задающую временные границы существования. Изучая современное человеческое бытие, мы берем его в форме процесса, моментом которого выступает возникшее в XX столетии социальное государство. Ее цель показать связь между исследованием природы социального государства с сущностью государства. При таком подходе открывается модальность (позднелатинское *modalis* от лат. *modus* – *мера, способ, образ, вид*) социального государства, которая характеризует его в зависимости от степени устанавливаемой исследователем достоверности, т. е. от того, утверждается ли в нём *возможность, действительность или необходимость* такого государства. Причем эти понятия имеют не только логическое и даже гносеологическое, но и онтологическое значение. Онтологически модальность обозначает способ существования какого-либо объекта или протекания какого-либо явления, процесса – его действительность, возможность и/или необходимость. Гносеологически, логически и методологически модальность означает обусловленный реальными условиями познания способ понимания, отражения, воспроизведения существующего (как действительного, возможного и/или необходимого) – является ли это познавательное явление, образ существующего действительным, лишь возможным или необходимым. Однако ни онтология, ни гносеология не существуют в отрыве друг от друга. Напротив, они находятся друг с другом в сопряжении, взаимном воздействии, взаимно влияют друг на друга: онтология, как учение о бытии, предполагает, что бытие может быть познано, а гносеология как учение о познании предполагает познаваемость бытия, того, что познается, отражается. Эта взаимосвязь в самом общем виде обнаруживается при постановке и решении основного вопроса философии, который сводит воедино две стороны этого вопроса. Такую работу проделал в свое время Ф. Энгельс в ходе анализа основного вопроса философии. Современные исследователи идут дальше, они пишут о «взаиморефлексии» онтологии и гносеологии, которые образуют некую «динамическую круговую структуру, которая прерывается и вновь восстанавливается в том или ином звене, в зависимости от цели и задач исследования» [5, с. 48]. Например, нетрудно показать, что в качестве такого единства противоположностей

выступает летопись, с которой имеют дело историки. Будучи картиной древних событий, она в то же время несет в себе информацию и о познании/познаваемости/непознаваемости этих событий. Круговая структура из онтологии и гносеологии универсальна уже потому, что любая наука, исследование объединяют в себе сведения о предмете и объекте исследования с информацией о путях и способах их постижения, его логике и методологии. Из этой интуиции исходит каждый пишущий научную работу аспирант.

В традиционной логике суждения модальности принято делить на суждения возможности, действительности и необходимости. В суждении возможности отражается вероятность наличия или отсутствия признаков у предмета («Возможно, в этом году я поеду к морю»). В суждении действительности констатируется наличие или отсутствие у предмета того или иного признака («Некоторые числа делятся на 5»). В суждении необходимости отображается такой признак, который является необходимым, существенным для предмета («Живые организмы не могут существовать без обмена веществ»). Объясняя роль суждения в познании, известный специалист в области логики Г.И. Челпанов писал, что если бы у нас были одни только представления и понятия, но не было бы их соединения или связи, то мы не могли бы сказать, что у нас есть познание. Кроме того, познание может быть только в том случае, если мы имеем дело с истинностью или ложностью, а вопрос об истинности или ложности возникает только тогда, когда между понятиями устанавливается известная связь. Это бывает именно тогда, когда мы судим о чём-нибудь. Например, когда я произношу слово «государство», то в понятии, выражаемом этим словом, нет ничего ни истинного, ни ложного. Когда же я говорю «государство или дракон существует», «он или оно имеет крылья», то я утверждаю нечто истинное или ложное. Об истинности и ложности речь может вестись только в том случае, если мы имеем дело с суждением, которое всегда имеет дело с какой-либо *объективной* реальностью. Модальность есть одно из важнейших свойств суждения, выражая степень существенности того или иного признака для данного предмета, отображённого в рассуждении. Различие суждений по модальности определяется не субъективными желаниями, а тем, насколько основательны и реалистичны способы установления и объяснения реальности. Так, наличие в суждении слова «необходимо» ещё не означает, что это суждение непременно аподиктическое. Аналогично высказывания о вероятности наступления того или иного события или о принадлежности какого-либо признака предмету опираются на исследования фактов, на изучение объективной действительности.

§1. Определение и сущность государства.

В настоящее время известны сотни (некоторые авторы пишут «тысячи»), определений того, что такое государство и каковы причины его появления. Наиболее часто встречаются следующие концепции: 1. теологическая (религиозная, божественная); 2. патриархальная (отеческая); 3. договорная

(естественно-правовая); 4. органическая; 5. психологическая; 6. ирригационная; 7. насилия (внутреннего и внешнего); 8. экономическая (классовая) и др., в том числе современные концепции государства: теория элит (В. Парето, Г. Моска, Ч.Р. Миллс и др.); технократические теории (Р. Арон, Д. Гелбрейт и др.); теория плюралистической демократии; теория государства всеобщего благоденствия; теория социального и правового государства; теория солидаризма; теория конвергентного государства; теория мирового государства и др.

Одна из задач всякого определения предмета – отграничить и отличить определяемый предмет от всех прочих, учитывая различие сущности и явления. Например, определение человека, указывающее на мягкую мочку уха, позволяют безошибочно и просто отделить людей от всех иных существ. Но в подобных определениях не раскрывается глубинное содержание понятия «человек», в них мы оказываемся всего лишь на поверхностном уровне признаков, характеризующих предмет со стороны явления. Ведь человек есть в сущности существо способное к труду и мышлению, он не перестал бы быть самим собой, если бы его мочка уха оказалась твердой. Итак, к определению предъявляются требования раскрыть сущность, указать важные признаки. С этим требованием чаще всего связаны сложнейшие проблемы определения понятий. Если бы сущность вещей совпадала с явлениями, то и наука была бы не нужна, отмечали многие мыслители; за сущностью первого порядка или уровня всегда лежит, скрывается более глубокая сущность второго порядка, и так далее. Возможность углубления в сущность объекта делает понятными трудности на пути определения, объясняет, почему определения «одних и тех же предметов» с течением времени изменяются. Углубление знаний о предметах и процессах ведет к изменению представлений об их сущности, значит, их определений. Приходится учитывать и относительность сущности: чем сложнее объект изучения, тем он многограннее, тем большее число определений можно ему дать. Наконец, определение зависит от целей: существование для одной цели может оказаться второстепенным с точки зрения другой цели.

Многообразие взглядов на государство (и право) сводится к противостоянию двух исходных принципов, на которых выстраивают основные концепции. Один принцип состоит в объяснении государства как института силы и обеспечения порядка путем принуждения или *насилия*. Государство предстает орудием насилия одной части общества, подчиняющим других членов общества своей воле, возводимой *в закон*; она выступает *субъектом* власти. Другой принцип – государство (и право) обеспечивает «порядок» путем «гармонизации» интересов в обществе, путем их согласования, компромиссов и т.п. В государстве видится общественное согласие, гармония и т.п.

Представители обоих принципов и концепций известны. Но в этом случае происходит разрывание единства противоположностей, ведущее к явно односторонним изображениям сущности государства. Сущность государства будет представлена адекватно, если оба «начала» синтезировать – как единство и борьбу противоположностей.

Ф. Энгельс, определяя сущность государства, указывал, что оно возникает вместе с разделением людей на противоположные классы, большие социальные слои, готовые, если их оставить без государственной формы организации общественной жизни, вступить в борьбу друг с другом до «победного конца», которая, на поверку, ведет к взаимному истреблению их и общества в целом. Чтобы они «не пожрали» друг друга и общество, для этого стала необходимой сила, происходящая из общества, но возвышающаяся над обществом, сила, которая «умеряет» столкновение классов в неких границах «порядка». Таким образом, государство есть единство противоположных тенденций – «насилия» и «согласия». И только далее, исходя из этого понимания сущности государства, Ф. Энгельс переходил к выделению основных *исторических типов государства*, проистекающих из сути общественно-экономических формаций: различные исторические типы государства возникали в борьбе различных классов той или иной эпохи, и класс-победитель превращал государство в орудие собственной власти, возводя волю господствующего класса в закон для всего общества.

Итак, мы получаем три базисных абстракции государства: институт насилия, согласия или компромисса, и насилия и согласия – как единства и борьбы противоположностей. Но не является ли трактовка государства как «единства противоположностей» продуктом фантазии, вымысла, подобно образам мифологического сознания типа кентавров, минотавров, русалок и т.п., или, напротив, именно она отражает сущность государства? Проблема такого разграничения возникла уже в период перехода от мифологического мировоззрения к философскому, которое отвергло «синкретизм» мифов как чистых продуктов мысли, «вы(из)мышленных образов, хотя и объединяющих вполне реалистические элементы. Ведь в образе кентавра мужчина и лошадь вполне реальны, как реален человек и бык, или женщина и рыба, фантастически соединенные в мифологических образах устного народного творчества, интерпретированных философией как понятия с нулевым объемом.

Гераклит, преодолевая мифологическое сознание, создающее вымышленные представления с нулевым объемом и исходя из органической взаимосвязи онтологических и гносеологических представлений философии, доказывает, что противоречивы сущности *реальных* предметов, что именно они представляют собой «единство противоположностей», что их следует отличать от мифологически-синкретичных образов. Гераклит вскрывает/обнаруживает в сущности вещей противоречие как единство противоположностей, борьба которых обуславливает их процессуальность. На этом основании он формулирует мысль о том, что «все течет».

Понятно, что такой подход предполагает сущностное различие между мифологическим сознанием, в котором единство противоположностей было плодом человеческой *фантазии*, и философским «*логосом*», который призван *воспроизводить* противоречия в *самих вещах* мироздания, следуя принципу взаимной связи онтологии и гносеологии. С одной стороны, «от своих предшественников, как ионийских натуралистов, так и итальянских идеалистов,

– пишет А.В. Лебедев, – Гераклит хорошо усвоил, что весь чувственно воспринимаемый мир имеет полярную структуру и может быть целиком и без остатка анализирован и редуцирован к парам противоположностей». С другой стороны, В. Лебедев обнаруживает у Гераклита в характеристике трактовки «единства противоположностей» и «гармонии» *развитие*: если «единство противоположностей» понимать как «связь» (connection, connectedness), то это предполагает их раздельность; для того, чтобы быть связанными, они должны существовать отдельно друг от друга, «но именно это Гераклит и отрицает своим учением о coincidentia oppositorum», выступая против «дуализма». Он утверждает, что противоположности «тождественны» или суть «одно». Учение о противоположностях Гераклита связано с его учением о всеобщей обусловленности и взаимозависимости всех явлений, ибо *отдельно взятые противоположности есть иллюзорные объекты*, «результат лингвистической ошибки смертных, их неумения правильно читать вечную Книгу природы». «Все пары противоположностей при постижении утрачивают свою мнимую индивидуальность и исчезают как слоги в едином логосе» [6, с. 111-112].

Преодолевая односторонние концепции государства как института насилия, либо, напротив, как института согласия, мы будем учитывать философские открытия Гераклита о единстве и борьбе противоположностей в самой сущности вещей и процессов, о возможности их познания человеком и, следовательно, его выступления против «дуализма» в защиту «монизма» [6, с. 291]. Согласно Гераклиту, «противоположности оказываются просто различными именами, имеющими один и тот же объективный денотат», что свидетельствует о «несостоятельности интерпретации единства противоположностей в метафизике Гераклита как «связанности» (connectedness). Основной метафизический, онтогносеологический тезис Гераклита говорит не о «связывании» двух различных противоположностей в некий *составной* комплекс, а об абсолютном тождестве противоположностей, об их единой объективной «природе», условно разделенной надвое в обыденном сознании (доксе) и ложных «именах». Связанность характерна для «сходного или подобного», для «зримой гармонии», а для «незримой гармонии» свойственна гармония «различного и противоположного», которая «нерасторжима и вечна», обеспечивая нераспадающееся «единство природы» как объективной реальности. На уровне абсолюта «незримой гармонии» сокрыты и погружены на дно объективной природы «все различия и инаковости» [6, с. 301-302]. Такое «единство противоположностей» «не мешало» им явить «борьбу противоположностей», войну (= «полемос») как высший принцип мироустройства, как нормальный порядок вещей, хотя это было *нетипично* для современного Гераклиту греческого сознания, ориентированного на «согласие» (ὁμόνοια) и видевшего в «распрых» величайшее зло. Никакой альтернативы *войне противоположностей* Гераклит не видел, будучи противником «пацифизма», примирения противоположностей [6, с. 308]. На таком основании Гераклит требовал «знать все как одно» и выводить «из одного все, из всего одно». «По природе», т.е. «объективно» есть

только одно, в котором все противоположности совпадают и перестают различаться на уровне «согласия единого с самим собой». В этом смысле противоположности «не субстанциальны», будучи *аспектами* объективного, субстанциального или «единого первоначала». В этом состоял принцип гераклитовского «монизма», критика им «дуализма», в котором Гераклит видит не «единство противоположностей», а их «связанность», *connectedness*, значит, распадение мироздания на противоположности и их субстанциализацию.

Исходя из вышеописанной онтологии и соответствующей ей методологии гераклитовского исследования, мы предлагаем толковать природу, сущность государства как «единство и борьбу противоположностей» «насилия и согласия». В таком случае две другие абстракции государства мы оцениваем как односторонние, однобокие абстракции, противостоящие друг другу, к которым в политологической литературе чаще всего сводят все разнообразие взглядов на государство. Государство никоим образом не представляет собой силы, извне навязанной обществу, как не является оно якобы «действительностью нравственной идеи» или «образом и действительностью разума», как утверждал Гегель. Государство есть продукт общества на определенной ступени его развития. Оно есть признание того, что общество запуталось в неразрешимом противоречии с самим собой, расколосось на непримиримые противоположности, избавиться от которых оно бессильно. А чтобы эти противоположности, классы с противоречивыми экономическими интересами, не пожрали друг друга и общество в бесплодной борьбе, для этого стала необходимой сила, которая умеряла бы их столкновение, держала его в границах «порядка». И эта сила, происшедшая из общества, но ставящая себя над ним, все более и более отчуждающая себя от него, есть государство [14, с. 235-236]. Но далее мы должны исследовать государство и его проявления учитывая принцип историзма, который позволяет не только вскрыть его сущность, но и установить также *главную* сторону его сущности, которая определяется уже конкретно-историческими обстоятельствами. Обнаруживается она не сразу, будучи скрытой за другими его сторонами. «При внешнем подходе кажется, будто государство всецело надклассово, общенародно, будто оно исполняет только функции по регулированию, координации и управлению социальной жизнью (будучи институтом согласия – *М.П.*). Таковые действительно имеются. Но принцип историзма помогает глубже разобраться в явлении; основное назначение государства – быть орудием в руках господствующей социальной группы. Все последующее развитие государства с момента возникновения демонстрирует эту его *главную* сущность» [1, с. 384]. В своем конкретно-историческом развитии государство прошло несколько этапов – рабовладения, феодализм и капитализм, – образующих, при сопоставлении с первобытным обществом как первичной формацией общества, его «вторичную формацию». На этапе рабовладения эксплуататоры владели не только всеми средствами производства, но также людьми. Этот этап сменил феодализм с его крепостным правом. Крепостник-

помещик не считался владельцем крестьянина как вещи, а имел лишь право на его труд и на принуждение его к отбыванию известной повинности; крестьянство «накрепко» «прикреплено» к земле (отсюда само название – «крепостное» право, «крепостные»). Следующий исторический этап государства – капиталистический, буржуазный. Здесь работник становится юридически свободным, но экономически, не имея иных средств к существованию, он *вынужден* идти к собственнику средств производства ради их добывания в качестве так называемой «рабочей силы»; сама рабочая сила становится здесь товаром. Как видно, во всех этих формациях государство оставалось однотипным – классово-антагонистическим.

Помимо указанных конкретно-исторических этапов развития и соответствия им государства, данное явление имеет разные формы: монархия (как власть одного), республика (как отсутствие какой-либо невыборной власти), аристократия (как власть сравнительно небольшого меньшинства) и демократия (как власть народа). Они наблюдаются на каждом из исторических этапов. Парламентаризм буржуазной республики, конечно, прогрессивнее буржуазной монархии. Но и здесь государство не есть выражение народной воли. Капитал, раз он существует, господствует над всем обществом, и никакая демократическая республика, никакое избирательное право сущности дела не меняет.

Как видно, принцип историзма в его целостности означает требование рассматривать государство в его «самодвижении» и развитии. Это означает требование брать государство как систему во временном аспекте, как изменяющееся во времени; если эта система существует в настоящее время, то в аспекте прошлого, настоящего и будущего. Этот принцип является мировоззренческим, ибо имеет теоретическое основание; им служит теория развития, базирующаяся на представлениях о сущности развития, о прогрессе, о синтезировании, взаимосвязи количественных и качественных параметров, причинности и т.п. Итак, с учетом принципа историзма можно указать, во-первых, что государство в своей сущности есть борьба и единство противоположностей, начал насилия и согласия, во-вторых, что исторически оно возникло из потребности держать в узде противоположность классов, в-третьих, что оно возникло в самих столкновениях этих классов, поэтому, по общему правилу, оно является в своей сущности государством самого могущественного, экономически господствующего класса, который при помощи государства становится также политически господствующим классом и приобретает таким образом новые средства для подавления и эксплуатации угнетенного класса [14, с. 237], завоевывая его и используя как свой институт насилия. Античное государство было, прежде всего, государством рабовладельцев для подавления рабов, феодальное государство – органом дворянства для подавления крепостных и зависимых крестьян, а современное представительное государство есть орудие эксплуатации наемного труда капиталом.

§2. История капитализма и модальность социального государства

Хотя социальное государство (СГ) своим непосредственным основанием имеет начало согласия, согласования, компромисса, оно не есть возрождение начал родового строя. Оно существует на почве единства и борьбы противоположностей насилия и согласия. Что касается принципа «согласия», то он своими корнями уходит в родовое устройство первобытного общества. С появлением государства это «начало» видоизменяется, оно перестает быть выражением первобытного коммунизма, обеспечивавшего свободу, равенство и братство людей, где «всякие споры разрешаются сообща теми, кого они касаются – родом или племенем, или отдельными родами между собой» [1, с. 172]. Оно превращается в средство держать «в узде» борьбу, столкновение классов с противоположными экономическими интересами, которая, будучи предоставлена самой себе, существуя в чистом виде, способна привести к гибели эти классы и все общество в целом. Можно утверждать, что, будучи ограничено принципом насилия, социальное государство оказывается существующим в зоне риска его уничтожения интересами господствующего класса. Это каждодневно подтверждается фактами современной жизни, которые свидетельствуют о том, что нынешние владельцы частной собственности без большой охоты идут на согласие с существованием социального государства, и выступают за его сокращение, как только оно начинает покушаться на их частную собственность.

СГ появилось в XX столетии нормативно (закрепляется в Конституции страны, впервые в ФРГ в 1946 г.), концептуально, впервые у Лоренца фон Штейна (1815-1890), и «эмпирически» (как констатация фактического обстоятельства дел). Идейно СГ связано с социалистическим государством, которое впервые распространило *конкуренцию* на область социального устройства общества, где государство прежде всегда было исторически однотипным – классово-антагонистическим во «вторичной формации» (рабовладение, феодализм, капитализм). СГ также ограничило сферу действия государства как института насилия господствующих классов в отношении угнетенных слоев общества (государство – комитет, управляющий общими делами всего класса буржуазии [6, с. 42]). СГ принимает на себя принципиальную ответственность за обеспечение основных социальных нужд своих граждан, «обеспечивая достойную жизнь и социально-правовую защиту всего населения», прокламируя принцип согласования «государственных, гражданских и бизнесинициатив». Оно «обязано поддерживать абсолютное равенство в правах для всех различных общественных классов, для отдельной самоопределяющейся личности благодаря своей власти», «обязано способствовать экономическому и общественному прогрессу и благополучию всех своих граждан, ибо, в конечном счете, развитие одного выступает условием развития другого» (Л. фон Штейн).

Мировая буржуазия была напугана событиями в советской России, где буржуазия была уничтожена в результате революции и гражданской войны, и

перешла к новой организации общественной жизни, допустив новые формы государственного устройства общества. Соответствующий стиль поведения можно наблюдать у проповедников традиционных религий (христианство, буддизм, ислам, иудаизм). Они призывают бедных, включая особенно бедствующих, смиренно переносить свои невзгоды, неустроенность жизни, в надежде на «воздаяние» в загробной «жизни». Богатым они напоминают, что тех окружают не только богатые, еще в большей степени они окружены людьми бедными, включая чрезмерно бедствующих и страдающих, что может толкнуть их на «бунт», а он способен привести к утрате этих богатств. Чтобы этого не случилось, указывают проповедники, чрезмерно бедствующим нужно оказывать помощь. От этого богатые не перестанут быть богатыми. Напротив, облегчая жизнь чрезмерно страдающей части населения, богатые способны сохранить свой статус богатых. В русле такой, общей для защитников устаревших форм жизни, стратагемы, хитрости возникло современное социальное государство.

Эта стратегия предполагает идею «конца истории»: в капиталистическом обществе могут реализовываться постепенные количественные улучшения, но никогда не случится коренного, качественного преобразования, «социальной революции», способной положить конец базовым началам капитализма, вывести общество за пределы «вторичной формации». Эта идея вступает в противоречие с основным законом диалектики о единстве и борьбе количественных и качественных преобразований. Обе противоположности в ней отрываются друг от друга в качестве вполне самостоятельные тенденций глобализирующейся человеческой истории, между которыми человечество якобы вынуждено делать выбор. Такое уничтожение диалектического закона единства количественных и качественных изменений пронизывает известную работу К. Поппера «Открытое общество и его враги». Отрывая количественные изменения, К. Поппер выстраивает «социальную технологию» (впервые термин «социальная инженерия» использовал Р. Паунд в работе Введение в философию» в 1922 г. в смысле постепенных, частных («реасетmeal») социальных преобразований – *М.П.*). К. Марксу он приписывает искаженную концепцию «социальной революции», также выстроенной на отрывании качественных изменений от количественных, хотя тот исходил из единства количественных и качественных преобразований. Впрочем, такое отношение к данному диалектическому закону и к социальной революции широко распространено в постсоветской России.

СГ предполагает наличие, значит, сохранение противоречия между принципом историчности социального бытия и стратагемами, т.е. субъективно изоощренными, хитроумными стратегиями «конца истории», которые предлагаются теоретиками современного капитализма и характеризуют современный процесс глобализации общественной жизни под «началами» капитализма. Речь идет о современных способах «держат в узде» борьбу классов, способную привести к уничтожению частной собственности, чтобы сохранить существующее социальное неравенство в обществе. Современная

властная вертикаль, выступает с идеей социального государства, призывая к смирению, к непротивлению сложившимся общественным условиям социального неравенства (в ряде вузов Минобрнауки ввело преподавание «Основ СГ»). Ведь «СГ» существует при сохранении классов и частной собственности; оно не есть уничтожение государства и его сущности. «Уступки», связанные с введением института СГ, возможны лишь при наличии мощного экономического потенциала, позволяющего осуществлять меры по перераспределению доходов, существенно не ущемляя свободы и автономии частных собственников.

СГ уподобляется социалистическому [11, с. 110]. Первое, как и второе, устанавливает всеохватывающий контроль над обществом, фактически является не только планирующим и управляющим государством, но и непосредственно занимающимся всем производством материальных и духовных благ и распределяющим их. На это же указывал К. Поппер в книге «Открытое общество и его враги». Известный правовед России С.С. Алексеев [1, с. 683-685] также трактует СГ как аналог социалистического государства, делая это с либерально-демократических позиций, приписывая им гуманистический характер. Согласно Д. Боузу [2, с. 3], государство вообще тотально контролирует общество, а СГ есть угроза обществу, поскольку оно берет деньги у одних людей и, прикарманивая изрядную долю, оставшееся деньги отдает другим людям (в таком понимании государства проглядывает реакция на фашизм, для которого государство есть инструмент, обеспечивающий *единство* нации – М.П.); поэтому он выступает за ликвидацию СГ, возникшего вместо социалистического.

О том, что XX век, в котором появилось СГ, был веком становления социализма, оказавшего цивилизаторское воздействие на капитализм, пишут даже его ярые противники, например, Е. Гайдар. Борясь с марксизмом, он пытался обосновать концепцию «нормального» рынка и «легитимной частной собственности», надеясь, что частная собственность и «нормальный», свободный от власти рынок позволит решить все социальные проблемы. Государственный, административно-бюрократический путь борьбы с коррупцией малоэффективен, успешной будет лишь невидимая рука рынка, частная собственность, «отделенная от государства». В человеческой истории Е. Гайдар видел их непримиримую борьбу, и предлагал «вынуть из живого тела страны стальной осколок старой (государственной – М.П.) системы». Эта система – «корыстный, хищнический произвол бюрократии, прикрытый демагогией». Отсутствие полноценной частной собственности, нераздельность собственности и административной власти при несомненном доминировании последней, властные отношения как всеобщий эквивалент, как мера любых социальных отношений, экономическое и политическое господство бюрократии, часто принимающее деспотические формы, – вот «определяющие черты восточных обществ» и «стран «третьего мира». В античности Е. Гайдар увидел полную победу «нормального рынка» над государством. «Частной же собственности на землю в римском или современном смысле этого слова в

средние века нет и быть не может», значит, в эпоху феодализма западная «социальная мутация» потерпела поражение, возродившись в обществе лишь с приходом капитализма, его частнособственнических отношений. «Лучший стимул к инновациям, повышению эффективности производства – твердые гарантии частной собственности. Опираясь на них, Европа с XV века все увереннее становится на путь интенсивного экономического роста, обгоняющего увеличение населения».

Наиболее опасный вызов для европейского капитализма шел и был связан с медленно накапливавшимися изменениями в XVIII-XIX веках, которые под влиянием технических открытий и социально-политических перемен внезапно резко ускорились. Непривычно бурный прогресс также нес в себе немалые опасности. Казалось, что европейский корабль сорвался с ясного курса, попал в шторм. Европейская история завертелась в губительной «диалектической» ловушке. Именно об этом с грозным, «мефистофельским» торжеством писал Маркс: «Современное буржуазное общество <...>, создавшее, как бы по волшебству, столь могущественные средства производства и обмена, походит на волшебника, который не в состоянии более справиться с подземными силами, вызванными его заклинаниями». И далее еще более грозно и «диалектично» Маркс утверждал: «Но буржуазия не только выковала оружие, несущее ей смерть, она породила и людей, которые направят против нее это оружие, – современных рабочих, пролетариев». Но Маркс «пришел к неверным выводам». На самом деле кризис капитализма есть «кризис не рыночных производственных отношений, а кризис *их легитимности*», «покушение на легитимность» со стороны марксизма. Получается, что марксизм вызвал кризис капитализма своим «учением», поставившим под сомнение его «легитимность». Но предупрежденный спасен благодаря этому предупреждению: носители капитализма взяли на вооружение учение К. Маркса, история оказалась «с иронией». Его теория в итоге оказалась для Запада не цианистым калием, а прививкой, «предупредившей действительно смертельную болезнь». В конце XIX – начале XX века Запад пережил мучительную мутацию, но вышел из нее живым и здоровым, встав на дорогу изменения его природы.

Эти рассуждения нуждаются в концептуальном переосмыслении. Фактически речь в них идет о том, что появляется вырожденная, точнее, вырождающаяся форма социальной организации капитализма. Наряду с собственной сущностью капитализма он приобретает «приписанную сущность», проистекающую из сферы созданного Марксом знания. Возникает «странный объект», из самого «объекта» и добавленного к нему «знания». Капитализм как форма общественной организации, по Гайдару, приобретает и перерабатывает знание о капитализме, *присоединяя его к капитализму*, что приводит к его новой форме, дополняющая вскрытую Марксом сущность. Гносеологическое, знание обретает статус онтологического фактора, присоединяемого к самому объекту (уже Ф. Бэкон называл знание «силой», способной оказывать воздействие на течение событий в мире). И это знание

приобретает и несет на себе отпечаток капиталистических социальных структур, не выходя за их границы, следовательно, оно само претерпевает изменения. Отныне капитализм *«видит себя»* иначе, с добавкой СГ, позаимствованного из идеалов социалистического общества как этапа перехода к коммунизму, согласно К. Марксу. Отныне его существование складывается из существования *«самого капитализма»* и его *«наблюдения»* и *«контроля»*, которые *«входят»* в него, преодолевая возможность его существования за счет *неклассических* форм. Напуганная буржуазия пошла на значительные уступки угнетенным, с одной стороны, и всячески дискредитировала учение Маркса, с другой. В итоге возникло СГ – как аналог и, в то же время, альтернатива государству социалистическому. Именно это и обусловило изменения в сторону появления СГ. Е. Гайдар особо выделяет *«заслуги»* в *«реформировании»* капитализма Эд. Бернштейна, его теории социал-реформизма, в которой тот противопоставил революции и насилию социальный компромисс, с помощью которого можно смягчить самые острые и несправедливые противоречия в *«демократическом»* обществе. Это выражено в его знаменитом лозунге-афоризме, который помог выпустить без взрыва весь *«марксистский пар»*: *«Конечная цель – ничто, движение – все»*. Появилась тенденция *социализации* капитализма. Сословные перегородки были сломаны, полагает Е. Гайдар, на фоне их резкого, истинно *«феодалного усиления»* в странах *«реального социализма»*. Было обеспечено в максимальной степени формальное и фактическое равенство людей перед законом, и все это не ценой революции, а, наоборот, благодаря усилению демократических традиций и постепенных преобразований. Были устранены наиболее уродливые формы неравенства. Универсальной нормой стало всеобщее избирательное право. Развитие трудового законодательства обеспечило защиту прав наемных работников. Формируется система пособий по безработице, пенсионного обеспечения, государственных гарантий образования и здравоохранения.

Вторая форма была предложена Дж. М. Кейнсом в сфере экономической политики. По словам Е. Гайдара, *«с успехом заменив марксистскую революцию кейнсианской эволюцией»*, книга Дж. Кейнса (*«Общая теория занятости, процента и денег»*, 1936) появилась, когда мир приходил в себя после *«великой депрессии»* – самого мощного экономического кризиса в истории капитализма. Кризис этот шел на фоне казавшихся блестящими и неоспоримыми, по Е. Гайдару, успехов *«социалистического планового хозяйства»* в СССР. *«Кейнсианская мутация»* свободного капитализма заключалась в том, что были предложены и конкретные меры, и экономическая методология, направленная на сокращение безработицы, увеличение платежеспособного спроса, преодоление кризиса *при сохранении частной собственности*. Все это позволяло достичь значительного увеличения эффективности государственного регулирования экономики. Кейнсианство было конкретной реформистской теорией с достаточно мощным инструментарием.

С экономической идеологией кейнсианства перекликается *«Новый курс»* президента Ф.Д. Рузвельта (который получил права гражданства и в

послевоенной Европе – М.П.). В условиях тяжелейшего кризиса, повальной безработицы американская администрация смогла *поступиться принципами классического свободного капитализма*, пойдя на значительное вмешательство государства в экономическую жизнь, что во многом помогло «спасти ситуацию».

Надо сказать, что эта сторона дела (вырождения капитализма, его сущности, раскрытой Марксом) замалчивается или искажается в вузовских курсах «Основ СГ» – ради отрицания исторического значения марксизма, влияния социалистического содружества и борьбу народных масс, смотревших на преобразования в СССР как на пример возможного пути развития общества, на историю XX-XXI вв. В учреждении СГ односторонне выпячивается, абсолютизируется деятельность «верхов», вертикали власти.

Социалистическое государство при всех своих недостатках было воплощением более совершенного типа государственного устройства общества в отличие от предшествовавшего ему капиталистического типа общества, в смысле совершенства человеческих форм жизни. СГ было «вставлено» в уже существовавшее капиталистическое общество, не отличавшееся совершенством. Не случайно, реформаторы России говорили, что они не могут выбирать между плохим и хорошим, а вынуждены выбирать между плохим и еще более плохим. Устроители такого общества «на западе» говорят, что они не создают «рай» на земле, но стремятся к тому, чтобы жизнь на ней окончательно не превратилась в «ад». Это массовое или потребительское общество, которое паразитирует на человеческих идеалах. СГ и воплощено в такой социальный мир. Социалистическое государство выстраивалось на основе разработок представителей социальных наук, с учетом рекомендаций ученых в области естественных и технических дисциплин.

А как выглядит применение науки в современной России? По словам А.Л. Никифорова, «как только была осознана прикладная ценность научного знания, оно все больше стало подпадать под власть крупного капитала», «*научное знание становится товаром*, ученый – наемным рабочим, производящим этот товар», «происходит вытеснение внутринаучных ценностей», «резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объеме научной деятельности. Резюмируя, они пишет о том, что «кто платит, тот и заказывает музыку, что ныне платят капитал и государство, финансисты и политики, и именно они направляют науку в область прикладных исследований», а «в прикладных исследованиях внутринаучные ценности и цели действительно заменяются...» [5, с. 63] теми, кто заказывает эту «музыку». Аналогичные рассуждения демонстрирует американский философ А.Ф. Фукуяма, отмечая, что «стремление к экономическому росту кажется универсальной характеристикой практически всех современных обществ», но «современные корпорации поддерживают научно-исследовательские работы не из абстрактной любви к знаниям, а чтобы зарабатывать деньги». Это порождает «направленность истории», выпуская «технологического джина из бутылки», создавая «технологические цивилизации», что влечет обесценивание

фундаментальной науки, которая оказалась в конце XX века близкой к исчезновению. В итоге исчезают стандарты объективности, обоснованности и истинности в пользу роста прикладных исследований «со своими вненаучными целями и ценностями, со своими стандартами и нормами» [10, с. 64].

Ф. Фукуяма формулирует хитроумную стратегию «конца истории», абсолютизирующую сохранение сущности капитализма: «Сама по себе «логика современной науки» силой не обладает, есть только люди, желающие воспользоваться наукой», наука определяет только «горизонт технических возможностей, заданных основными законами природы» [12, с. 211]. Он использует положения марксизма, но в антимарксистских целях, когда пишет о конце истории в вечности капитализма, абсолютизируя «тимос» как «борьбу человека за признание» собственного достоинства (в духе философии «Гегеля-Кожева»). Она якобы преодолевает «эгоизм» буржуа, готового пойти на любое преступление при получении 300% прибыли. На определенной стадии развития капитализма в капиталисте возобладает его «тимос», это преобразит эксплуататорскую природу капитализма, настанет эпоха либеральной демократии. Как видно, здесь речь заходит о *вырождении* самой сущности капитализма. Но в рассуждениях Ф. Фукуямы недостает ясности и последовательности. Говоря о «последнем человеке» «в царстве свободы», якобы «кончающем» универсальную историю, он признает эмпирические факты того, что проблемы социального неравенства в либеральных обществах «неразрешимы» [12, с. 434], что «общественная структура современной демократии по-прежнему напоминает классическую пирамиду». Ссылаясь на *абстрактную* возможность «для всех» изменить свой социальный статус, он полагает, что «послевоенная Америка фактически достигла «бесклассового общества», но не в смысле самого К. Маркса. Ибо даже по самому мягкому стандарту – принципу равенства – эти перемены «не соответствуют», а достижение даже «полного юридического равенства мало что изменит в жизни того или иного юноши или девушки», поскольку «у них нет богатства или собственности» и «остальное общество не принимает их всерьез». «Существенное социальное неравенство остается даже в самом совершенном либеральном обществе» [12, с. 437-439]. И все же он надеется, что универсальная история человечества не бесконечна, напротив, она завершается «концом истории», когда достигает стадии «либеральной демократии», при которой «более не будет прогресса в развитии принципов и институтов общественного устройства, поскольку все главные вопросы будут решены», хотя и «будут происходить важные события», как «будут выходить сообщающие о них события» в пределах указанных «принципов и институтов» [12, с. 7-10]. Он настаивает на окончательном утверждении либеральной демократии, которая была и будет «единственным логически последовательным политическим стремлением», которое «овладевает различными регионами и культурами во всем мире».

Описанная стратегия является общей для Ф. Фукуямы и К. Поппера. Согласно К. Попперу, Марксу был известен лишь период существования

капитализма в виде системы «не ограниченного» или «не регулируемого законодательно капитализма» (unrestrained capitalism). Именно с ним тот «в основном имел дело», т.е. приблизительно до 1833 года, «когда не было никаких законодательных актов, ограничивающих и регулирующих взаимоотношения между предпринимателями, производителями, продавцами, покупателями и т.п.» [8, с. 137]. Он вменяет в вину К. Марксу создание «теории бессилия всякой политики» [11, с. 141], согласно которой тот не признавал способности государства повлиять на сферу экономики и на классовый антагонизм в пользу рабочего класса, ибо видел в нем и в тогдашней демократии лишь диктатуру буржуазии, т.е. комитет по управлению общими делами всего класса буржуазии (Манифест КП). Справедливости ради нужно отметить, что за этими представлениями основоположника марксизма, согласно К. Попперу, с одной стороны, «стоял социальный опыт жестокости и подавления» той эпохи, с другой стороны, его «глубочайший гуманизм и чувство справедливости» [11, с. 141].

К. Поппер указывает на становление в недрах более позднего капитализма (после 1833 г.) тенденции к появлению СГ, обретающего и реализующего «функции охраны справедливости и свободы, т.е. именно те функции, которые относили к компетенции государства великие теоретики демократии», а марксизм надеялся реализовать их как функции *социалистического* государства, ибо даже в 1863 году, когда Маркс писал Капитал, по признанию Поппера, он все еще обнаруживал многочисленные факты невыносимых условий жизни рабочего класса и протестовал против «этих преступлений», считая необходимым уничтожение всей системы капитализма. Поэтому он «никогда не ценил высоко либерализм, а в парламентской демократии видел только скрытую диктатуру буржуазии» [11, с. 389].

Несогласие Поппера с Марксом заключается в оценке роли политики и государства: Маркс видит в них *надстройку* по отношению к «экономической мощи», Поппер приписывает им «фундаментальную роль» – по их воздействию на экономику, отстаивая принцип «государственного вмешательства в экономику» [11, с. 146]. По Марксу, согласно Попперу, «реальную власть в обществе имеет развитие техники, следующая по важности ступень власти – это система экономических классовых отношений и на последнем месте оказывается политика» (и государство). К. Поппер настаивает на противоположной стратегию, утверждая, что «политическая власть... может контролировать экономическую мощь», и это приводит к «громадному расширению области политической деятельности», в том числе и для «защиты экономически слабых» [11, с. 147]. Нельзя допускать, утверждал К. Поппер, чтобы экономическая власть доминировала над политической властью; если же так происходит, то с экономической властью следует бороться и ставить ее под контроль политической власти. То, что марксисты пренебрежительно именуют «чисто формальной свободой», то есть «демократия», контроль за правителями со стороны управляемых (иначе у правительства не будет ни малейшей

причины, почему бы ему не использовать свою политическую и экономическую власть в целях, весьма далеких от защиты свободы своих граждан), на самом деле, по Попперу, есть базис всех остальных сторон социальной системы: при демократии должны быть созданы «институты демократического контроля за экономической властью и институты своей собственной защиты от эксплуатации» [11, с. 151].

Позже К. Поппер ослабляет категоричность своего «опровержения», заявляя, что лишь при «определенных обстоятельствах» влияние идей (возможно поддержанных пропагандой) может перевесить и вытеснить влияние экономических сил» и что «невозможно полностью понять интеллектуальное развитие, не поняв его экономической подоплеки» [9, с. 547].

Сравним эти положения с фактами современной жизни и их отражение в «социальной эпистемологии», которая выражает ряд типичных особенностей того массового, потребительского сознания, в которые глубоко проникают современные рыночные «регуляторы», проистекающие из интересов финансовых структур, корпораций, что влечет вытеснение фундаментальных исследований, поскольку они не способны приносить «быстрые дивиденды». В таких условиях научная деятельность оказывается в подчинении у производства предметов потребления и комфорта, реализуя установки не творцов науки, а «менеджеров» потребительского общества, в чем якобы и заключается «социальная значимость» науки, познания, включая и философское знание, некоторые представители которого также отрешиваются от признания мира объективной реальности и истины в пользу реализации прагматических задач в интересах финансовых воротил и собственников. В результате «интерес» торжествует над «истиной», не гнушаясь никакими средствами, умело гримируясь, нередко выступая под маской «непреложной истины», хотя такая «истина» является лишь симулякром в сравнении с подлинной истиной, призванной воспроизводить реальность. Такие «факты» характерны и для современной России, в которой «нищая наука стоит с протянутой рукой, ищет интересантов среди чиновников и бизнесменов, жаждет обрести «социальную значимость», связанную с саморекламой, «со всевозможными ухищрениями, созданием фирм и фирмочек с их полублефами, с их специалистами по связям, по составлению «хороших отчетов», по лоббированию контрактов и добыче грантов, дабы любой ценой выбить какое-то дополнительное финансирование к жалкой зарплате. Нечто подобное мы наблюдаем и в философской епархии» [4, с. 60].

Все эти бесполезные и даже вредные виды деятельности на поверку оказываются лишь имитацией, симулированием «социальной значимости». Последняя состоит в исследовании возможностей преобразования социума путем преодоления описанных симулякром, – продуктов вредной и/или бесполезной деятельности, заданной потребительским обществом капитализма, – в теории и на практике для обеспечения реального и успешного развития философии, науки и общества *за пределами потребительского общества*. Как на факт вырождения современного капитализма укажу на широкое

распространение производства фальсифицированных продуктов питания. Так, по данным «Росконтроля» (общественная организация – *М.П.*) оно составляет 60-80% от всех продуктов питания России. «Россельхозпродукт» фальсификатами признает 25% производимых продуктов питания, а «Роспотребнадзор» (государственные институты – *М.П.*) только 7%. Изменился характер производства и вполне «добропорядочных» товаров широкого потребления – ради получения дополнительной прибыли хозяевами бизнес-производства страны. Эта цель привела к изменению самой технологии производства якобы нефальсифицируемых товаров широкого потребления. В технологию такого производства закладывается свойство их быстрой сменяемости, представляющей или имитирующей «инновационность» товаров, искусственно заложенной в них недолговечности использования, что предопределяет необходимость для приобретателей таких «потребительных стоимостей» покупки их обновленных «вариантов». Например, смартфоны оснащают незаменимыми элементами питания, иными элементами, в материал трикотажных изделий, белья и т.п. включается бумага, чтобы создать изделие с наперед заданным свойством «короткоживучести». Такие «свойства» позволяют хозяевам современного производства получать сверхприбыли, фактически эксплуатируя потребителя, перенося эксплуатацию и в сферу потребления. Понятно, что в разработку такой технологии сегодня вовлекается деятельность ученых-прикладников, которые вынуждены обслуживать подобное производство товаров широкого потребления с «наперед заданными свойствами». Не обошли такие «инновации» и сферу вузовского образования. В частности, в Минобрнауки упорно и постоянно обновляют стандарты по различным дисциплинам, на разработку, прохождение и утверждение которых, смею предположить, затрачиваются огромные денежные средства, «приобретатели» последних становятся обладателями более чем солидного движимого и недвижимого имущества, включая виллы и поместья в России и за границей. А огромной армии вузовского профессорско-преподавательского состава в удел достается, практически без оплаты, во многом бессмысленный и бесполезный труд по «разработке» так называемых «рабочих программ», как правило, отличающихся от предшествующего поколения таковых главным образом сокращением часов на преподаваемую дисциплину, понятно, при расширении списка «компетенций», этого символа «инноваций» в области «педагогических технологий». Таков мир, который все более становится недостойным того, чтобы в нем жили и творили люди. Это – мир частной собственности, захвативших его частных собственников.

К обслуживанию таких «интересов» сегодня в России широко привлекается маркетинг и более чем назойливая реклама. Об этом свидетельствует, скажем, ТАСС о проекте Минздрава, предлагающего ограничить время показа рекламы колбасных изделий, газированных напитков и шоколадных батончиков на российском ТВ – в рамках реализации стратегии по формированию здорового образа жизни (ЗОЖ) до 2025 года. Речь идет о предложении законодательно ограничить по продолжительности и времени

показа рекламы на телевидении вредных для здоровья продуктов питания (сладкие газированные напитки, чипсы, фаст-фуд, шоколадные батончики, другие кондитерские изделия с избыточным содержанием жира и сахара, колбасные изделия). В Минздраве РФ давно предлагают ввести дополнительную маркировку для продуктов с повышенным содержанием сахара, а также закрепить законодательно требования к маркировке продуктов. По мнению разработчиков документа, эти и ряд других мер позволили бы существенно сократить показатели смертности от неинфекционных заболеваний. Напротив, «Минкомсвязь» выступает против ограничения рекламы колбасы, шоколада и газировки на ТВ: Алексей Волин не считает необходимым допускать «диктат медиков над уже повседневным поведением граждан»; «не дело Министерства здравоохранения определять, какие продукты рекламировать, а какие продукты не рекламировать», «люди сами должны отдавать себе отчет в том, что они делают и что они потребляют». Он же выступает против того, чтобы «запретить показ по телевидению и в кино сцен потребления алкоголя, курения и наркотиков».

Возникает вопрос о том, нужно ли обществу такое «вырождающееся» производство, или мы должны допускать распространение и пропаганду в нем бесполезных и даже вредных видов деятельности? Известный социолог А.А. Зиновьев на Российском философском конгрессе в Москве 2005 г. «Философия и будущее цивилизации» в своей открытой лекции констатировал, что в СССР существовали не только полезные, но бесполезные и вредные виды деятельности. Вместе последние составляли 20%, тогда как на полезные виды деятельности приходилось 80%. В постсоветской России, наоборот, полезные виды деятельности составляют, по мнению А.А. Зиновьева, лишь 20%, тогда как на бесполезные и вредные виды деятельности в стране приходится все 80%.

Выводы: 1. При всей неоднородности (многообразии) СГ оно есть аналог (конкурент и альтернатива) социалистического государства. 2. СГ есть свидетельство заимствования капитализмом принципов социализма, прежде всего в области государственного строительства. 3. СГ свидетельствует о распространении конкуренции на область социального устройства общественной жизни, которая до того, в истории «вторичной формации», была одномерной. 4. Временные пределы существования СГ ограничены, они скреплены с сохранением частной собственности. 5. Появление СГ – свидетельство возникновения вместо классического капитализма его вырожденной (вырождающейся) формы существования.

Библиографический список

1. Алексеев П.В., Панин А.В. Философия. 4-ое изд., перераб. и доп. М.; Изд-во Проспект, издат-во Моск. ун-та, 2013. С. 384.
2. Алексеев С.С. Право: азбука – теория – философия: опыт комплексного исследования. М., 1999. С. 683-685.

3. Боуз Д. Либертарианство: история, принципы, политика. М., 2004. С. 3.
4. Гайдар Е.Т. Государство и эволюция. Как отделить собственность от власти и повысить благосостояние россиян. Изд. 2-е, испр. СПб.: Норма, 1997. 224 с.
5. Дубровский Д.И. Относительное и абсолютное // Релятивизм как болезнь современной философии. М.: Канон, 2015. С. 32-60.
6. Лебедев А.В. Логос Гераклита. Реконструкция мысли и слова (с новым критическим изданием фрагментов). Санкт-Петербург: «Наука», 2014. – 533 с.
7. Никифоров А.Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI, № 2, с. 63-64.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии. Т. 4, Изд. 2, М., 1955. С. 42.
9. Петров В.М. Основы социального государства. Н. Новгород: ННГАСУ, 2012. 185 с.
10. Поппер К. Открытое общество и его враги. Т. 2. Время лжепророков: Гегель, Маркс и другие оракулы. М.: Феникс, Международная инициатива, 1992. 528 с.
11. Поппер К. Предположения и опровержения. Рост научного знания. М.: «АСТ», «Ермак», 2004. 638 с.
12. Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М.: «Ермак», 2004. 588 с.
13. Хассе К. Основы конституционного права ФРГ. М., 1981. С. 110-112.
14. Энгельс Ф. Происхождение семьи, частной собственности и государства // Маркс К., Энгельс Ф. Избранные сочинения. Т. 6. М.: Госполитиздат, 1987. С. 235-236.

Глава 12.

ДЖОН К. ГЭЛБРЕЙТ О СПРАВЕДЛИВОМ ОБЩЕСТВЕ

Своеобразным рассмотрением проблем социального государства и трудностей по их реализации на современном Западе, его достоинств и недостатков, можно считать книгу «Справедливое общество» (1996) Джона К. Гэлбрейта, в которой нашел отражение гуманистический взгляд автора на политические и социальные идеалы. Его перу принадлежат более сорока книг, изданных в 50 странах мира. Книга «Справедливое общество», состоящая из восемнадцати глав, написана отчасти в публицистической манере и представляет читателю взгляд автора на реформированное общество эпохи постиндустриализма. Он пишет здесь о судьбах государственного регулирования экономики и методах борьбы с инфляцией, о допустимом социальном и имущественном неравенстве, касается широкого спектра социальных и политических проблем, среди которых особо выделяются расслоение общества по образовательному признаку, меняющаяся роль личности в современном мире, взаимоотношения развитых постиндустриальных стран с государствами третьего мира, экологическая опасность и так далее. Книга представляет значительную ценность в первую очередь как достаточно комплексное и вместе с тем сжатое изложение социального кредо, присущего тому поколению современных американских социологов, которое стояло у истоков постиндустриальной концепции. Несмотря на многочисленные критические замечания в адрес существующей сегодня хозяйственной и политической системы, государственной системы автор убежден в достижимости описываемого им идеального состояния, которое выглядит крайне утопичным, в том, что именно к нему естественным образом подводят современные тенденции совершенствования информационного общества и современного государства. В данной работе приводятся части из глав 3 («Эпоха практицизма»), 5 («Распределение доходов и власти»), часть главы 10 («Основные принципы социального регулирования») из антологии «Новая постиндустриальная волна на Западе».

С древних времен и по сей день к экономике подходят с позиций идеологии. Любое экономическое явление снабжается идеологическим ярлыком. Мы говорим о либерализме, социализме или капитализме; называем того или иного деятеля либералом, социалистом или приверженцем системы свободного предпринимательства. Одни выступают за государственную собственность, другие, как это модно в последние годы, — за приватизацию. Таковы идеологические категории, определяющие нашу жизнь, считает Джон К. Гэлбрейта. Получается, что сегодня наиболее жаркие споры ведутся вокруг величайшего заблуждения. В условиях современной экономической и политической системы определение понятий с идеологических позиций представляет собой попытку ухода от необходимости осмысливать то или иное явление, подмену конкретного решения в конкретной ситуации расплывчатыми, расхожими фразами. Чтобы доказать это, автор считает

необходимым обратиться к самым простым примерам, взятым из реальной жизни.

Цели и задачи справедливого общества очевидны — обеспечивать эффективное производство товаров и оказание услуг, а также распоряжаться полученными от их реализации доходами в соответствии с социально приемлемыми и экономически целесообразными критериями. Не подлежит сомнению, что современная рыночная экономика обеспечивает производство потребительских товаров и услуг высокого качества и даже в чрезмерных объемах. Она не только в изобилии создает самые разнообразные товары — продукты питания, одежду, мебель, автомобили, развлечения, но и формирует потребность в них. Одна из самых заветных идей традиционной экономической науки — суверенитет потребителя, и этот суверенитет в немалой степени страдает сегодня от тех, кто призван обслуживать потребителя. Самое убедительное доказательство справедливости этого утверждения — современная система рекламы и сбыта товаров. Экономисты, которые способны стойко придерживаться традиционных взглядов, просто не смотрят телевизор.

Именно информация об изобилии и разнообразии материальных благ в странах Запада, дошедшая до жителей стран Восточной Европы и бывшего Советского Союза благодаря телевидению и другим современным средствам связи, в немалой степени способствовала разрушению коммунистических режимов в этих государствах. Неспособность социалистических экономик обеспечить своих граждан необходимым количеством товаров и услуг, быстро реагировать на изменения в потребительских предпочтениях сыграли немалую роль в крушении этих систем. Выказываться в пользу государственной собственности в условиях изобилия потребительских товаров — нелепая блажь; столь же нелепо пытаться убедить в достоинствах социализма производителей техники и оборудования — средств производства, — которые обеспечивают это изобилие. Производство потребительских товаров и услуг расширяется и процветает, и совершенно не имеет смысла в какой бы то ни было форме передавать соответствующую функцию государству.

Однако больший интерес для общественности представлял аргумент, который традиционно приводился в пользу социализма. Этому аргументу, связанному с вопросом о власти, и по сей день придают важное значение на периферии общественной мысли. Частная собственность на капитал, на средства производства; занятость рабочих на частных предприятиях и возможность таким образом управлять ими; личное состояние, возникающее на этой основе; тесная связь с государством — когда-то это, вне всякого сомнения, действительно открывало доступ к огромной власти, признает Джон К. Гэлбрейт. В «Манифесте коммунистической партии» Маркс и Энгельс утверждали (и это не было большим преувеличением), что «исполнительная власть современного государства есть не более чем комитет по управлению делами буржуазии».

Никто не оспаривает того, что власть по-прежнему находится у собственников капитала. Но в современных условиях, когда возникли огромные

по масштабам коммерческие предприятия, собственник, как правило, не занимается управлением и контролем. Великие предприниматели, одновременно владевшие капиталом и управлявшие им, — американцы Вандербильт, Рокфеллер, Морган, Гарриман и их собратья в других странах — остались в прошлом. Вместо них появилась огромная и зачастую косная армия корпоративных чиновников, а наряду с ней — масса акционеров, имеющих финансовую заинтересованность в деятельности компаний, но лишенных возможности влиять на принятие решений. Власть монополий — эксплуатация потребителя посредством цен, не сдерживаемых конкуренцией, ставшая когда-то объектом антимонопольных законов в США, — отошла на второй план под давлением международной конкуренции и стремительного развития техники. То, что сегодня обеспечивает ведущие позиции и экономическое влияние, уже завтра устареет. Если еще не так давно нередко высказывалась озабоченность по поводу могущества крупных компаний, то сегодня многие обеспокоены состоянием застоя и некомпетентностью их руководства. Часть энергии, которую управляющие прежде тратили на эксплуатацию рабочих и потребителей, сегодня направляется на завоевание, сохранение или совершенствование собственного положения в компании или, точнее сказать, на обеспечение личных доходов. Стремление к их увеличению — общепризнанная мотивация к труду — распространяется и на успешно работающих руководителей корпораций.

Все это не означает, что капитал утратил политическую власть, то есть возможность оказывать влияние на государство и на общество в целом. Коммерческие фирмы — как крупные, так и малые, как по отдельности, так и совместно в масштабах целых отраслей — достаточно решительно и эффективно выражают свои экономические интересы в рамках современной системы государственного устройства. Но сегодня они представляют лишь часть широкого сообщества субъектов, имеющих политический голос и влияние, сообщества, которое возникло благодаря экономическому прогрессу.

Когда-то помимо класса капиталистов существовали лишь пролетариат, крестьянство и помещики. Эти классы, за исключением землевладельцев, занимали подчиненное положение и безропотно молчали. Сегодня есть еще ученые, студенты, журналисты, телевизионные ведущие, юристы и врачи, а также многие другие профессиональные группы. Все они претендуют на определенное влияние, и поэтому сегодня голос предпринимателей — лишь один из многих. Те, кто хотел бы выделить этот голос для того, чтобы доказать преимущества системы государственной собственности, давно стали достоянием истории. Да и реальный опыт тех стран, в которых государственная собственность господствовала на протяжении восьмидесяти лет, — СССР, стран Восточной Европы, Китая — вовсе не дает оснований полагать, что такая система способствует расширению гражданских свобод. Скорее наоборот. Таким образом, главный аргумент в пользу социализма растаял, и этот факт получил широкое признание. Социалистические партии по-прежнему существуют, но ни одна из них не выступает за установление системы

государственной собственности в традиционном и полном смысле этого понятия. Четвертый пункт программы лейбористской партии Великобритании, в котором выражалась поддержка подобной политики, и раньше считался неким романтическим отголоском прошлого, а теперь его и вовсе вычеркнули из программы.

Итак, социализм уже нельзя признать образцовой моделью не только справедливого общества, но даже общества просто привлекательного, — но и капитализм в его классическом виде такой не является. Главное значение имеет тот факт, что с развитием и ростом современной экономики на государство возлагается ответственность за выполнение все большего числа функций и обязанностей. Прежде всего, существуют некоторые виды услуг, которые частная экономика — просто в силу своей природы — не может предоставить и которые, по мере хозяйственного прогресса, приводят к постоянно растущей и все более уродливой диспропорции между стандартами качества жизни, принятыми в частном и общественном секторах. На производство телепередач тратятся огромные частные средства, но эти передачи смотрят дети, которые учатся в плохих государственных школах. В уважаемых районах города можно увидеть красивые дома, которые содержатся в чистоте и порядке, а перед ними — грязные тротуары. В магазинах продается огромное количество книг, а в публичных библиотеках на полках пусто.

В то же время для обеспечения эффективного функционирования частного сектора хозяйства требуется выполнение целого ряда разнообразных государственных функций. С ростом экономики эти функции приобретают все большее значение. Развитие торговых операций требует строительства новых автомобильных дорог; рост масштабов потребления требует активизации деятельности по удалению отходов; для расширения объемов авиаперевозок требуется строительство новых аэропортов, оснащенных современным оборудованием и укомплектованных соответствующим персоналом для обеспечения безопасности полетов.

С повышением уровня экономической активности особое значение приобретают вопросы более эффективной защиты граждан и коммерческих предприятий. Пока не появились шоссе и автотранспорт, не было необходимости в дорожной полиции. Питание населения становится все более разнообразным, и людей начинает беспокоить избыток калорий в продуктах, ведущий к ожирению. В наши дни появилась необходимость указывать на упаковке подробный состав ее содержимого, регулировать применение пищевых добавок и принимать меры по предотвращению возможного заражения продуктов питания. Повышение жизненного уровня и возможность более полно ощущать радость жизни приводит к тому, что люди стремятся оградить свое здоровье и саму жизнь от некоторых опасных явлений, связанных с существованием человека, которые прежде воспринимались как нормальные и вполне допустимые. С развитием экономики социальные меры и государственное регулирование становятся все более важными, несмотря на то что социализм в классическом понимании утрачивает свое значение.

Следует добавить, что без вмешательства государства современная экономика не может функционировать нормально и стабильно. Пагубные последствия для нее имеют чрезмерная спекулятивная активность, тяжелые и длительные кризисы и депрессии. По поводу того, какие именно действия необходимо предпринимать, чтобы управлять этими процессами, ведутся горячие споры, но мало кто сомневается в том, что это — задача государства. Любой президент и премьер-министр знает, что во время выборов с него со всей строгостью спросят за состояние экономики, и не всем удастся выдержать этот экзамен.

После того как идея всеобъемлющего социализма утратила свое значение в качестве приемлемого и действенного идеологического учения, возникла противоположная доктрина, правда, не имеющая столь широкого распространения. Речь идет о приватизации — возврате государственных предприятий и функций в руки частных владельцев и предпринимателей — и переходе к рыночной экономике. В качестве общего правила всеобщая приватизация сегодня так же неприемлема, как и социализм. Существует огромная область хозяйственной деятельности, в которой роль рыночных механизмов не подлежит сомнению и не должна оспариваться; но есть и не менее обширная, постоянно разрастающаяся по мере повышения уровня экономического благосостояния, область, где услуги и функции государства или жестко необходимы, или представляются весьма целесообразными с социальной точки зрения. Поэтому приватизация в качестве основного направления государственной политики ничуть не лучше социализма. И в том, и в другом случае главная цель идеологии — дать возможность уйти от необходимости думать. В справедливом обществе при решении подобных вопросов действует одно главное правило: в каждом конкретном случае решение должно приниматься с учетом конкретных социальных и экономических условий. Мы живем не в эпоху доктрин, а в эпоху практических решений.

В развитии современной социальной и хозяйственной систем существуют тенденции, влияющие на государственную политику и необходимость принятия тех или иных мер со стороны государства. Рыночная экономика, столь эффективно обеспечивающая производство необходимых потребительских товаров и услуг, ориентируется на относительно быстрое получение прибыли; эта прибыль и является мерилем ее успеха. В долгосрочные проекты капиталы инвестируются неохотно, а то и вовсе не вкладываются. Недостаточно средств выделяется для предотвращения неблагоприятных социальных последствий, связанных с производством или с производимой продукцией, например, предприниматели не стремятся брать на себя ответственность за экологический ущерб.

Имеется и множество других примеров государственных инвестиций в проекты, выходящие за временные рамки деятельности частных фирм. Современная реактивная авиационная техника является в значительной степени продуктом научно-исследовательских и опытно-конструкторских работ в

области обороны. Немало открытий в области медицины сделано в результате исследований, проводившихся при поддержке государства; в условиях ограничений по времени и затратам, в которых действуют частные фирмы и исследователи, осуществить такие разработки просто невозможно. В современную эпоху наиболее впечатляющий рост производительности труда достигнут в сельском хозяйстве. Он также стал возможен во многом благодаря участию государства — так, в США существует система сельскохозяйственных колледжей, поддерживаемых государством за счет доходов от специально выделенных для этих целей земель; широко развита сеть экспериментальных станций, находящихся в ведении федерального правительства или властей штатов; фермеры получают помощь квалифицированных агротехников через специальную службу министерства сельского хозяйства.

Бурный экономический рост в Японии после окончания второй мировой войны во многом обусловлен исследовательской и инвестиционной деятельностью, осуществляемой при широкой поддержке государства, и это воспринимается как совершенно нормальное явление. Да и в любой стране развитие экономики зависит от государственного финансирования шоссейных дорог, аэропортов, почтовой службы и разнообразных объектов городской инфраструктуры.

Из сказанного можно, полагает Джон К. Гэлбрейт, сделать следующий вывод: в справедливом и разумном обществе стратегия и действия не подчинены идеологическим доктринам. Действия должны основываться на анализе преобладающих фактов и обстоятельств каждого конкретного случая. Приятно, конечно, демонстрировать с чувством глубокого удовлетворения свое экономическое и политическое кредо: «я являюсь твердым приверженцем системы свободного предпринимательства», или «я всецело поддерживаю социальную роль государства», — однако, повторяю, подобные высказывания означают уход от необходимости серьезно размышлять над этими проблемами в область пустых разглагольствований.

Все эти соображения являются особенно актуальными в последние годы. Республиканское большинство, пришедшее к власти в Конгрессе США по итогам выборов 1994 года, сплошь состояло из стойких приверженцев чрезвычайно жесткой доктрины, известной под названием «Контракт с Америкой», которая стала современным эквивалентом «Манифеста коммунистической партии» — если не по содержанию, то, во всяком случае, по духу. Итак, возобладала идеология, направленная в первую очередь против государства, но оставлявшая в его ведении ряд функций — оборону, социальное обеспечение, содержание исправительных учреждений, сохранение многочисленных льгот для компаний. Однако вскоре пришло время задуматься о некоторых частностях — о том, что ряд услуг и функций, обеспечиваемых государством, которые предлагалось упразднить или сократить, все же нужны и даже жизненно необходимы. И теперь наблюдается отход от господствующей доктрины, появляется возможность выработки практических суждений. И это

правильно. Только так обеспечивается сохранение социальной пристойности и сострадания, а также, пожалуй, и самой демократии.

Справедливое общество не стремится к равенству в распределении доходов. Равенство не соответствует ни человеческой натуре, ни характеру и системе экономической мотивации. Всем известно, что люди сильно различаются по тому, насколько они хотят и умеют делать деньги. При этом источником той энергии и инициативы, которые служат движущей силой современной экономики, отчасти является не просто стремление иметь деньги, а желание превзойти других в процессе их зарабатывания. Это желание представляет собой критерий наивысших социальных достижений и важнейший источник общественного престижа.

Одно из влиятельных направлений общественной мысли выдвигало положение о том, что более высокий уровень мотивации обеспечивается или может быть обеспечен за счет уравнительной системы вознаграждения — «от каждого по способностям, каждому—по потребностям». Эту надежду питали многие, отнюдь не один Маркс, но история и весь опыт человечества показали ее несостоятельность. Хорошо это или плохо, но люди не способны подняться до таких высот. Осознание этой истины разочаровало и опечалило не одно поколение социалистов. Ясно главное: справедливое общество должно принять людей такими, какие они есть. Однако это не уменьшает потребности в четком понимании сил, контролирующих распределение доходов, и факторов, способствующих формированию отношения людей к соответствующим вопросам. Не устраняется также и потребность в понимании того, каким образом, с чисто практической точки зрения, следует выработать стратегию в вопросе распределения доходов.

Во-первых, никуда не уйти от того факта, что современная рыночная экономика (согласно устоявшейся в настоящее время терминологии) распределяет материальные блага и доходы в высшей степени неравномерно, что не только вызывает негативные социальные последствия, но и мешает ее собственному нормальному функционированию. В США, которые в настоящее время представляют собой наиболее яркий пример среди промышленно развитых стран, согласно данным такого надежного источника, как Федеральная резервная система, приведенным в газете «Нью-Йорк Тайме», 40% национального достояния страны в 1989 году принадлежало богатейшим семьям, которые составляли один процент населения; совокупная доля 20% самых богатых американцев составляла 80%. На 20% наименее обеспеченных граждан США приходилось лишь 5,7% совокупного дохода после уплаты налогов; доля 20% наиболее обеспеченных составляла 55%. К 1992 году в распоряжении верхних 5% населения находилось приблизительно 18% совокупного дохода, и в последние годы эта доля значительно возросла на фоне сокращения доли наименее обеспеченных американцев. С таким положением справедливое общество мириться не может. В интеллектуальном плане не может оно согласиться и с доводами, а точнее, с измышлениями, в защиту подобного неравенства, хотя такого рода сочинениями экономическая наука

занимается весьма усердно. При этом, однако, никто особо не скрывает тот факт, что соответствующая экономическая и социальная доктрина подчинена корыстным целям и служит интересам денежных мешков.

В частности, утверждается, что существует некое моральное право, которое позволяет тем или иным лицам получать заработанное, вернее, получать то, что они получают. Это право отстаивают с особым жаром, порой в резкой форме и нередко с праведным возмущением. Однако оно сталкивается с противодействием, как в исторической ретроспективе, так и в современной реальной жизни.

Немалая часть доходов и богатства достается людям без достаточного или вообще безо всякого социального обоснования, ни за что или почти ни за что с точки зрения вклада в экономику. Очевидный пример — получение наследства. Другие примеры аналогичного порядка — различные пожертвования, случайные успехи и манипуляции в финансовой сфере. Сюда же относятся вознаграждения, которыми щедро наделяют сами себя руководители современных компаний, пользуясь предоставленными им полномочиями. Руководство корпораций видит свою главную цель (в соответствии со всеми традиционными экономическими учениями) в получении максимальной прибыли. Будучи свободным и от какого бы то ни было контроля или ограничений со стороны акционеров, его представители активно пытаются увеличить собственные доходы. При молчаливом попустительстве советов директоров, члены которых подбираются самими руководителями, они фактически определяют размеры собственных окладов, предоставляют самим себе льготные возможности по приобретению акций и устанавливают для себя огромные размеры выходного пособия на случай увольнения. Мало кто станет спорить с тем, что все эти выплаты и льготы не имеют отношения к выполнению каких-либо экономических и социальных функций, за которые они предоставляются. И хотя нередко приходится слышать утверждения — порой весьма страстные — о большом вкладе и важной роли руководителей компаний, это не более чем легенда, в которую невозможно поверить.

Богатые люди с неохотой говорят о том, что их богатство и большие доходы — это некое общественное, моральное или данное Богом право, так что единственно возможное для них обоснование богатства — рассуждения о функциональной целесообразности. Незыблемый принцип неравного распределения доходов рассматривается как стимул к труду и новаторству, что приносит пользу всему обществу. Само это неравное распределение содействует росту сбережений и инвестиций, что также выгодно всему обществу. Богатые и обеспеченные люди никогда не говорят, что им повезло; они рассуждают о своем скромном труде ради всеобщего блага. Некоторые даже испытывают смущение по поводу получаемого ими вознаграждения за свой скромный труд, но стойко переносят это испытание, опять же ради всеобщего блага. Социальные и экономические цели и задачи корректируются в

соответствии с соображениями личного удобства. Очевидность этого станет общепризнанной в справедливом обществе.

Своеобразная классовая структура американского общества также обеспечивает защиту интересов состоятельных и богатых слоев населения. В любых солидных публикациях на эту тему неизменно подчеркивается роль и место среднего класса. Правда, существуют еще высший и низший слои, но они всегда остаются в тени. Хотя такое определение формулируется довольно редко, можно говорить о том, что практически у нас сложилась трехклассовая система, состоящая из одного класса, — такое вот арифметическое новшество. И средний класс, играющий в этой системе доминирующую роль, обеспечивает защиту и прикрытие для обеспеченных слоев общества. Налоговые льготы, вводимые в интересах среднего класса, распространяются и на некоторых очень богатых людей. В подобном контексте и при принятии подобных решений высший класс никогда не упоминается, словно он и не существует как отдельная категория. Такова общая политическая установка, дающая значительный эффект с точки зрения механизма функционирования экономики.

Что касается распределения доходов в пользу обеспеченных слоев общества, повторим, что здесь действует механизм, который на языке экономистов называется «предпочтение ликвидности», т.е. выбор между использованием денег на цели потребления или вложением их в реальный капитал, с одной стороны, и пассивным хранением денежных средств в той или иной форме — с другой. Отдельные граждане и семьи со скромными доходами не имеют возможности сделать такой выбор в отношении возможных вариантов использования доходов. Перед ними стоит совсем иная задача — удовлетворить насущные потребности; таким образом, они неизбежно расходуют получаемые ими денежные средства. Соответственно, более широкое и равномерное распределение доходов является более целесообразным с точки зрения развития экономики, т.к. обеспечивается более стабильный суммарный спрос. И поэтому есть все основания полагать, что чем более неравномерно распределяются доходы, тем меньшую функциональную нагрузку они несут.

Так где же решение проблемы распределения доходов? Нет и не может быть никаких жестких правил и общеприемлемых коэффициентов, касающихся соотношения доходов состоятельных и малообеспеченных слоев населения, а также соотношений между окладами руководителей компаний и рядовых работников. Это связано с сущностным характером самой системы, которая не подчиняется произвольно устанавливаемым правилам. Требуются решительные действия по совершенствованию системы, отражающие внутренне присущее ей и неблагоприятное для нее неравенство, но ведущие при этом к его сглаживанию.

Во-первых, существует система поддержки малообеспеченных слоев населения. Наступление на неравенство следует начинать с мероприятий по улучшению условий жизни низших слоев.

Во-вторых, следует навести порядок в финансовой сфере. Заключение сделок с использованием конфиденциальной информации, распространение ложных сведений для стимулирования капиталовложений, махинации с инвестициями, подобные тем, что привели к банкротству ссудно-сберегательных ассоциаций, поглощение и слияние компаний, периодические вспышки спекулятивного ажиотажа — все это негативно влияет на распределение доходов. Меры, гарантирующие элементарную честность при осуществлении финансовых сделок и позволяющие глубже разобраться в сущности тех или иных спекуляций, дают полезный «выравнивающий» эффект.

В-третьих, акционерам и информированной общественности следует критически подходить к стремлению руководителей компаний максимально повысить свои личные доходы. В отсутствие какого-либо сдерживания со стороны акционеров и общественности доходы высших менеджеров становятся одним из основных факторов социально неблагоприятного распределения материальных благ. Единственно возможное решение проблемы видится в совместных действиях акционеров, чьи интересы оказались ущемленными. Приходится, правда, признать, что вероятность принятия таких действий невелика. Владельцы современных компаний, как правило, занимают пассивную позицию, когда речь идет об их собственных интересах.

Остаются еще два направления позитивных действий государства в целях достижения более равномерного распределения доходов, и одно из этих направлений имеет решающее значение.

В первую очередь правительство должно отменить действующие налоговые льготы, в частности, в отношении расходов, для обеспеченных граждан. В последнее время такие льготы стали называть «социальным пособием для корпораций». Сюда входят различные субсидии и налоговые скидки для коммерческих предприятий, поддержка производителей сельскохозяйственной продукции, которые и без того получают высокие доходы (особенно характерно в этом смысле щедрое дотирование сахарной монополии и субсидирование производства табака), экспортные субсидии, в том числе финансирование экспорта оружия, и, что самое важное, огромные средства, выделяемые на поддержание очередного увеличения производства вооружений.

Однако самым эффективным средством достижения более равномерного распределения доходов остается прогрессивная шкала подоходного налога. Именно она играет важнейшую роль в обеспечении разумного и, можно сказать, цивилизованного распределения доходов. Здесь следует добавить, что против прогрессивного налогообложения будут направлены мотивированные и абсолютно предсказуемые нападки. Хотя для справедливого общества этот механизм является важнейшей целью, не трудно предугадать решительное, ясно выраженное и даже красноречивое возражение со стороны тех, кто платит налоги по прогрессивной шкале. Эти господа будут особенно упираться на то, что подобное налогообложение пагубно отразится на стимулах к труду. Возможны и противоположные утверждения (столь же неправдоподобные), что введение

крутой прогрессивной шкалы подоходного налога заставит людей с высокими доходами работать еще больше и более творчески, чтобы сохранить на прежнем уровне свои доходы после уплаты налогов. Ссылаясь на исторический опыт, можно напомнить, что темпы роста американской экономики, показатели занятости, а также положительное сальдо бюджета отдельных лет были наивысшими в период после окончания второй мировой войны, когда предельные ставки подоходного налога достигали рекордных уровней.

Однако важнее всего признать, что в справедливом обществе более равномерное распределение доходов должно стать основным принципом современной государственной политики, и главную роль в этом должно сыграть прогрессивное налогообложение.

В условиях современной экономики распределение доходов в конечном итоге определяется распределением власти. Последнее, в свою очередь, представляет собой и причину, и следствие системы перераспределения доходов. Власть позволяет получить доходы; большие доходы дают власть над распределением денежного вознаграждения других людей. Справедливое общество признает наличие этого традиционно замкнутого круга и пытается вырваться из него.

Решением этой проблемы стало бы наделение полномочиями и обеспечение защиты со стороны государства тех, кто не облечен властью. В условиях рыночной экономики власть естественным образом сосредоточена в руках работодателя — как правило, коммерческой фирмы. Поэтому право рабочих отстаивать свою власть в противовес власти работодателей должно быть признано в качестве основного принципа. Работники, объединяющиеся для того, чтобы добиться повышения своих доходов и улучшения условий труда, должны иметь такую же широкую поддержку государства, какой пользуются лица и организации, объединяющиеся в корпорации для осуществления инвестиций.

В наши дни повсюду в мире, особенно в Соединенных Штатах, наблюдается ослабление влияния рабочих. Резко сократилось число членов профсоюзов по отношению к общей численности работающих — отчасти в результате общего сокращения масштабов массового производства и массовой занятости, отчасти в связи со старческой немощью самого профсоюзного движения. Справедливое общество стремится по возможности возродить прежнее влияние профсоюзов, поскольку в условиях современной экономической жизни организации рабочих остаются одним из важнейших цивилизующих факторов.

Однако для большого числа рабочих членство в профсоюзе не является практическим решением всех проблем. Особенно это относится к сфере обслуживания, где степень рассредоточенности рабочей силы очень высока. Так же как раньше требовались специальные государственные меры по обеспечению занятости женщин и детей, так и сегодня необходимо прямое участие государства в защите интересов работников, не являющихся членами профсоюзов, включающее меры по обеспечению медицинского страхования и

выплату пособий по безработице, а также, что в настоящее время имеет первостепенное значение, гарантирование социально адекватного минимального уровня заработной платы. Для справедливого общества последнее требование является абсолютно необходимым. Столь популярные среди его противников доводы о том, что это приведет к сокращению возможностей по обеспечению занятости, можно отвергнуть без какого-либо обсуждения, так как это любимая отговорка тех, кто не желает платить зарплату работникам, к тому же эти аргументы не подтверждаются практикой. Наряду с созданием своего рода «страховочной сетки» — разнообразных социальных и медицинских пособий для населения — справедливое общество обязано защищать заработки малоимущих.

Когда-то экономический механизм был источником простых, неизменных в своей основе материальных предметов первой необходимости — пищи, одежды, жилищ, топлива, транспорта и т.д. В такой ситуации установление монополистического контроля за производством любого из них становилось причиной лишений и страданий. Этот фактор и стал основанием для появления антитрестовского законодательства и других проектов защиты зачастую бедствующего потребителя от произвола промышленников.

Хозяйственные перемены и рост жизненных стандартов в современном обществе одновременно и сократили, и повысили необходимость в регулировании производства и контроле за производителями. Глобализация экономической жизни, если использовать этот ныне столь модный термин, уменьшила угрозу монополизма и связанной с ним сверхэксплуатации. Вместо прежней олигополии — трех американских автомобильных корпораций — появились многочисленные конкурирующие компании, как в самих США, так и за рубежом. Компьютеры и программное обеспечение производятся теперь не только IBM, но и многими другими фирмами. То же самое имеет место во многих странах.

Обобщая, можно сказать, что в экономике, характеризующейся растущим уровнем самоорганизации, сама ее природа обеспечивает множество различных вариантов выбора, причем каждый из них утрачивает свой судьбоносный характер. Каждому позволительно ошибиться в выборе между «кадиллаком» и «мерседесом», равно как и между двумя менее роскошными машинами, или джинсами разных модельеров, или различными типами готовых завтраков. В своем поведении современные потребители обращают основное внимание на сравнительную полезность конкурирующих благ, каждый из которых обладает более или менее одинаковыми достоинствами и разница между которыми, если таковая и имеется, невелика. Монопольная власть единственного производителя преодолена. Это обстоятельство имеет, однако, и обратную сторону. Изобилие как понижает потребность в регулировании, так и увеличивает ее. До появления автомобилей не возникало проблемы дорожной безопасности. Не было нужды и в регулировании скорости, организации городского движения и борьбе с нетрезвыми водителями. Не требовался также контроль за загрязнением окружающей среды... То же самое можно сказать и о

многих других товарах, от игрушек до асбеста. Современные электронные средства связи также потребовали введения целого комплекса новых форм регулирования. Существует все более обостряющаяся проблема защиты потребителя от необоснованных (по злому умыслу или неосознанно) обещаний производителя, что особенно актуально в сфере здравоохранения и фармацевтики. Потребители, по мере удовлетворения потребностей в различных товарах, услугах и развлечениях, становятся все более изобретательными в поисках того, что может улучшить или продлить жизнь; производители же готовы немедленно удовлетворить эти ожидания. Регулирование в этих условиях становится хорошо осознанной необходимостью. Поэтому должна быть создана защита против нежелательного медицинского вмешательства или лекарств, способных принести лишь вред.

Наиболее нужная и при этом встречающая наибольшие возражения форма регулирования в наибольшей степени затрагивает функционирование всего экономического механизма. Неосторожные действия здесь могут принести огромный вред; следует, однако, принимать во внимание, что даже если таковой очевиден, попытки ограничить его могут вызвать решительное неприятие.

Экономическая система функционирует эффективно только в рамках жестких правил поведения. Первым из них является всеобщая честность — правда должна в полном объеме доводиться до сведения вкладчиков, общественности и, как уже подчеркивалось, потребителя. В области финансов, однако, где утаивание одновременно и хорошо вознаграждается, и может принести вред репутации, имеется большая вероятность того, что данное правило не будет выполняться. Регулирование должно, соответственно, поставить заслон попыткам фальсифицировать отчетность при ведении финансовых операций, а также стремлению исказить перспективы инвестирования. Существует множество приемов для введения в заблуждение недостаточно информированного или не очень дотошного потребителя. Особой и признанной потребностью является регулирование сделок в узком кругу, при использовании инсайдерской информации. Предметом широкого обсуждения должны стать также попытки одной компании прибрать к рукам другую, особенно если при этом последней навязываются непосильные долги или спекуляции с ценными бумагами с их неизбежными и экономически неблагоприятными последствиями. Следует отдать себе отчет в том, что немногие ошибки оказались столь пагубными и болезненными для современного общества, как злоупотребления и недочеты того, что сейчас называют финансовым сообществом, хотя таковое в свое время и являлось наиболее заметной частью высших финансовых сфер.

Сращивание финансовой и информационной сфер предлагалось уже не раз. Однако применительно к финансовому миру справедливое общество не может ожидать слишком многого, в особенности если иметь в виду, что каждое новое поколение с энтузиазмом повторяет упущения и глупости предыдущего. Все это, вместе с защитой окружающей среды, представляет собой сущностную

основу государственного регулирования в справедливом обществе. Следует заметить еще раз, что не существует универсального правила, приветствующего или отвергающего регулирование как таковое.

При осмыслении этого вопроса нельзя уходить в идеологию; каждый конкретный случай должен рассматриваться в соответствующем контексте. В самой основе системы заложено то, что экономическая деятельность и ее продукты могут иметь вредные социальные последствия. В ней могут присутствовать явления, невидимые или сознательно игнорируемые, которые в будущем окажутся катастрофическими. И если потребность в регулировании представляется не столь уж актуальной в условиях современного изобилия и возможностей выбора, она ими же и стимулируется. Активное регулирование является исключительно важным для эффективного функционирования экономической системы. И хотя никто не может приветствовать регулирование как таковое, никто не в состоянии занять и противоположную позицию. Если и существует какое-то правило, так только то, что, когда некоторая форма регулирования ставится на повестку дня, следует присмотреться внимательнее, не являются ли эгоистические интересы главным мотивом ее применения.

Литература:

Джон К. Гэлбрейт. Справедливое общество. Гуманистический взгляд (The Good Society. The Human Agenda. Boston – N.Y., 1996 // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология / Под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Academia. 1999. С. 223-242.

Глава 13.

ПОИСК ЦЕЛИ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ ЗА ГРАНЬЮ КАПИТАЛИЗМА ЧАРЛЬЗОМ Б. ХЭНДИ

В данной главе помещена публикация Чарльза Брайана Хэнди «Алчущий дух. За гранью капитализма: поиск цели в современном мире». Профессор Ч. Хэнди получил широкую известность в Великобритании и за ее пределами как автор ряда новаторских книг по психологии менеджмента, анализу трудовых процессов и систем производственной мотивации. Ч. Хэнди известен как радиокомментатор и телевизионный ведущий, как создатель передачи «Своевременные мысли» на первом телевизионном канале ВВС. Указанная книга стала в Великобритании одной из наиболее раскупаемых по социологической проблематике. В ней подняты многие вопросы, определяющие направления развития корпораций в наступающем столетии. Ч. Хэнди начинает с методологических проблем, отмечая в первую очередь ограниченность возможностей, предоставляемых рыночным хозяйством, несовершенство чисто рыночной системы и условность традиционного понятия эффективности. Результатом анализа является определение им основных черт капитализма, отталкиваясь от которых, он предпринимает попытку обосновать неизбежность формирования и развития посткапиталистического типа общества и социального государства, акцентирует внимание на проблемах личности, в том числе на вопросах субъективного восприятия человеком своего места в мире и осмысления разделяемой им системы ценностей. Особое внимание Ч. Хэнди уделяет проблеме интерперсонального взаимодействия в рамках современной корпорации. Сама идея посткапиталистического общества основана у него на противопоставлении традиционной индустриальной компании и новой организации, важнейшей задачей которой, наряду с удовлетворением нужд потребителей, становится развитие и совершенствование ее работников.

Преодоление капиталистического общества связывается им с формированием нового типа отношений внутри коллективов — от отдельной компании до государства, — когда руководство любой организации, включая и правительство, становится не распорядителем судеб своих подчиненных, а их слугой. Отмечается резкое возрастание самостоятельности работников и значения их интеллектуального и творческого потенциала для судеб отдельных корпораций и целых государств, что придает книге актуальный характер.

В Африке говорят, что есть голод малый и есть голод большой. Мучимый малым голодом человек стремится получить необходимые для жизни товары и услуги, а также деньги, чтобы заплатить за них; деньги, правда, нужны всем. Голод большой заставляет человека искать ответ на вопрос «зачем мы живем?», «в чем смысл жизни?».

До сих пор в капиталистическом обществе бытовало мнение, что лучший способ утолить духовный голод людей — это удовлетворить их насущные потребности. Ведь удобно думать, что если дать людям чуть больше хлеба да

немного масла, то все и будут счастливы, коль скоро правительства и предприниматели смогут обеспечить это совместными усилиями. Подобный образ мысли привел к тому, что деньги в конечном счете стали всеобщим мерилom, как о том и предупреждал Карл Маркс, а рынок — их верным слугой. Чем более конкурентоспособными будут товары, чем лучше станут вещи, которые можно купить за меньшие деньги, тем богаче будем мы все, следовательно, и счастливее. Мы можем измерить нашу жизнь в фунтах, марках или долларах, а затем сравнить итог. Деньги не только служат удовлетворению наших материальных потребностей, они в большинстве случаев являются мерилom социального успеха. Такой порядок был одобрен еще Адамом Смитом, выдвинувшим удобный постулат, согласно которому следование своекорыстным интересам благодаря некоей «невидимой руке» неминуемо ведет к общему благу.

Разумеется, в этом есть и положительный момент. Все мы, включая даже беднейших членов общества, в материальном отношении живем гораздо лучше наших предков. Деньги стимулируют творческое начало. Они также несут в себе выбор, своего рода свободу. Заработать в наши дни может любой, кто достаточно умен и энергичен.

Между тем деньги, конечно, играют роль, но — исключая меньшинство рода человеческого и тех, у кого их попросту нет, — роль не решающую. Учителя [как правило] идут учить детей не потому, что это занятие приносит им золотые горы, хотя это не означает, что они довольны своими весьма скромными доходами и не считают, что их ответственный труд заслуживает большего вознаграждения. Однако деньги, сколь бы они ни были необходимыми, не являются для них мерилom успеха.

Однажды автору довелось вести занятия в смешанной по составу группе, куда входили бизнесмены, госслужащие, учителя и медсестры; все они хотели познакомиться с некоторыми пусть сомнительными, но модными теориями управления. Автор дал им задание провести несколько дней в самых разных организациях, где работали их товарищи по группе. Бизнесмены обычно возвращались изумленными. «С такой мотивацией к труду мы никогда не сталкивались в наших собственных компаниях — эти люди работают за копейки», — говорили они. Странно. Неужели эти люди никогда раньше не встречали актеров, художников, учителей и медсестер? Видимо, нет.

Автор полагает, что большинство из людей знает о существовании вещей, которые важнее денег. Как давным-давно заметил еще Аристотель, «богатство — отнюдь не то благо, которое мы ищем, оно лишь средство достижения чего-то еще. И коль скоро это так, удовольствия, добродетель или почести с большим основанием могут рассматриваться как благо, поскольку их жаждут ради них самих». Мы можем согласиться с Аристотелем, у которого была скучная привычка подчеркивать очевидное, однако немалая часть мира, в котором мы живем, говорит на языке денег. Нынче даже в школах и добровольных организациях подводят финансовые итоги. Сегодня приоритетная задача — уложиться в бюджет. Без денег мы чувствуем себя

беспомощными. Нам кажется, что денег всегда не хватает и не мешало бы иметь их побольше — чтобы потратить, отложить или отдать ближним. В нашем обществе деньги стали общим знаменателем, а повышение благосостояния — наипервейшей задачей, о которой объявляет любое правительство, приходя к власти.

Деньги, кроме того, остаются единственным критерием, принимаемым в расчет в ВВП — этой своеобразной табели о рангах для государств. Если какой-либо продукт или вид деятельности не имеют денежного выражения, они и не учитываются в нем. За неимением лучшего средство превратилось в цель, и в конце концов деньги заслонили все прочее. Отчасти мы сами так считаем, отчасти политики полагают, что мы так думаем, убеждая нас, что, если мы отдадим за них свой голос, количество фунтовых или долларовых купюр в наших кошельках увеличится. Однако в западном мире все сильнее ощущается, что такие представления не соответствуют действительности. Мы стали пленниками собственной риторики, сложенного нами мифа о деньгах.

Однако не исключено, что голод большой никак не связан с голодом малым, а представляет собой нечто совсем иное. Деньги, скорее всего, необходимое, но не достаточное условие счастья, а если так, то большее их количество не сделает вашу жизнь счастливее, если вы уже достаточно обеспечены материально. Если в вашем доме и так тепло, то от повышения температуры уютнее вам все равно не станет, хотя определенное количество тепла необходимо всем живущим в холодном климате.

Такой подход может оказаться неприятной неожиданностью для правительств и экономистов, поскольку означает, что у роста существуют пределы — на этот раз не физические или экологические, а психологические и философские, справиться с которыми куда труднее. Как понравиться народу, если обещания дать больше хлеба по меньшей цене увлекают не всех? Между тем экономический рост возможен лишь при условии, что большинство людей постоянно требует хлеба, и только хлеба. Хуже того, философия рынка, который обеспечивает высокое качество хлеба при низкой цене и является основным принципом капитализма, уже подает тревожные сигналы.

Ни Адам Смит, ни (за редким исключением) его последователи не считали, что задачи государства следует полностью отдать на откуп рынку. Начать с того, что функционирование рыночной системы регламентировано законами и механизмами, проводящими их в жизнь. Никто ведь всерьез не считает, что полицией и судами должны руководить частные коммерческие предприятия. Тем не менее, мода на приватизацию предполагает, что рыночная философия должна быть внедрена во все без исключения сферы жизни. В этом подходе скрыта опасность извращения наших целей.

Коммерческие предприятия живут и умирают по воле рынка. Это отличный механизм, автоматически подающий сигнал о том, где наметилась нехватка, а где есть ненужные излишки. Он, со всеми присущими ему побудительными и сдерживающими факторами, является стимулом изобретательности и отражением стремления к совершенствованию, хотя

многие не выдерживают этой гонки. Срок жизни даже крупных корпораций редко превышает сорок лет, а многие компании начинают деградировать намного раньше. В то же время школы, больницы и социальные учреждения нельзя закрыть, даже если они работают неэффективно, поскольку заменить их бывает нечем. В отличие от успешно действующих компаний, лучшие школы не могут расширяться до бесконечности, ибо в таком случае качество преподавания в них почти наверняка снизится. Следовательно, если поместить такие организации в рыночные условия, то лучшие из них станут средними, а худшие окажутся еще хуже.

Теперь оставим организации и подумаем об индивидууме. Рынок не заинтересован в продуктах, затраты на производство которых больше получаемых от них доходов, или в клиентах, расходы на обслуживание которых превышают выручку. Если бы общество жило, руководствуясь строгой рыночной логикой, следовало бы увольнять людей, не имеющих знаний и умения, чтобы своим трудом произвести добавленную стоимость, достаточную для покрытия своего прожиточного минимума. И что тогда, вывозить их из страны? Казнить? Принцип страхования, в соответствии с которым гражданам всех демократических государств прямо и косвенно гарантируется медицинское обслуживание, не должен был бы, если следовать чисто рыночной логике, распространяться на людей, страдающих тяжелыми болезнями, требующими дорогостоящего лечения. Однако разве нужно поэтому отказываться в помощи больным СПИДом или лечить стариков в последнюю очередь? Если бы общественный транспорт не был сферой государственного регулирования, поезда и автобусы не стали бы ходить в отдаленные уголки либо проезд туда стоил бы слишком дорого. Рыночные принципы не срабатывают там, где слишком большими оказываются альтернативные социальные издержки.

Я не отрицаю важной роли товарных отношений в любом развитом обществе. Возведение принципов действия городского рынка до уровня ключевой экономической концепции — одно из самых продуктивных достижений в истории цивилизации. Однако мы не должны быть идолопоклонниками. У рынка есть свои пределы, свои непредвиденные последствия. Он представляет собой лишь механизм, а не философию. Рыночные законы срабатывают не везде. В частности, они не действуют там, где результат не имеет денежного выражения, где предложение ограничено или действует распределительная система.

Неясно, например, как оценивать работу тюрем, отчасти потому, что мы еще не решили — является ли их задачей наказание, превентивная функция или реабилитация заключенных. Пока мы не определим цель, нельзя оценить и итог. Без четкого определения искомых результатов любая рыночная стратегия в управлении исправительными учреждениями будет сосредоточена на том, что поддается измерению: расходах на содержание заключенных. Но конкуренция, основанная на критерии меньших затрат, не гарантирует наилучших результатов. Тот же аргумент применим к большинству социальных институтов. Когда нельзя измерить результат, конкуренция идет по линии

уменьшения расходов, однако самая дешевая школа или больница еще не обязательно лучшая.

Популярный, но дефицитный товар создает монопольную ситуацию, о которой мечтают поставщики и от которой страдают покупатели. При этом существование некоторых монополий является неизбежным, поскольку дублирование таких объектов, как трубопровод, линия электропередачи или занимающаяся исследованиями клиника, привело бы к неоправданным расходам. Стоимость привлекаемых дополнительных ресурсов перевесила бы потенциальную выгоду от наличия конкуренции. В таких ситуациях главную роль играет регулирующий орган, призванный обеспечить, чтобы данный объект был доступен всем желающим по разумной цене. Ничем не ограниченный рынок здесь не работает. Однако регулирующие органы не всеведущи и не всезнающи. Принадлежащая им самим монополия на власть и так не всегда используется честно.

Трудность состоит в том, что необходимо определиться, где можно дать свободу действий рыночным отношениям, а где они могут нанести ущерб. Здесь требуется трезвый анализ, а не слепое поклонение. На заре горбачевской перестройки, когда первые советские менеджеры приезжали на стажировку в Лондонскую школу бизнеса, кое-кто шутил, что русские слышали о затратах и ценах, но не знают, что эти два понятия связаны между собой. Позднее я понял, то же самое можно сказать о наших собственных государственных службах — больницах, школах, коммунальном хозяйстве и т.д. Рынок хорош тем, что увязывает цену с затратами, но он срабатывает лишь тогда, когда покупатель знает цены и имеет возможность выбора. Переведя государственные учреждения на рыночные рельсы, мы будем иметь частные монополии до тех пор, пока не появится альтернативное предложение, а государственное регулирование, сколь бы решительно и умно его ни проводили, не может заменить потребителю свободу выбора.

Другая крайность — предлагать пользователю бесплатные услуги, как, например, делает это Британская национальная служба здравоохранения, но при этом поощрять конкуренцию врачей и больниц на искусственно созданном внутреннем рынке. В таком случае свободный выбор подменяется решением бюрократа. Любой бизнес, ставящий собственные интересы выше интересов клиента, ущербен. Рынок — великое изобретение, но работает он лишь тогда, когда дает покупателю информацию о ценах и предоставляет ему возможность выбора. Уберите одну из этих двух составляющих, и в конце концов вы будете обслуживать бюрократа, а не клиента.

Рынок работает на покупателя, однако тот не всегда желает и получает лучшее, даже при одинаковой цене.

Когда на английском телевидении появятся 230 каналов вместо 5 нынешних и между ними начнется конкуренция, качество программ неминуемо ухудшится, поскольку большее количество телекомпаний начнет оспаривать прежнюю сумму рекламных денег.

В Великобритании дипломы вузов подразделяются на степени: первую, вторую и третью. Предполагается, что система проверок поддерживает общий критерий качества образования, однако вузы борются за студентов, и соблазн применять менее строгие критерии и выдавать большее количество дипломов первой степени для того, чтобы привлечь большее число лучших студентов, силен, и, по общему мнению, далеко не всем удается его избежать.

В 1967 году в Соединенном Королевстве было два курса, присваивавших степень магистра в области управления бизнесом. Тридцать лет спустя их стало уже сто двадцать. Ясно, что качество подготовки различается, а степень присваивается одна и та же. В этой области существует два рынка. Первичный — потенциальные студенты, которые хотят, чтобы курс был как можно короче, лишь бы печать в дипломе была соответствующей. Субъекты вторичного рынка — работодатели — не всегда могут сделать правильный выбор, ориентируясь в первую очередь на репутацию заведения. Существует искушение сократить и уплотнить курс, чтобы сделать его более привлекательным для потенциальных студентов, не нарушая при этом интересов конечных потребителей их знаний.

В теории рынок все приводит к общей норме. В конечном счете все стремится к тому, чтобы сравняться с лучшим или самым дешевым. Однако в действительности дело обстоит иначе: рынки некоторых продуктов — компьютерных программ, фильмов, юридических услуг — сегодня расширились настолько, что «победитель получает все», по меткому выражению Роберта Фрэнка и Филипа Кука, озаглавивших так свою книгу. Как отмечают эти авторы, высококлассные профессионалы, будь то теннисисты, юристы или писатели, могут зарабатывать во много раз больше, чем люди этой же профессии, лишь немного уступающие им или не столь широко разрекламированные. Похоже, что чем шире рынок, тем выше вознаграждение удачливых игроков, будь то отдельные лица или корпорации.

Организация бизнес-семинаров стала сегодня международным делом. И где бы они ни проводились — в Катаре, Сиднее или Фениксе, — организаторы хотят видеть в качестве лекторов одних и тех же известных личностей. Без них, считают они, мероприятие не будет иметь международного значения и не привлечет желаемую аудиторию. Эти знаменитости могут назначать свою цену, хотя во многих случаях лекции, которые они читают, ни по содержанию, ни по стилю не лучше тех, что могли бы прочитать многие из менее известных специалистов. Умение рекламировать свое имя становится не менее важным, чем профессиональные качества, однако любая рекламная кампания обходится дорого. Тем временем затраты, а, следовательно, и стоимость участия в мероприятиях продолжают расти. В теории, повышение расценок способствует появлению новичков, которые предлагают более низкие цены, но рынок профессионалов ориентируется в первую очередь на престиж, который тем выше, чем выше стоимость оказываемых услуг, поэтому сбивание цен не приветствуется. В результате мы имеем рынок столь же нереальный, сколь и нечестный.

Бизнес-семинары могут в один прекрасный день стать настолько дорогими, что их попросту перестанут организовывать, однако это не коснется других высокооплачиваемых профессий. Когда на карту поставлена жизнь или свобода, кто не заплатит максимально возможную цену за услуги лучшего адвоката в округе? Но как узнать, кто лучший? Гонорар — один из надежных показателей. В этом случае старое уравнение, увязывающее цену с качеством поставляемого товара, не действует. Даже если мы, заплатив втрое дороже, получаем лишь на десять процентов больше товаров или услуг, мы выберем самый дорогой вариант, какой сможем себе позволить, поскольку хотим получить эти дополнительные десять процентов, сколько бы это ни стоило.

Однако сверхзаработки для немногих и гроши для остальных — отнюдь не то, что призван обеспечить рынок, даже если потребитель готов нести невероятные расходы.

Рынком игнорируется все, что не имеет стоимостного выражения. Самый яркий пример — окружающая среда. Воздух не имеет цены, мы пользуемся им бесплатно и загрязняем его в большинстве случаев безнаказанно. Так же мы относимся и к водным ресурсам. То, что никому не принадлежит, не имеет стоимостного выражения и не может быть включено ни в один расчет. Выход, очевидно, состоит в том, чтобы определить цену природных ресурсов путем установления налога на их использование или как минимум на нанесение им ущерба, но на практике такую политику осуществить сложно.

Некоторые вещи не бесплатны, но поскольку цена за их ежедневное использование не установлена, они кажутся бесплатными. Одним из примеров могут служить дороги. В Британии пользование ими в основном бесплатно, за исключением нескольких мостов, за проезд по которым взимается сбор. Разумеется, содержание дорог финансируется за счет множества налогов на транспортные средства и горючее, но непосредственно за пользование ими мы не платим и поэтому не знаем, во сколько обходится стране, да и нам самим, каждая поездка. Путешествие по железной дороге, где за каждую лишнюю милю нужно платить, кажется дороже, чем поездка на то же расстояние на автомобиле, хотя если учесть все косвенные расходы, то зачастую более дорогостоящей оказывается автомобильная поездка. Однако средний гражданин не может сравнить цены, в результате чего рынок не срабатывает. Многие люди стали бы реже пользоваться автомобилями, если бы знали, во сколько им это обходится на самом деле. Чтобы решить эту проблему, необходимо поставить автомобильные и железные дороги в равные условия, или сделав и те, и другие бесплатными, или оплачивая каждую милю поездки.

Неоплачиваемая работа по дому является еще одним ярким примером того, что рынок игнорирует не имеющий цены товар. Поскольку за домашнюю работу не полагается денежного вознаграждения, родители испытывают соблазн предложить свои услуги на оплачиваемом рынке труда и нанять прислугу для выполнения работы, которую им пришлось бы делать бесплатно. Возможно, что на обычной работе получаешь большее удовлетворение, но я

подозреваю, что, если бы был найден способ платить родителям за работу по дому, многие из них решили бы уделять ей больше времени.

Правда, лично я не хотел бы, чтобы мне платили за воспитание моих детей. Это обесценило бы время и любовь, которые я им дарю. Точно так же я не хочу, чтобы мне платили за работу в добровольных организациях: часто большее удовольствие доставляет отдавать, а не получать. С другой стороны, если живешь в условиях рынка, всегда подвергаешься искушению следовать его законам. Вещи, не имеющие стоимости, либо не поддаются оценке, как, например, забота о собственных детях, либо ничего не стоят, потому что никто не хочет платить за них. Поэтому неудивительно, что чаще всего благотворительной деятельностью занимаются те, у кого есть оплачиваемая работа, а не безработные, пенсионеры и домохозяйки, как логично бы было предположить. Если чья-либо работа ничего не стоит на рынке оплачиваемого труда, то бессмысленно предлагать ее в качестве подарка на рынке труда бесплатного.

Мы не можем организовать любую работу на рыночной основе. Даже если бы я хотел получать деньги за воспитание детей, кто станет мне за это платить? Что мы могли бы сделать, так это шире признать, что безвозмездный труд жизненно важен для общества. Нет никаких значимых причин, по которым нельзя было бы включить его оценочную стоимость в статистику ВВП, коль скоро это действительно валовой внутренний продукт. То, что не просчитано, в расчет не принимается, однако рыночная цена не должна быть единственным количественно оцениваемым параметром. Игнорируя то, что по определению не поддается оценке, рынок может извратить наши ценности. Если бы вы оказались один на необитаемом острове, вам не нужны были бы деньги и рынки, вы бы не ощущали и их отсутствия. Однако жить в одиночестве, не имея рядом никого, с кем можно себя сравнить, очень трудно. Именно из этого и происходит конкуренция. Она дает основу для сравнения, позволяя нам узнать, что значит быть умным, надежным, хорошо готовить или быстро бегать. Смысл этих слов выявляется только благодаря сравнению. Конкуренция, таким образом, является важнейшей частью любой [социальной] системы, и действие ее не измеряется в денежных знаках.

Побывав в Венгрии в те времена, когда она еще была государством с централизованно планируемой экономикой, я спросил, зачем в сравнительно небольшой стране необходимо иметь два завода по производству удобрений, если в этой отрасли промышленности крупные предприятия обладают серьезными преимуществами. «Все очень просто, — ответили мне, — если бы у нас был только один завод, мы должны были бы устанавливать стандарты централизованно, а мы не знаем, сколько стоят удобрения. Поэтому было построено два завода, которые, конкурируя друг с другом, сами определяют для себя нормы и стандарты».

Конкуренция генерирует энергию, награждает победителей и наказывает проигравших. Поэтому она служит горючим для экономики. В 1992 году Билл Клинтон обещал, что основанная на конкуренции экономика обеспечит

«хорошую работу за хорошую зарплату». С тех пор американская экономика стала гораздо более конкурентоспособной, хотя до этого проигрывала Японии. Растет экспорт, прибыли достигли небывалых высот. Было создано множество новых рабочих мест — гораздо больше, чем во всех европейских странах вместе взятых. К сожалению, лишь половина из них может быть названа «хорошими» во всех смыслах этого слова. Конкуренция предполагает, что Америка становится богаче, но при этом некоторые американцы становятся гораздо богаче других, а кое-кто и беднеет. Производительность не всем приносит одинаковые блага.

Отчасти по этой причине Европа не так агрессивно стремилась к конкуренции, как Америка, и не смогла создать новые рабочие места. Из каждых 100 рабочих мест, существовавших в Европе в 1975 году, сейчас осталось только 96. В Америке на каждые 100 рабочих мест, существовавших в 1975 году, сегодня приходится 156. С другой стороны, разрыв между десятью процентами самых богатых и самых бедных семей в Америке вдвое выше, чем в Европе. Мы не можем с уверенностью сказать, что плоды конкуренции — экономический рост и богатство — делают людей довольными и счастливыми. В Японии, на Тайване и в городах Америки темп жизни очень напряженный; пешеходы там движутся быстро, тогда как медленнее всего ходят индонезийцы. В странах с быстро растущей экономикой выше процент самоубийств, а автомобилисты ведут себя на дорогах более агрессивно. Я помню, как мой первый преподаватель экономики, работающий сейчас в Америке выходец из Центральной Европы, Нобелевский лауреат, задумчиво говорил, что всегда предпочитал жить в странах, где экономика на спаде, потому что обеденный перерыв там гораздо длиннее. Только вот в таких странах не было спроса на его работу.

Можно оспаривать значение, которое придается в капиталистической системе деньгам и рынкам, но вряд ли кто-либо станет подвергать сомнению один из основных результатов развития рыночной экономики — экономически эффективное общество. Экономическая эффективность не есть худшая цель в мире. Оставим в стороне вопрос о том, кому достаются деньги. Когда система работает исправно, в выигрыше оказываются все. Возможно, политикам следовало бы придавать этой идее большее значение в своих программах.

Россия еще не стала таким обществом, поэтому трудно жить в этой стране. В гостинице в Санкт-Петербурге я попросил портье дать мне телефонную книгу, чтобы узнать нужный номер. Девушка ответила, что телефонной книги не существует. ««В городе семь миллионов населения», — сказала она, — разве можно напечатать все телефоны?» Через год-два окажется, что очень даже можно.

Экономическая эффективность и ее результаты — наиболее очевидные плоды капитализма, конкуренции и рынка. Обилие товаров, высокое качество услуг, низкие цены и большая надежность делают жизнь удобной и легкой. Эти плоды должны были бы с лихвой компенсировать любой перекос в системе. Чаще всего так и бывает, но есть реальная опасность того, что наше стремление

к экономической эффективности само создаст перекося. Мы можем так увлечься рационализацией производства, что забудем о первоначальной цели предприятия. Рентабельность не всегда есть синоним разумности.

Электронная и голосовая почта — замечательные помощники делового человека, позволяющие быстро и легко установить сообщение между людьми. В самом деле, они действуют настолько эффективно, что глава одной крупной консалтинговой фирмы как-то пожаловался, что ее сотрудники тратят массу времени на прослушивание, чтение и ответы на поступающие сообщения и совсем перестали думать. Эффективно? Да. Разумно? Не уверен.

Недавно я обнаружил, что нажатием кнопок на телефонном аппарате можно забронировать билет в кино, выбрать нужную дату, сеанс, место и цену, оставить свой номер телефона и все реквизиты банковских карточек, получить через голосовое устройство компьютера подтверждение этих данных, а потом пойти в кино, вставить карточку в машину, получить билет — и все это без участия человека. На меня произвел впечатление уровень автоматизации этого процесса, вот только кнопки пришлось нажимать долго, а звонок оказался междугородным. Эффективно с точки зрения кинотеатра, но не очень удобно для меня самого.

Правда, в конце концов я получил то, что хотел. А ведь часто, когда я звоню в больницу или на какую-нибудь фирму и меня просят нажать на ту или иную кнопку, я или не получаю ответа на свой вопрос, или слышу автоответчик. Могу представить, что в один прекрасный день, придя на прием к врачу, мы будем общаться с заменившим его компьютером. Может быть, и рационально уменьшить количество визитов на биржу труда, которое нужно совершить молодому безработному, чтобы получить пособие, но при отсутствии личных контактов уже ничто не будет стимулировать его к более энергичному поиску работы. Наше общение было бы более эффективно, будь оно менее рационализировано.

Теоретически рыночные механизмы или хороший менеджмент со временем исправят эти изъяны, но если весь мир пойдет одной дорогой и будет преследовать лишь одну цель — повышение рентабельности, то у потребителя просто не окажется выбора, а, следовательно, и права голоса. Однако это лишь слегка нервирует общество, где компьютерные программы и телефоны дешевле, надежнее и менее хлопотны, чем люди. Есть и более серьезные последствия нашего увлечения экономической эффективностью.

Английский экономист Фред Хирш считал, что экономический рост в конечном итоге самоограничен, поскольку он будет все более обеспечиваться за счет «престижных товаров», вещей, которые выделяют нас из среды соседей: дач в живописных местах, членства в элитных клубах, редкого антиквариата. Количество этих товаров по определению ограничено, поскольку, если бы они были у всех, они потеряли бы свою исключительную ценность. Он, возможно, недооценил нашу способность придумывать новые модные увлечения и причуды, однако, повторяю, общество, основная движущая сила которого — зависть к соседям, вероятно, не то общество, за которое стоило бы бороться, и

не то, в котором многие из нас хотели бы жить, потому что личному соперничеству и чувству вечной неудовлетворенности не будет конца и края. Хозяйственный рост, двигателем которого является стремление к экономической эффективности, не может быть бесконечным, сколь бы странным ни казалось это сегодня. С другой стороны, если бы мы отказались от принципа эффективности, общество перестало бы нормально функционировать.

Приходится признать, что эффективность может иметь решающее значение для существования общества, но в итоге ни она, ни экономическая модель, к которой она принадлежит, не могут удовлетворить духовный голод человечества, ответить на вопрос о смысле жизни. Возможно, нам придется больше времени и сил отдавать деятельности вне экономической сферы, активности, мотивированной не стремлением к эффективности, а желанием обрести внутреннее удовлетворение и достоинство. В такой системе ценностей деньги и рынок отойдут на второй план. Рынок и экономическая эффективность имеют свои изъяны, но следует соблюдать осторожность, чтобы не выплеснуть ребенка — капитализм — вместе с грязной водой непредусмотренных результатов. До сих пор мы мало говорили о достоинствах рынка и экономической эффективности. Необходимо восстановить равновесие.

Капитализм должен вновь обрести свою истинную роль — роль философии, призванной обеспечить средства для жизни, но не ее цель. Такое переосмысление этого понятия позволило бы избежать распространенной критики в адрес капитализма, заключающейся в том, что у коммунизма была всеобщая цель — искоренение бедности, гарантированная работа и крыша над головой для каждого, — но не было механизма ее достижения, тогда как у капитализма есть механизм, но нет общей цели. Такое переосмысление понятия высветило бы, что капитализм есть лишь механизм, который позволяет каждому индивиду самому ставить себе цели. Убеждение, что деньги есть средство, а не цель, послужило бы не ограничению, а освобождению личности.

Все это предвидел Кейнс, обратившийся в своем эссе 1930 года «Экономические возможности для наших внуков» от экономики к философии и писавший: «Мы больны новым недугом, названия которого, возможно, еще не слышали некоторые читатели, но о котором они не раз услышат в ближайшие годы, а именно — технологической безработицей. Это безработица, возникающая в результате того, что изобретение новых способов экономии труда опережает появление новых областей применения рабочей силы... Последнее означает, что в будущем экономические проблемы перестанут быть вечным спутником человечества». Кейнс считает, что, когда будет решен экономический вопрос, человечество утратит традиционную цель и перед ним встанет реальная проблема: как жить мирно, разумно и счастливо. По мнению Кейнса, не все воспримут это с радостью: «Я полагаю, — отмечал он, — что нет ни одной страны и ни одного народа, которые могли бы без страха ждать наступления эры изобилия». Однако в конце концов, «когда накопление богатств не будет более иметь решающего значения, в системе нравственных

ценностей произойдут серьезные изменения... мы сможем понять истинную роль денежной мотивации».

С тех пор ничего не изменилось. Капитализм, каких бы успехов он ни достиг, никогда сам по себе не сможет дать исчерпывающего ответа на вопрос «зачем мы живем?». Мы можем искать выход либо в разработке более совершенных теорий управления, которые принимают в расчет как пределы возможностей человечества, так и его потенциал, либо в создании новой экономики, которая учитывает реальную ценность предмета, а не только его стоимость. Однако эти преобразования могут быть проведены (если это вообще возможно) лишь в том случае, если мы поймем, чего хотим от жизни для себя и для других. В конечном счете нам необходимо новое понимание жизни, отдающее деньгам должное, но не более того.

Правительствам не под силу справиться со стихией капитализма. Только мы сами можем поставить ее под контроль. Чтобы рынок стал нашим слугой, а не хозяином, понадобится коллективная воля большинства. Для этого людям надо четко понять, кто они, зачем живут и чего ждут от жизни. К сожалению, это легче сказать, чем сделать, но это необходимо, если мы хотим управлять своей собственной жизнью и нашим обществом.

Адам Смит считал, что даже добродетельные мужчины и женщины сами по себе ничего изменить не могут, пока не изменится вся система. Однако его собственный пример уже много десятков лет служит доказательством того, что хорошие идеи, появившиеся в нужное время, с помощью добродетельных людей могут изменить сложившийся порядок. Хорошие идеи обычно не новы, а представляют собой старые идеи, возвращенные к жизни в нужное время. Быть может, пришло время возродить и некоторые философские учения прошлого о жизни и обществе.

Вацлав Гавел, драматург, диссидент, бывший заключенный и нынешний президент Чешской Республики, так сформулировал этот вызов: «Спасение нашего мира — лишь в сердце, умении думать, смирении и ответственности человека. Без глобального переворота в человеческом сознании ничто не изменится к лучшему, и катастрофа, к которой стремится этот мир, станет неизбежной».

Путь к познанию самого себя долог и труден. Похоже, что существует некая необходимая последовательность, через которую мы должны пройти.

Фрэнсис Кинсмен в книге «Тысячелетие: навстречу обществу завтрашнего дня», написанной в конце материалистических восьмидесятых и в то время оставшейся почти незамеченной, использовал для описания своего видения мира три психологических типа человека, разработанных Стэнфордским исследовательским институтом. Вот эти три типа:

«Движимые поиском средств к существованию»;

«Ориентированные на внешний мир»;

«Ориентированные на внутренний мир».

Эти слова, настолько неуклюжие, что сначала я неправильно их понял, выражают важные истины. В моем понимании «ориентированные на внешний

мир» значило «заботящиеся о других людях». В действительности же, как мы сейчас увидим, это означает, что индивид интересуется тем, что думают и делают другие люди, их ценностями и заботами. «Ориентированность на внутренний мир» — это то, что Юнг назвал бы «индивидуализацией», а я называю «разумным эгоизмом», т.е. способностью вырабатывать собственные ценности и ставить себе цели. Специальные термины, если вы их понимаете, хороши тем, что не окрашены эмоционально. Для моего собственного удобства и каждодневного использования я дал стэнфордским категориям свои названия: «Выживание», «Достижение» и «Самовыражение», — но этим терминам не хватает точности стэнфордских. Последние определяются следующим образом:

Движимые поиском средств к существованию

Основная цель людей, которыми движет поиск средств к существованию, — безопасность, как финансовая, так и социальная. Одни из них бедны и/или не имеют работы, другие живут в достатке, но крепко держатся за то, что имеют. Эти люди склонны к клановости, закоснелы и противятся переменам. Они — «остаточный продукт философии сельскохозяйственной эпохи — верхушка, середина и основание феодальной пирамиды».

Ориентированные на внешний мир

Люди, ориентированные на внешний мир, многого добиваются. Они жаждут уважения и социального статуса в качестве внешних символов своего успеха. Поэтому в жизни им нужно иметь все самое лучшее или, по крайней мере, чтобы все было «как надо». Обычно они умны, хорошо образованны и честолюбивы. Они материалисты, за исключением тех кругов, где модно не быть материалистом. Они являются движущей силой экономически преуспевающих обществ.

Ориентированные на внутренний мир

Побудительный мотив этих людей — проявить свои таланты и убеждения. Это не означает, что они замкнуты и отчуждены или что у них нет честолюбия, но они в меньшей степени материалистичны, чем две другие группы, больше заняты этическими проблемами, постижением механизма управления обществом. В систему их ценностей входят развитие личности, самореализация, обостренность восприятия и качество жизни их самих и других людей. Одни называют их «чудаками», другие считают их опасными. «Как научиться распознавать таких людей — и как искоренить эту напасть?» — спросил один менеджер, придерживавшийся авторитарных методов руководства.

Для Кинсмана эти категории необходимы, чтобы нарисовать картину общества, которое может возникнуть в новом тысячелетии. Пользуясь данными международных обзоров, он отмечает постепенный поворот от озабоченности поиском средств существования к ориентации на внешний, а затем и на внутренний мир, хотя процесс этот различается по странам весьма значительно. В 1989 году люди, ориентированные на внутренний мир, составляли 36% британцев и 42% голландцев. Среди немцев, ориентированных на внешний мир было больше, чем в любой другой стране, тогда как в Италии и Франции, где в

некоторых районах все еще сильна аграрная культура, в большинстве оказались озабоченные поиском средств к существованию. Британцы, на мой взгляд, все больше интересуются самовыражением, поиском смысла жизни.

Но данные категории можно использовать и в качестве мерил нашего развития как личностей. Маслоу, американский психолог, настаивал на том, что они соотносятся друг с другом по принципу матрешки. Мы никогда не принадлежим полностью к одной из них, всегда представляя собой их смесь, изменяющуюся по своей композиции на протяжении всей жизни. Я прекрасно помню периоды, когда мной во многом руководил поиск средств к существованию, а на заре карьеры я попросту боролся за выживание. Потом наступил период, когда меня заботило самоутверждение. Я все еще ловлю себя на том, что бросаю завистливые взгляды на красивые дома, объявления о продаже которых печатают в журналах с глянцевыми обложками, так что у меня отнюдь не выработался иммунитет к символам успеха, столь привлекательным для ориентированных на внешний мир. Однако мне хочется верить, что теперь, будучи уже весьма пожилым человеком, я твердо придерживаюсь ценностей группы, ориентированной на внутренний мир, и ищу путей проявить мою истинную сущность и оставить свой след в жизни.

Сказать так — значит признать, что развитие личности идет по поступательной от поиска средств к существованию, через ориентацию на внешний мир к ориентации на мир внутренний. Это соответствует теории Маслоу и других ученых, занимающихся психологией развития, и подтверждается опытом жизни значительной части человечества. Если мы хотим управлять своей судьбой, а я утверждаю, что это — единственный наш выбор, было бы глупо подчинять свои желания моде, продиктованной другими, а именно это и движет первыми двумя категориями людей. Нам следует как можно быстрее настроиться на восприятие жизни, которое в основном определялось бы ориентацией на внутренний мир.

Я признаю, тем не менее, что такой выбор слишком обременителен для людей, никогда не знавших вкуса свободы, которую ощущают те, для кого превыше всего их самоутверждение. Я знаю, что прелесть жизни, ориентированной на внутренний мир, нелегко понять, не вкусивши радостей мира внешнего. Между тем утверждать, как это делают некоторые, что стремление к самовыражению и к тому, чтобы быть хозяином собственной жизни, свойственно лишь представителям среднего класса, среднего возраста и среднего достатка, — это до смешного грешить снобизмом. Для молодых и бедных этот путь нелегок, но автоматически причислять их к рядам ищущих средств к существованию — значит предположить, что у них нет желания отвечать за свое будущее, сколь бы трудным это ни казалось.

Так кто же эти люди, ориентированные на внутренний мир? Быть может, их голос звучит тише, чем голоса тех, кто ориентируется на внешний мир, и потому им уделяют меньше внимания. В шуме публичных диспутов не слышно простодушных, не решающихся высказать вслух свое мнение. Вспомним слова Эдмунда Берка, сказанные им двести лет назад: «Лишь потому, что полдюжины

кузнечиков под кустом папоротника наполняют поле несносным стрекотанием, тогда как тысячи коров, отдыхающих в тени британского дуба, жуют жвачку и молчат, прошу вас, не думайте, что те, кто шумит, — единственные обитатели поля и что их очень много; в конце концов, они не более чем маленькие, жалкие, тощие, скачущие, пусть крикливые и назойливые, но всего лишь насекомые-однодневки».

Запутавшись в риторике материальной эпохи, мы, возможно, слышим только кузнечиков, хотя следовало бы внимательнее прислушиваться к более тихим звукам.

Литература:

Чарльз Хэнди. Алчущий дух за гранью капитализма: поиск цели в современном мире // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: 1999. С. 166-184.

Глава 14.

ФРЭНСИС ФУКУЯМА О СОЦИАЛЬНЫХ ДОБРОДЕТЕЛЯХ И СОЗИДАНИИ БЛАГОСОСТОЯНИЯ

Фрэнсис Фукуяма стал известен после публикации в 1989 году статьи «Конец истории?» в журнале «National Interest». Она была перепечатана периодическими изданиями более чем тридцати стран мира, в СССР она была опубликована в журнале «США: экономика, политика, идеология». Он является автором двух книг— «Конец истории и последний человек» [1992] и «Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния» [1995], каждая из них стала международным бестселлером. Обе были изданы более чем в двадцати странах мира.

Книга «Доверие. Социальные добродетели и созидание благосостояния» считается одной из наиболее глубоких работ по проблемам современного социального развития, вышедших на Западе в 90-е годы, хотя у отечественных философов это утверждение вызывает скептическое отношение. Она состоит из пяти частей, посвященных методологическому обоснованию выдвинутой автором концепции; типизации обществ согласно предложенному им принципу; оценке с этих позиций современного состояния американского общества и, наконец, перспективам развития индустриального мира в наступающем столетии.

Ф. Фукуяма использует метод, в большей мере соответствующий классической политической экономии, чем «экономиксу». Он стремится противостоять идее экономического детерминизма, распространившейся после победы западных стран в «холодной войне» под влиянием марксизма и практического опыта СССР. Он полагает, что уровень доверия служит фундаментальным залогом стабильности социальной структуры. Недостаток доверия может быть лишь смягчен, но не компенсирован государственным вмешательством в хозяйственную жизнь. В обществах с низким уровнем доверия государственная регламентация способна поддерживать хозяйственную эффективность, но она не в состоянии привести к позитивным переменам в социальном целом.

Книга содержит оригинальную классификацию обществ, основанием для которой служит распространенность доверия. Последовательно выступая против противопоставления «западной» и «азиатской» моделей цивилизации, Ф. Фукуяма относит к группе «обществ с высоким уровнем доверия» такие внешне весьма разнородные страны, как Япония, США и Германия, в то время как не менее различающиеся Франция и Италия, Мексика и Бразилия, Китай и Тайвань, не говоря о странах Восточной Европы и бывшего СССР, определяются им как «общества с низким уровнем доверия». Экономические успехи стран первой группы были достигнуты в условиях, когда действия государства лишь дополняли и координировали развитие общества, основывавшееся на принципе доверия, а не пытались искусственно создать

такое. Напротив, общества с низким уровнем доверия отмечены внутренней «десоциализацией», иногда незаметной; они несут на себе печать семейной, клановой или групповой замкнутости и в меньшей мере способны к стабильному и естественному развитию. Ф. Фукуяма говорит об экономическом прогрессе как о своего рода вознаграждении обществу за его внутреннюю гармонию, отсутствие которой есть важнейший фактор, препятствующий хозяйственному процветанию. Оценивая с этих позиций перемены, происходящие в государствах Восточной Европы и бывшего СССР, автор выдвигает оптимистичные, на его взгляд, предположения.

На пороге XXI века происходит примечательная конвергенция политических и экономических институтов. На протяжении нынешнего столетия общественные системы характеризовались глубокими идеологическими различиями. Монархия, фашизм, либеральная демократия и коммунизм жестоко воевали друг с другом за политическое превосходство, а разные страны избирали для себя различные пути экономического развития, отмеченные протекционизмом или корпоративизмом, предпочитали свободный рынок, иногда — социалистическое централизованное планирование. Сегодня, однако, практически все развитые страны внедрили или пытаются внедрить у себя либерально-демократические политические институты, а многие [другие] делают шаги в направлении перехода к рыночной экономике и интеграции в глобальную систему капиталистического разделения труда.

Это движение и означает «конец истории» в марксистско-гегельянском понимании Истории как широкой эволюции человеческих обществ в направлении к конечной цели. Раскрывая все новые и новые возможности, современная техника соответствующим образом влияет на экономики различных стран, неразрывно связывая их в единый глобальный механизм. В то же время повышение степени сложности и информационной насыщенности современной жизни крайне затрудняет централизованное хозяйственное планирование. Высокий уровень благосостояния, достигнутый капитализмом благодаря развитию техники, в свою очередь, служит условием для культивации либерального режима, основанного на принципе всеобщего равноправия как высшей цели борьбы за человеческое достоинство. Многие страны испытывали трудности в создании демократических институтов и рыночной экономики, некоторые другие, особенно в отдельных частях бывшего коммунистического лагеря скатились назад к фашизму или анархии, но для развитых стран не существует модели политической и экономической организации, к которым они могли бы стремиться, кроме демократического капитализма. Так дело обстоит по мнению Ф. Фукуяма.

Экономика, полагает он, — это важнейшая область современной жизни, в рамках которой культура оказывает прямое влияние на благосостояние населения. Хотя хозяйственная деятельность неразрывно связана с социальной и политической жизнью, существует ошибочная тенденция, поощряемая современными экономистами-теоретиками, рассматривать экономику как одну из граней жизни, которая имеет собственные законы и существует отдельно от

остального общества. Если принять эту точку зрения, получается, что экономика — это особая область деятельности, в которой отдельные личности взаимодействуют лишь в целях удовлетворения своекорыстных потребностей и желаний, а потом снова возвращаются в свою (другую – *М.П.*) «реальную» социальную жизнь. Но в любом современном обществе экономика представляет собой одну из наиболее фундаментальных и динамичных форм общения людей (*of human sociability*). Трудно назвать какой-либо вид экономической деятельности — от организации работы химчистки до производства сложных микросхем, — где не возникало бы социального взаимодействия. И хотя люди трудятся на предприятиях и в организациях ради удовлетворения своих индивидуальных потребностей, эта деятельность также выводит их из скорлупы личной жизни и связывает с большим миром жизни общественной. Подобная связь есть не просто средство обретения жизненных благ, но и сама по себе является немаловажной целью человеческой жизни. Хотя люди и эгоистичны, важная потребность личности воплощена в жажде быть частью того или иного сообщества. Люди ощущают острое беспокойство — которое Э. Дюркгейм называл аномией (*anomie*) — в отсутствие норм и правил, связывающих их с им подобными, и современное рабочее место помогает снизить и побороть это беспокойство.

Чувство удовлетворения, которое мы испытываем от ощущения соединенности с коллегами на работе, коренится в фундаментальном стремлении людей к обретению признания. Как говорится в книге «Конец истории и последний человек», каждый стремится к тому, чтобы его достоинство было признано (то есть оценено надлежащим образом) другими людьми. Эта потребность, безусловно, столь глубока и фундаментальна, что является одной из главных движущих сил всего исторического процесса. В ранние периоды истории она реализовывалась на военном поприще, где короли и принцы бились за превосходство не на жизнь, а на смерть. В современную эпоху борьба за признание перешла из военной сферы в экономическую, где она оказывает благотворное влияние на общество в целом, приводя к созданию, а не к уничтожению материальных благ. За пределами обеспечения прожиточного минимума экономическая деятельность нередко предпринимается именно ради признания, а не просто в качестве средства удовлетворения естественных материальных потребностей. Ведь потребности эти, как указывал Адам Смит, немногочисленны и насыщаются относительно легко. Работа и деньги имеют гораздо большее значение как символы личного успеха, статуса, достоинства — кто-то создал межнациональную газетную империю, кого-то назначили бригадиром. Такого типа признания невозможно достичь в одиночестве; оно существует только в общественном контексте. Таким образом, экономическая деятельность представляет собой важнейшую часть социальной жизни и скрепляется разнообразными нормами, правилами, нравственными обязательствами и другими обычаями, которые в совокупности и формируют общество. Один из важнейших уроков экономической жизни заключен в том, что благополучие нации, как и ее способность к конкуренции,

обусловлено единственной всепроникающей культурной характеристикой — уровнем доверия, присущим данному обществу.

Понятие «человеческий капитал», принятое и широко употребляемое экономистами, основывается на предпосылке о том, что в современных условиях капиталом является не столько земля, заводы, инструменты и станки, сколько знания и квалификация людей, причем значение указанных факторов постоянно растет. Помимо квалификации и знаний, человеческий капитал — это в определенной степени и способность людей общаться друг с другом, что имеет важнейшее значение не только для хозяйственной активности, но буквально для всех аспектов общественной жизни. Способность к общению, к коллективным действиям, в свою очередь, зависит от того, в какой степени те или иные сообщества придерживаются схожих норм и ценностей и могут подчинять индивидуальные интересы отдельных личностей интересам больших групп. На основе таких общих ценностей возникает доверие, которое имеет большую и вполне конкретную экономическую ценность.

С точки зрения способности к созданию добровольных сообществ Соединенные Штаты обнаруживают больше общего с Японией и Германией, чем любое из этих трех государств имеет, с одной стороны, с китайскими обществами, такими, как Гонконг и Тайвань, а с другой стороны — с Италией и Францией. Подобно Японии и Германии, США традиционно являются обществом с высоким уровнем доверия, ориентированным на коллективные интересы, несмотря на то что американцы считают себя закоренелыми индивидуалистами. Но на протяжении жизни последних двух-трех поколений США радикально изменились в своем отношении к искусству общения.

Во многих аспектах американское общество становится индивидуалистским, то есть именно таким, какими американцы всегда себя и считали; тенденция либерализма, основанного на защите прав личности, в направлении расширения и преумножения этих прав практически доведена до логического завершения. Снижение уровня доверия и степени социализированное™ (sociability) в США проявляется в любых изменениях, происходящих в американском обществе: росте числа насильственных преступлений и гражданских судебных процессов; развале семьи; увядании самых разнообразных промежуточных (intermediate) общественных структур — объединений по месту жительства, церковных приходов, профсоюзов, клубов, благотворительных организаций; распространении среди американцев ощущения отсутствия единых ценностей и наличия общности с окружающими.

Упадок социализированное™ имеет существенные последствия для американской демократии и, пожалуй, еще более важные — для экономики. Уже сейчас США расходуют на содержание полиции значительно больше, чем другие промышленно развитые государства, а количество заключенных в тюрьмах составляет более одного процента населения страны. И на юристов, обеспечивающих гражданам возможность судиться друг с другом, в США тратят значительно больше, чем в странах Европы и в Японии. Обе эти статьи расходов, составляющие значительную часть валового внутреннего продукта,

представляют собой как бы прямой налог, возникающий из-за нарушения доверия в обществе. В перспективе экономические последствия могут стать еще более глубокими; способность американцев создавать новые организации и работать в них, возможно, начнет уменьшаться, так как само разнообразие таких организаций будет приводить к снижению уровня доверия и создавать новые барьеры на пути взаимодействия. Помимо материального капитала США расходуют и запас капитала общественного. Норма сбережений давно уже недостаточна для обеспечения обновления промышленных мощностей и объектов инфраструктуры, и темпы пополнения общественного капитала в последние годы также стали замедляться. Накопление его — сложный и во многом загадочный культурный процесс. Правительства зачастую осуществляют политику, приводящую к истощению общественного капитала, но при этом они с трудом понимают, каким образом можно обеспечить его восстановление.

Поэтому либеральная демократия, возникающая в «конце истории», не является «современной» (modern) в полном смысле. Чтобы институты демократии и капитализма могли действовать эффективно, они должны сосуществовать с определенными до-современными (pre-modern) культурными устоями, которые и обеспечат их надлежащее функционирование. Закон, договор, экономическая целесообразность необходимы, но не достаточны в качестве основы стабильности и благополучия постиндустриальных обществ; к ним следует добавить такие понятия, как принципы взаимности, моральные обязательства, долг перед обществом и доверие, которые основаны на традициях и обычаях, а не на рациональном расчете. Все эти понятия в условиях современного общества — не анахронизмы, а необходимые условия его успешного развития.

Информационные технологии активно способствовали децентрализации и демократизации в течение всей жизни нынешнего поколения. Многие отмечают, что именно электронные средства массовой информации и связи в определенной степени предопределили падение деспотических режимов, включая диктатуру Маркоса на Филиппинах и коммунистические правительства в Восточной Германии и в бывшем Советском Союзе. Но теоретики эпохи информатизации утверждают, что техника губительна для любых форм иерархии, в том числе и для гигантских корпораций, в которых работает большая часть американцев. В 80-е годы компанию «IBM», прежде занимавшую доминирующие позиции в производстве компьютеров, потеснили на рынке такие новички, как «Сан Майкросистемз» и «Компак», что нередко представляют, как нравоучительный пример того, как малые, гибкие и новаторские фирмы могут конкурировать с крупными, централизованными и бюрократизированными традиционными предприятиями, добиваясь при этом больших успехов. Многие авторы утверждают, что в результате революции в области информационных телекоммуникаций все мы рано или поздно будем работать в объединенных в единую сеть небольших «виртуальных» корпорациях. Это означает, что фирмы начнут безжалостно сжиматься,

сохраняя лишь свою «основную специализацию», а для остальных видов работ, включая заказы на поставки сырья и материалов, оказание бухгалтерских услуг и организацию сбыта продукции, будут подрывать другие мелкие фирмы, размещая заказы через волоконно-оптические линии связи.

Некоторые утверждают, что именно сети мелких фирм, а не крупные иерархические структуры и стихийные рынки, станут в будущем под влиянием неумолимого наступления электроники магистральным путем развития. Добровольное объединение — а не хаос и анархия — возникнет только при условии освобождения общества от централизованной власти крупных компаний и ведомств, начиная с федерального правительства и кончая гигантскими корпорациями «IBM» и «AT&T». С развитием мощных средств связи надежная и точная информация вытеснит ненадежную, честные и трудолюбивые работники перестанут связываться с мошенниками и нахлебниками, и возникнет добровольное единение людей во имя общего блага.

Очевидно, что революция в информационной сфере приведет к глубоким преобразованиям, но эпоха крупных корпораций с иерархической структурой еще отнюдь не завершилась. Многие футурологи информационного века делают слишком широкие обобщения на основе опыта компьютеризации, когда стремительное развитие техники дает реальные преимущества мелким и гибким фирмам. Однако во многих других сферах экономической жизни — от самолетостроения и автомобильной промышленности до изготовления кремниевых пластин — требуются все большие и большие объемы капиталовложений, техники и людских ресурсов. Даже в области телекоммуникаций волоконно-оптическая техника более удобна при ее эксплуатации единой гигантской компанией, обеспечивающей междугородную и международную связь, и не случайно к 1995 году число работников компании «AT&T» вновь достигло показателя 1984 года, когда 85% фирмы были превращены в местные телефонные компании. Информационные технологии помогут некоторым мелким фирмам более эффективно решать масштабные задачи, но не устранят потребности в концентрации ресурсов.

И, что еще более важно, когда наиболее восторженные адепты информационной эры выражают радость по поводу крушения иерархий и власти крупных структур, они забывают о таком важнейшем факторе, как доверие и общепринятые этические нормы, на которых оно основано. Человеческие сообщества зависят от взаимного доверия и не могут спонтанно возникать в условиях его отсутствия.

Иерархия необходима, так как нельзя рассчитывать, что все без исключения люди в рамках сообщества будут добровольно подчиняться одним только общепринятым этическим правилам. Возможно, некоторые займут активно антиобщественные позиции, стремясь подорвать коллектив, воспользоваться им в мошеннических целях либо просто в силу любви к интригам. Гораздо больше найдется халтурщиков, которые будут стремиться получить максимальные выгоды от участия в коллективе, вкладывая при этом в общее дело как можно меньше. Иерархическая организация необходима, так

как невозможно рассчитывать на то, что все члены коллектива всегда будут действовать в соответствии с принятыми этическими правилами и честно выполнять свою часть общей работы. И если кто-то не выполняет данных требований, их следует заставлять делать это при помощи четких правил и санкций. Это относится и к экономике, и к жизни общества в целом: крупные корпорации возникли из-за того, что очень уж накладно заключать договоры на поставку товаров и оказание услуг с людьми, которых не знаешь достаточно хорошо или которым не доверяешь. В результате фирмы сочли, что более рационально и выгодно включить сторонних подрядчиков в собственную структуру и распространить на них непосредственный контроль.

Доверие не воплощено в компьютерных сетях и волоконно-оптических линиях связи. Хотя оно и предполагает обмен информацией, оно отнюдь не сводится к информации. «Виртуальная» фирма может иметь самые обширные сведения обо всех своих поставщиках и подрядчиках, но, если все они — мошенники, работать с ними будет тяжело, придется заключать множество контрактов и тратить время на их принудительное исполнение. В условиях отсутствия доверия всегда будет соблазн включить эти функции в структуру компании и тем самым вернуться к прежней иерархической системе организации.

Таким образом, вовсе не очевидно, что информационная революция ведет к отмиранию крупных организаций с иерархической структурой и становлению замещающего их добровольного сообщества людей. Поскольку объединение связано с доверием, а доверие, в свою очередь, определяется культурными факторами, в условиях разных культур добровольные сообщества будут распространяться в различной степени. Способность компаний к переходу от крупной иерархической структуры к гибкой сети мелких фирм, иначе говоря, будет зависеть от степени доверия и наличия общественного капитала в социуме в целом. Общества с высоким уровнем доверия (например, Япония) создали такие сети задолго до того, как набрала темп информационная революция; между тем общество с низким уровнем доверия, возможно, никогда не сможет воспользоваться преимуществами, открываемыми информационной технологией.

Доверие есть возникающее в рамках определенного сообщества ожидание того, что члены данного сообщества будут вести себя нормально и честно, проявляя готовность к взаимопомощи в соответствии с общепризнанными нормами. Последние могут относиться к сфере «фундаментальных ценностей» — о природе Господа или справедливости, — но они охватывают и вполне светские понятия, такие, как профессиональные стандарты и кодексы поведения. Так, мы вправе рассчитывать, что врач умышленно не причинит нам вреда, так как предполагается, что он обязан соблюдать клятву Гиппократата и определенные профессиональные нормы.

Общественный капитал — это возможности, возникающие из наличия доверия в обществе или его частях. Он может существовать в мельчайшей и основной социальной ячейке, в семье, или же на уровне предельно большого

коллектива — всего народа, равно как и в рамках какой-либо из промежуточных групп. Общественный капитал отличается от других форм человеческого капитала постольку, поскольку он обычно создается и передается посредством культурных механизмов — через религию, традиции и исторические обычаи. Экономисты нередко утверждают, что создание социальных групп можно объяснить результатом добровольного договора между отдельными личностями, которые на основе разумного расчета пришли к выводу о том, что сотрудничество отвечает их долгосрочным интересам. В таком случае для сотрудничества и взаимодействия доверие кажется вовсе необязательным: просвещенный корыстный интерес в сочетании с такими правовыми механизмами, как договоры и контракты, может компенсировать его отсутствие, позволив незнакомым людям создать организацию, которая будет действовать ради достижения общей цели. Группы могут создаваться в любой момент времени на основе эгоистических интересов, и, таким образом, процесс их формирования не связан с культурой.

Однако, хотя договор и эгоистический интерес являются важными основами ассоциации, наиболее действенные организации включают в себя коллективы, члены которых разделяют общие этические ценности. В таких сообществах не требуется широкого договорного и правового регулирования отношений, поскольку между их членами существует предварительный морально-нравственный консенсус как основа для взаимного доверия.

Общественный капитал, требующийся для создания такой моральной общности, невозможно получить путем выработки и реализации рациональных инвестиционных решений, подобно другим формам человеческого капитала. Человек может принять решение «инвестировать» определенные ресурсы в обычный человеческий капитал, например, окончить институт или прослушать курс обучения и стать механиком или программистом; для этого достаточно пойти учиться в соответствующее учебное заведение. Приобретение общественного капитала, в отличие от этого, требует адаптации к моральным нормам определенного сообщества и усвоения в его рамках таких добродетелей, как преданность, честность и надежность. Прежде чем доверие в рамках группы станет всеобщим, она должна принять и усвоить некоторые общие для ее членов нормы. Иными словами, общественный капитал не может стать результатом индивидуальных действий. Общественный капитал предполагает приоритет общественных добродетелей, а не индивидуальных. Склонность к социализации приобрести гораздо труднее, чем другие формы человеческого капитала, но поскольку в ее основе лежат морально-этические устои, эту склонность также труднее изменить или уничтожить.

Еще один термин, которым я буду широко пользоваться, — это естественная склонность к объединению (*spontaneous sociability*), являющаяся составной частью общественного капитала. В любом современном социуме организации постоянно создаются, упраздняются или изменяются. И наиболее полезный общественный капитал зачастую состоит не в способности действовать под властью того или иного традиционного сообщества или

коллектива, а в способности к созданию новых объединений и к взаимодействию в рамках установленных в них правил и условий. Объединения такого типа, которые возникают в рамках сложной системы разделения труда, существующей в индустриальном обществе, но в то же время строятся на основе общих ценностей, а не на договорных отношениях, относятся к категории, обозначенной Дюркгеймом в качестве «органичной солидарности». Стихийная склонность к социализации относится к самым разнообразным промежуточным формам общности, отличным от семьи и форм объединений, создаваемых целенаправленными действиями государства. Там, где отсутствует такая склонность, государству приходится вмешиваться и содействовать образованию сообществ. Но его вмешательство связано с очевидным риском, так как оно может легко подорвать стихийные объединения, сформировавшиеся в гражданском обществе.

Общественный капитал оказывает важнейшее влияние на природу индустриального строя, которое только может оказать общество. Если люди, которым приходится работать на одном предприятии, доверяют друг другу, ибо действуют в рамках общего комплекса этических норм, затраты на организацию совместного труда будут меньше. Подобное общество имеет большие возможности по внедрению новых форм организации, так как высокий уровень доверия открывает путь более разнообразным общественным отношениям. Поэтому именно американцы, с их большой склонностью к общественному поведению, стали первопроходцами в создании современных корпораций в конце XIX и в начале XX века, а японцы — в изучении возможностей сетей фирм уже в XX столетии.

И наоборот, люди, не испытывающие доверия друг к другу, смогут взаимодействовать лишь в рамках системы формальных правил и положений, которые нужно постоянно вырабатывать, согласовывать, отстаивать в суде, а потом обеспечивать их соблюдение, в том числе и с помощью мер принуждения. Все эти правовые приемы, заменяющие доверие, приводят к росту того, что экономисты называют «транзакционными издержками». Иначе говоря, преобладание недоверия в обществе равносильно введению дополнительного налога на все формы экономической деятельности, от которого избавлены общества с высоким уровнем доверия.

Общественный капитал не распределен равномерно между различными обществами. В некоторых из них склонность к объединению выражена явно сильнее, но общества различаются также и в смысле предпочтения тех или иных форм ассоциаций. В одних основными инструментами объединения считаются семья и родство; в других гораздо более крепкими являются добровольные ассоциации, служащие для того, чтобы увести людей из системы семейных уз. В США, например, люди, обращенные в иную веру, нередко оставляют семью и живут по зову новой религиозной секты, или, во всяком случае, им приходится выполнять обязанности, которые нередко приходят в противоречие с их долгом перед семьей. В Китае, наоборот, буддистским священникам не очень-то удается увести детей из лона семьи, а когда удается,

их нередко за это наказывают. В течение времени общество способно как накапливать общественный капитал, так и терять его. В конце средних веков во Франции существовала разветвленная система гражданских объединений, но начиная с XVI—XVII столетий способность французов к стихийному объединению была практически уничтожена победившим централизованным монархическим режимом.

Принято считать, что Германия и Япония — это общества коллективистской ориентации. В этих обществах традиционно поощряется повиновение власти, они практикуют систему, которую Лестер Туроу назвал «коммунитарным капитализмом».

В литературе последнего десятилетия по вопросам конкурентоспособности формулируется аналогичное допущение: Япония — это общество «коллективистской ориентации»; на другом полюсе находятся США как воплощение общества индивидуалистического, в котором люди не имеют безусловной готовности взаимодействовать друг с другом или оказывать поддержку ближнему. По мнению япониста Рональда Дора, все общества можно разместить в той или иной части непрерывного спектра, на одном краю которого окажутся индивидуалистические англосаксонские страны — США, Великобритания, а на другом — Япония с ее коллективистской ориентацией.

Однако такое противопоставление очевидно искажает реальное распределение общественного капитала по странам мира и отражает глубокое непонимание как японского, так и американского общества. В самом деле, существуют поистине индивидуалистические социумы, мало приспособленные к объединению в коллективы. В таких обществах слабыми являются и семья, и добровольные объединения; нередко наиболее крепкими сообществами оказываются преступные группировки. В качестве примеров можно назвать Россию и некоторые другие бывшие коммунистические страны, а также отдельные районы некоторых крупных городов США.

По сравнению с нынешней Россией более высокую способность к объединению обнаруживают общества фамилистические, в которых основной (и нередко единственной) формой ассоциации является семья и более широкие формы родственных союзов — роды и племена. В таких случаях добровольные объединения нередко слабы, так как люди, не связанные кровным родством, не имеют оснований доверять друг другу. Примерами являются китайские общества — Тайвань, Гонконг и сама Китайская Народная Республика; суть конфуцианства заключена в возвышении семейных уз над всеми другими социальными отношениями. Но такие же устои существуют во Франции и в некоторых районах Италии. И хотя в этих странах фамилизм выражен не так ярко, как в Китае, все равно наблюдается дефицит доверия между людьми, не связанными родственными узами, а значит, и слабость добровольных объединений.

От фамилистических обществ резко отличаются те, в которых существует высокая степень обезличенного общественного доверия и, следовательно, большая предрасположенность к стихийному общественному поведению. К

этой категории определенно относятся Япония и Германия. Что же касается Соединенных Штатов, то с самого момента основания эта страна никогда не была индивидуалистическим обществом, каковым ее считают многие американцы; напротив, в ней всегда существовала обширная сеть добровольных объединений и структур, которым отдельные личности подчиняли и подчиняют свои узкие интересы. Вполне справедливо то, что традиционно американцы относятся к государству более негативно, чем немцы или японцы, однако сильная общественная ориентация может возникать и в отсутствие мощного государства.

Общественный капитал и склонность к добровольному общественному поведению имеют прямое отношение к экономике. Если сравнить масштабы крупнейших фирм определенных категорий (исключая те, которые находятся в собственности, либо щедро субсидируются государством или зарубежными многонациональными компаниями) по ряду стран, можно получить довольно интересные результаты. Если брать Европу и Северную Америку, частные предприятия в США и Германии намного крупнее по своим масштабам, чем в Италии и Франции. В Азии различия еще более резки между Японией и Кореей, где созданы крупные фирмы и отмечается высокая концентрация промышленного производства, с одной стороны, и Тайванем и Гонконгом, чьи фирмы значительно меньше по своим масштабам, — с другой.

Можно предположить, что способность к созданию крупных фирм связана просто с абсолютными масштабами экономики той или иной страны. По понятным причинам Андорра или Лихтенштейн вряд ли смогут породить гигантские многонациональные концерны, такие, как «Шелл» или «Дженерал Моторз». Но с другой стороны, во многих промышленно развитых странах не всегда прослеживается связь между абсолютной величиной валового внутреннего продукта и наличием крупных корпораций. Три самые маленькие европейские экономики — Голландия, Швеция и Швейцария — имеют на своей территории гигантские частные корпорации; почти по всем показателям Голландия имеет самый высокий в мире уровень концентрации промышленного производства. Что касается Азии, то, хотя Тайвань и Южная Корея сохраняли более или менее одинаковые масштабы экономики на протяжении жизни нынешнего поколения, в Корее предприятия гораздо более крупные, чем на Тайване.

Хотя имеются и другие факторы, влияющие на масштаб компаний, и в их числе — налоговая политика, антитрестовское и иное регулирующее законодательство, — отмечается связь между уровнем доверия и величиной общественного капитала (а впереди по этим показателям стоят Германия, Япония и США) и способностью к созданию крупных частных коммерческих организаций. Эти три общества были первыми — и по абсолютной шкале времени, и относительно этапов их собственной истории, — кто создал крупные современные корпорации с иерархической организационной структурой и системой профессионального управления. Что касается стран с относительно низким уровнем общественного доверия, таких, как Тайвань,

Гонконг, Франция и Италия, то в них, наоборот, традиционно широкое распространение имеют семейные предприятия. Там нежелание не связанных родственными узами людей доверять друг другу задержало, а в некоторых случаях даже вообще не позволило создать, современные управляемые профессионалами корпорации.

Если в условиях общества с низким уровнем доверия, ориентированного на семейные узы, возникает потребность в создании крупных предприятий, государство должно оказать в этом содействие путем предоставления субсидий, координации деятельности или выступая в качестве непосредственного владельца. В результате возникнет седлообразная структура, где на одном краю шкалы окажется большое количество относительно мелких семейных фирм, на другом — небольшое число крупных государственных предприятий, а в средней части — почти ничего. Благодаря поддержке государства таким странам, как Франция, удалось создать крупное капиталоемкое промышленное производство, но не обошлось и без издержек: в государственных компаниях эффективность работы и управления всегда ниже, чем на предприятиях частного сектора.

Широкое распространение доверия не просто содействует росту крупных организаций. Если возможно преобразование крупных иерархических систем в сети мелких компаний при помощи современных информационных технологий, оно может оказать содействие такому переходу. Общества с достаточным общественным капиталом по мере развития технологии и рынков способны скорее принять новые организационные формы, нежели те, которые ощущают его недостаток.

Во всяком случае, на раннем этапе экономического развития размеры и масштабы фирм, похоже, не слишком сильно влияют на возможности роста и процветания общества. Хотя отсутствие доверия может способствовать развитию малых предприятий и тем самым формированию дополнительного «налога» на экономическую деятельность, эти недостатки с лихвой компенсируются преимуществами, которые малые предприятия нередко имеют перед крупными. Их легче создавать, они обладают большей степенью гибкости и быстрее приспосабливаются к изменениям рыночной ситуации, чем крупные корпорации. Страны, где преобладают компании малых масштабов, — Италия в Европейском сообществе, Тайвань и Корея в Азии — в последние годы развивались более высокими темпами, чем соседние страны, где доминируют более крупные фирмы.

Но масштабы компаний все же оказывают влияние на то, в каких секторах мировой экономики страна может принимать участие, что в конечном итоге влияет на общее состояние ее конкурентоспособности. Малые фирмы связаны с производством относительно трудоемких изделий, предназначенных для стремительно меняющихся рынков, поделенных на мелкие сегменты, таких, как рынок одежды, текстильных изделий, пластмасс, деталей электронной техники и мебели. Крупные фирмы играют ведущую роль в сложных производствах, связанных с крупными затратами капитала, таких, как

аэрокосмическая промышленность, производство полупроводниковых материалов и автомобилей. Они также незаменимы при создании организаций по сбыту продукции знаменитых фирм, и не случайно самые известные товарные знаки — «Кодак», «Форд», «Сименс», «АЕГ», «Мицубиси», «Хитачи» — появились в странах, где действуют многие крупные компании. И наоборот, трудно представить появление знаменитых товарных знаков у мелких фирм, например, Китая.

В контексте классической либеральной теории торговли всемирное разделение труда определяется относительными преимуществами, которые обычно связаны с наличием капитала, трудовых и природных ресурсов у тех или иных стран. Наличие или отсутствие общественного капитала может оказывать большое воздействие на формирование системы международного разделения труда. Например, природа китайского конфуцианства не позволит Китаю двигаться по пути Японии, и он по-прежнему будет участвовать в других секторах хозяйственной деятельности.

В какой степени неспособность к созданию крупных организаций будет влиять на экономический рост в будущем, зависит от неизвестных еще факторов, таких, как направления в развитии техники и рынков. Но при определенных обстоятельствах это ограничение может приобрести большое значение и нанести большой ущерб долгосрочным перспективам роста таких стран, как Китай и Италия. Кроме того, способность к стихийному общественному поведению дает и другие преимущества, некоторые из которых не имеют отношения к экономике. Общество с высоким уровнем доверия позволяет организовать работу людей в более гибком режиме и на коллективных началах путем передачи значительной части ответственности на низовой уровень. Напротив, общество с низким уровнем доверия должно огораживать трудящихся многочисленными бюрократическими правилами. Работники, как правило, испытывают более глубокое удовлетворение от своего труда, если на работе к ним относятся как ко взрослым людям, способным вносить свою лепту в общее дело, а не как к «винтикам» в промышленной машине, разработанной кем-то другим. Система производственных технологий компании «Тойота», явившаяся результатом систематизации коммунально организованных рабочих мест, привела к стремительному росту производительности труда, показав, что общинность и эффективность вполне совместимы. Урок состоит в том, что современный капитализм, формирующийся под влиянием технического прогресса, не навязывает какую-то определенную форму промышленной организации, которой надлежит придерживаться всем без исключения. Руководителям предприятий предоставлена значительная свобода в организации работы компаний с учетом общественных аспектов человеческой личности. Иными словами, социализированное поведение не обязательно наносит ущерб эффективности; те, кто уделяет внимание общественным интересам, возможно, достигнут ее наивысших показателей.

Существуют три основных пути социализации: первый основан на семейных и родственных узах, второй — на добровольном объединении, не зависящем от родства (он представлен учебными заведениями, клубами, профессиональными организациями); третий путь — это государство. Имеются и три соответствующие им формы организации экономической деятельности: семейное предприятие, корпорация с профессиональной системой управления и компания, находящаяся в собственности или под опекой государства. Первый и третий пути, как выясняется, тесно связаны друг с другом: культуры, в которых главный путь к объединению — это семейно-родственные связи, с большим трудом создают крупные и прочные экономические структуры и поэтому нуждаются в инициативе и поддержке правительства. С другой стороны, социумы, в которых имеются условия для создания добровольных объединений, могут создавать большие экономические организации стихийно и не нуждаются для этого в помощи государства.

Практически все фирмы основываются как семейные предприятия, то есть ими владеют и управляют родственники. Таким образом, базовая единица общества служит и базовым элементом предпринимательства: труд распределяется между супругами, детьми и (в зависимости от культурных традиций и устоев) более отдаленными родственниками. Семейные предприятия в форме крестьянских хозяйств существовали повсюду как в доиндустриальных аграрных обществах, так и в обществах более современных, где они послужили основой для первых промышленных революций в Англии и США.

В странах с развитой экономикой новые фирмы тоже создаются как небольшие семейные предприятия и лишь впоследствии обретают более обезличенную корпоративную структуру. Поскольку их сплоченность базируется на моральных и эмоциональных связях ранее сложившейся общности людей, семейные предприятия способны успешно функционировать даже в отсутствие системы коммерческого права или стабильной структуры прав собственности. Но семейные предприятия являются лишь начальной точкой развития экономических организаций. В некоторых обществах уже на ранних этапах наблюдается выход за пределы семейного типа социализации. По мере роста предприятия темпы и масштабы развития требуют участия более широкого круга людей, чем может обеспечить семья. Прежде всего начинает давать сбой система управления предприятием: даже в большой семье, члены которой — способные, образованные люди, число компетентных родственников — сыновей, дочерей, супругов, братьев и сестер — ограничено, и рано или поздно возникнет нехватка родственных кадров для управления стремительно разрастающейся компанией. Семейная система владения нередко сохраняется в течение длительного периода, но и здесь по мере роста предприятия возникает потребность в капитале, которую одна семья удовлетворить не в силах. Семейные права контроля и управления частично подрываются при использовании банковских займов, что предоставляет кредиторам определенные возможности участия в управлении предприятием, и

еще более — открытой подпиской на акции. Нередко получается, что семья, основавшая то или иное предприятие, постепенно выходит из дела или вытесняется из него, а само предприятие выкупают сторонние инвесторы. Порой происходит развал самих семей из-за ревности, ссор и некомпетентности; именно такая судьба постигла многочисленных владельцев ирландских баров, итальянских ресторанов и китайских прачечных.

На данном этапе своего развития семейные предприятия должны решить важнейший вопрос: удерживать ли права контроля в рамках семьи, что нередко означает сохранение малых масштабов предприятия, или уступить их и стать фактически пассивными акционерами. Если выбирается второй вариант, семейное предприятие превращается в современную корпорацию с соответствующей структурой. Владельцев-основателей фирмы сменяют менеджеры-профессионалы, отбираемые не по признаку родства, а по критериям компетентности в тех или иных аспектах управления. Предприятие становится институциональным субъектом, начинает жить своей жизнью, независимо от решений или действий того или иного отдельного лица. Принятие управленческих решений по мере необходимости уступает место формальной организационной структуре, в которой четко обозначена сфера компетенции каждого начальника и руководителя. На место непосредственного подчинения хозяину фирмы приходит иерархическая структура начальников и руководителей среднего звена, ограждающая высшее руководство от потоков поступающей снизу информации. Наконец, управление крупным предприятием требует создания децентрализованного механизма принятия решений по подразделениям компании, которые высшее руководство рассматривает как самостоятельные отделения со своими балансами.

Следует ли вообще обращаться к такой черте культурного уклада, как способность к социализации, при объяснении возникновения крупных корпораций в экономике отдельных стран и в более широком плане — для обоснования уровня благосостояния? Разве современная система контрактного и торгового права не создана как раз для того, чтобы избавить коммерческих партнеров от необходимости доверять друг другу, как родным? В развитых промышленных странах действуют всеобъемлющие юридические механизмы, регулирующие деятельность экономических организаций, равно как и разнообразных форм предприятий — от индивидуальных компаний, принадлежащих одному владельцу, до огромных межнациональных корпораций, акции которых продаются и покупаются на биржах. Разве бизнес, основанный на крепких семейных узах и подразумеваемых моральных обязательствах, не обречен на вырождение, ведущее к семейственности, кумовству и нерациональным коммерческим решениям? И вообще, разве сущность современной экономической жизни не в замене неформальных моральных норм четкими юридическими обязательствами?

На все эти вопросы можно ответить, что, хотя права собственности и другие экономические институты действительно были необходимы для создания современных предприятий и компаний, мы зачастую не учитываем

того, что последние зиждутся на фундаменте общественных и культурных устоев, которые воспринимаются всеми как нечто привычное и незыблемое. Современные институты являются необходимым, но не достаточным условием благосостояния и благополучия современных обществ; они могут эффективно функционировать лишь в сочетании с определенными традиционными общественными и этическими нормами. Договоры и контракты позволяют незнакомым людям, не имеющим оснований для взаимного доверия, работать друг с другом, но эта работа будет гораздо более эффективной, если такое доверие есть. Юридические формы, такие, как акционерные общества, обеспечивают возможность сотрудничества между людьми, не связанными родственными узами, но насколько слаженным будет такое сотрудничество, зависит от способности конкретных работников ко взаимодействию с чужими им людьми.

Вопрос о наличии стихийной, естественной способности к общению и объединению имеет особое значение, поскольку подобные традиционные этические устои и обычаи не могут быть приняты как некая данность. Богатое и развитое гражданское общество не обязательно возникает из логики успешной индустриализации. Наоборот, Япония, Германия и США стали ведущими мировыми промышленными державами во многом благодаря тому, что имели в достаточном количестве общественный капитал и естественную способность к общественному поведению, а не наоборот. Такие либеральные общества, как США, имеют тенденцию к индивидуализму и потенциально губительной социальной разобщенности. Имеются признаки того, что в США доверие и общественные устои, обеспечившие величие и ведущее положение страны как индустриальной державы, за последние полвека значительно ослабли; бывает, что с течением времени социум теряет общественный капитал. Во Франции, где когда-то существовало развитое гражданское общество, оно было впоследствии погублено чрезмерно централизованной государственной системой.

Страны, о которых здесь идет речь, характеризуются высоким уровнем доверия и естественной склонностью к общественному поведению; в них имеется широкая сеть промежуточных форм объединений. В Японии, Германии и США мощные и сплоченные крупные компании и организации сложились на основе прежде всего частного сектора. Хотя время от времени государство оказывало поддержку неэффективным отраслям промышленности, способствовало развитию технического прогресса и организовывало работу крупнейших предприятий — телефонных компаний и почты, степень такого вмешательства была относительно невысока. В отличие от седлообразного распределения типов предприятий, где на одном полюсе находятся семейные фирмы, а на другом — государственные (как в Китае, Франции и Италии), в этих странах имеются достаточно сильные структуры и в средней части спектра. Кроме того, указанные нации с самого начала индустриализации, как правило, занимали ведущие позиции в мировой экономике и сегодня являются наиболее обеспеченными обществами в мире.

С точки зрения структуры промышленности и состояния гражданского общества рассматриваемые государства в большей степени похожи друг на друга, нежели на преимущественно фамилистические общества — Тайвань, Италию, Францию. В каждом отдельном случае склонность к социализации имеет разные исторические корни. Например, в Японии она связана со структурой семьи и природой японского феодализма; в Германии — с сохранением традиционных форм организации, например, гильдий, которые существовали даже в XX веке; в США склонность к общественному поведению явилась продуктом религиозного наследия протестантских сект... Более общинный характер этих социумов проявляется как на микро-, так и на макроуровне, в отношениях, складывающихся на низовом уровне между рабочими и у рабочих с бригадирами и начальниками.

Минимальный уровень доверия и честности существует всегда, и мы не задумываемся о том, что эти качества суть неотъемлемые компоненты повседневной хозяйственной жизни, без которых экономика не сможет нормально функционировать. Например, почему в США люди редко покидают рестораны или такси, не уплатив по счету, и не отказываются прибавить к стоимости обеда пятнадцать процентов чаевых? Человек, не оплативший счет, совершает противозаконное действие, и конечно, в некоторых случаях люди опасаются так поступать под страхом наказания. Но если бы они преследовали только одну цель, как утверждают экономисты, — обеспечить максимальный рост собственных доходов, невзирая на неэкономические факторы (приличия и моральные соображения), тогда каждый раз, заходя в ресторан или садясь в такси, они должны были бы оценивать возможность ускользнуть, не заплатив официанту или таксисту. Если издержки обмана (стыд или даже правовая ответственность) превышают возможную выгоду (дармовой обед), тогда человек будет поступать честно; в противном случае он попытается сбежать, не заплатив. Если такой обман получит широкое распространение, хозяевам придется нести дополнительные затраты: например, поставить у выхода швейцара, чтобы не выпускал клиентов, не оплативших обед, или требовать предоплату. И если в большинстве они не делают это, значит, что в обществе существует определенный уровень честности, поддерживаемый в силу определенных сложившихся устоев и обычаев, а не только лишь на основе рационального расчета.

Пожалуй, экономическую ценность доверия легче понять, если представить, каким был бы мир в его отсутствие. Например, если при заключении любого контракта нам приходилось бы предполагать, что партнеры не упустят малейшего шанса обмануть нас, мы тратили бы массу времени на выработку абсолютно безопасных формулировок и положений, исключая любых юридические лазейки, дающие им возможность нас провести. Договоры стали бы огромными, в них пришлось бы подробно перечислять все мыслимые и немыслимые условия и обстоятельства, а также все обязательства сторон. Со своей стороны, мы никогда не стали бы предлагать больше, чем положено в соответствии с юридическими обязательствами, опасаясь, что партнер получит

за наш счет неоправданные преимущества, и настороженно относились бы к любым предлагаемым им новшествам, считая их махинациями, направленными в ущерб нашим интересам. Кроме того, мы всегда предполагали бы, что, несмотря на все усилия при выработке договора, некоторые контрагенты все равно смогут нас обмануть и уйти от выполнения своих обязательств. Воспользоваться услугами арбитража мы не сможем, так как мы не вполне доверяем сторонним арбитрам. Все споры придется решать в судебном порядке, с использованием громоздкой процедуры, и, возможно, даже обращаться в уголовный суд.

Исследователи промышленного развития в XX веке нередко задаются вопросом: является ли тейлоризм неизбежным следствием развития техники, как, несомненно, утверждал бы сам Тейлор, или существовали альтернативные формы организации фабричного производства, которые дали бы рабочим большие возможности для инициативы и самостоятельности? Представители одной крупной американской школы социологии считают, что со временем все развитые общества придут к тейлоровской системе отношений между рабочими и администрацией предприятий. Это мнение разделяли многие критики современного индустриального общества — от Карла Маркса до Чарли Чаплина, — которые считали подобное разделение труда неизбежным следствием капиталистической формы индустриализации. В рамках этой системы человек обречен на отчуждение: машины, созданные во имя его собственных интересов, стали хозяевами над людьми, а сам человек оказался винтиком в системе массового производства. Снижение уровня квалификации работников будет сопровождаться падением доверия в социуме в целом; люди начнут общаться друг с другом через правовую систему, а не как члены естественных сообществ. Чувство гордости за свою квалификацию и качество труда, существовавшее в эпоху ремесленного производства, исчезнет, как исчезнут уникальные и разнообразные изделия, производившиеся ремесленниками. При появлении каждого новшества неизбежно возникали опасения, что именно оно окажет особенно разрушительное воздействие на характер труда. Например, когда в 1960-х годах появились станки с числовым программным управлением, многим показалось, что квалифицированные станочники больше не потребуются.

Перспектива отчуждения, связанная с переходом от ремесленного производства к массовому, делает актуальным еще один фундаментальный вопрос о природе экономической деятельности. Зачем и почему люди работают? Ради заработка или потому что получают удовольствие от труда, в котором реализуют себя? Неоклассические экономисты отвечают на этот вопрос вполне определенно. Обычно считается, что труд — это нечто неприятное, что человек выполняет против своей воли. Люди работают не ради самого труда, а ради денег, которые они получают за свой труд и расходуют в свободное от работы время. То есть в конечном итоге любой труд выполняется ради отдыха. Такое представление о труде как о неприятной необходимости уходит своими корнями в иудейско-христианскую традицию. Ведь Адам и Ева

в раю не работали; лишь после того, как был совершен первородный грех, господь в наказание заставил их трудиться, чтобы добывать себе пропитание. Смерть в христианской традиции рассматривается как отдохновение от трудов, сопровождающих человека в течение жизни; поэтому на могильных плитах принято писать «Здесь покоится в мире...» (то есть «отдыхает»). С учетом такого представления о труде переход от ремесленного производства к массовому, казалось бы, не должен иметь особого значения при условии роста реальных доходов работников, который он, в принципе, и обеспечивал.

Есть, правда, еще одна традиция, которая более тесно связана с Марксом: [в ее рамках] люди считаются и производителями, и потребителями и получают удовлетворение, посредством труда овладевая природой и изменяя ее. Таким образом, труд сам по себе имеет определенную полезность, независимо от получаемого вознаграждения. В этом случае, однако, большое значение имеет вид труда. Ремесленникам чувство удовлетворения давали самостоятельность их деятельности, их мастерство, творчество и ум, которые требовались при изготовлении изделия. Поэтому в связи с переходом к массовому производству и падением квалификации рабочей силы рабочие потеряли нечто очень важное, что не может быть компенсировано ростом зарплаток. Однако по мере индустриализации стало очевидно, что тейлоризм — не единственная ее модель, что квалификация и мастерство никуда не исчезли, а доверительные отношения по-прежнему востребованы на современном рабочем месте.

Индивидуализм имеет глубокие корни в политической доктрине о правах человека, лежащей в основе Декларации независимости и Конституции США, поэтому неудивительно, что американцы привыкли считать себя индивидуалистами. Эта конституционно-правовая структура представляет собой, если пользоваться словами Фердинанда Тенниса, *Gesellschaft* («общество») американской цивилизации. Но в США существует и столь же древняя коммунальная традиция, связанная с религиозными и культурными корнями страны и составляющая основу ее как *Gemeinschaft* («общности»). Если индивидуалистическая традиция во многих смыслах, играла доминирующую роль, традиция общинное™ выступала в качестве сдерживающего и смягчающего фактора, препятствовавшего импульсам индивидуализма достигать своего логического завершения. Успехи американской демократии и американской экономики нельзя относить на счет только индивидуализма или только общинное™, они объясняются взаимодействием этих противоположных тенденций.

Аналогичным образом присущее американцам стремление уйти из компании, где они работают, и открыть собственное дело часто считается признаком американского индивидуализма. И действительно, по сравнению с японской системой, где люди всю жизнь работают на одном предприятии, эта тенденция имеет черты индивидуализма. Но человек, открывший собственное дело, очень редко действует в одиночку; зачастую люди покидают прежнее место работы целыми группами, а в новой компании быстро формируется иерархическая организационная структура со своей системой подчиненности и

ответственности. Эти новые организации требуют того же уровня взаимодействия и дисциплины, что и прежние, и, если им удастся достичь экономического успеха, они могут вырасти до гигантских размеров и существовать в течение долгого времени. Классический пример такой компании — «Майкрософт» Билла Гейтса. Нередко получается так, что человек, превращающий малое предприятие в крупную фирму, — совсем не тот предприниматель, который основал дело; чтобы эффективно выполнять свои функции, первый должен быть в большей степени коллективистом, а второй — индивидуалистом. Но в общекультурном облике американцев присутствуют оба эти типа.

Если представить себе абсолютно индивидуалистическое общество в качестве «идеального варианта», оно будет состоять из совокупности абсолютно разобщенных личностей, взаимодействующих друг с другом только исходя из рационального расчета и эгоистических интересов и не имеющих никаких связей с другими людьми и обязательств перед ними, кроме тех, что возникают на основе такого расчета. То, что в США обычно называют индивидуализмом, — это, конечно, не индивидуализм в указанном понимании, а действия индивидуумов, которые имеют определенные связи, хотя бы на уровне семьи и других родственников. Большинство американцев трудятся не просто ради достижения своих узкоэгоистических целей, они также борются и жертвуют многим ради своих родных и близких. Есть, конечно, и совсем отделенные от общества индивидуумы, например, затворник-миллионер, не имеющий ни жены, ни детей, престарелый пенсионер, живущий один на свою пенсию, или бездомный в приюте.

Но хотя большинство американцев имеют глубокие родственные корни, Америка никогда не была фамилистическим обществом в том смысле, в каком являются им Китай и Италия. Несмотря на утверждения феминисток, патриархальная семья никогда не пользовалась в США особой идеологической поддержкой, как, скажем, в некоторых католических странах. В США родственные связи нередко подчинены интересам более крупных общественных объединений. За исключением некоторых этнических сообществ они играют довольно малозначительную роль в формировании общественного поведения, так как имеется множество других каналов выхода на широкие формы ассоциации. Детей постоянно привлекают ко внесемейному общению в рамках религиозных сект или церковных приходов, в школах и университетах, в вооруженных силах и в коммерческих фирмах. По сравнению с Китаем, где каждая семья действует как автономная единица, на протяжении почти всей истории Америки широкие сообщества пользовались большим авторитетом.

С момента основания и на протяжении всей эпохи возвышения до статуса ведущей мировой промышленной державы к периоду первой мировой войны США никак нельзя было назвать индивидуалистическим социумом. В сущности, это было общество с большой склонностью к естественной социализации, с высоким уровнем доверия его членов друг к другу, где поэтому имелись широкие возможности по созданию крупных экономических структур,

в которых люди, не связанные родственными узами, легко и успешно взаимодействовали ради достижения общих экономических целей. Какие существовали в обществе объединяющие узы, позволившие противодействовать врожденному индивидуализму американцев и сделавшие возможными все эти достижения? В отличие от Японии и Германии страна не имела феодального прошлого, как не имела и определенных культурных традиций, которые могли быть перенесены в новую индустриальную эпоху. Однако у нее были религиозные традиции, причем такие, каких не существовало практически ни в одной стране Европы.

Американцы столь привыкли гордиться своим индивидуализмом и разнообразием индивидуальностей, что порой забывают, как важно не переборщить. Американские демократия и бизнес добились больших успехов именно благодаря тому, что развивались на основе индивидуализма и общинное™ одновременно. Все эти предприниматели иностранного происхождения никогда не добились бы успеха, если бы их единственным талантом, помимо технической гениальности, была способность не подчиняться власти и авторитетам. Кроме этого они должны были уметь организовать работу, общаться и ладить с людьми, создавать крупные компании и заинтересовать всех работников в результатах труда. Но при наличии значительного разнообразия индивидуальностей может возникнуть ситуация, когда члены общества ничем не связаны друг с другом, кроме правовой системы, — не имеют общих ценностей, а значит, и основы для доверия, не могут найти общего языка, не могут общаться.

Соотношение между индивидуализмом и общинностью в США за последние полвека сильно изменилось. Сообщества, основанные на морально-нравственных ценностях, из которых состояло американское гражданское общество в середине века — семья, объединения общности по месту жительства, церковный приход, место работы, — подверглись суровым испытаниям, и, судя по некоторым признакам, общий уровень социализации понизился.

Наиболее явным признаком разрушения общинной жизни является распад семьи, сопровождающийся неуклонным ростом процента разводов и количества неполных семей начиная с конца 60-х годов. Эта тенденция имеет очевидные экономические последствия: резкий рост доли малообеспеченных граждан за счет увеличения численности матерей-одиночек. Строго говоря, семья отличается от общности (community); как мы уже видели, слишком прочные семейные узы могут приводить к ослаблению неродственных связей и препятствовать возникновению объединений, не основанных на родстве. Американская семья всегда была во многих отношениях слабее, чем китайская или итальянская, и с экономической точки зрения это было скорее преимуществом, а не недостатком. Но сегодня американская семья слабеет не в связи с укреплением других форм объединений. Все эти формы ослабевают одновременно, и значение семьи скорее возрастает по мере ослабления других

форм общинности, потому что она остается единственной формой существования какой-либо морально-нравственной общности.

Данные, собранные Робертом Патнэмом, указывают на резкое снижение степени социализации в США. С 50-х годов сокращается количество членов добровольных объединений. И хотя уровень религиозности в Америке гораздо выше, чем в других промышленно развитых странах, число людей, посещающих церковь, уменьшилось приблизительно на одну шестую; доля членов профсоюзов снизилась с 32,5% до 15,8% от общего числа работающих; число членов школьных родительских комитетов за период с 1964 года упало с 12 миллионов до 7 миллионов; за последние двадцать лет такие братства, клубы и ордена, как «Львы», орден Лосей, масонские организации, клуб молодых предпринимателей «Джейсиз», — потеряли от одной восьмой до половины своих членов. Аналогичные сокращения отмечаются и в других ассоциациях - от бойскаутов до Американского Красного Креста.

С другой стороны, в Америке широко распространяются самые разнообразные объединения по интересам во всех сферах общественной жизни: лоббистские организации, профессиональные ассоциации, отраслевые союзы предпринимателей и т. п., призванные защитить экономические интересы определенных групп на политической арене. Хотя многие из этих организаций являются достаточно многочисленными, их члены практически не общаются друг с другом; их обязанности ограничены уплатой взносов, а права — получением информационных бюллетеней. Конечно, американцы всегда имеют возможность создать организации на основе договоров, законов и бюрократической иерархии. Но объединения на основе общих ценностей, члены которых готовы подчинить свои частные интересы целям сообщества, встречаются все реже. Между тем именно они приводят к возникновению общественного доверия, столь необходимого для эффективности организаций.

Общественный капитал имеет огромное значение как для процветания, так и для того, что принято называть конкурентоспособностью, но, пожалуй, он более важен не столько для экономической жизни, сколько для социальной и политической. Склонность к социализации имеет следствия, которые сложно отразить в статистике доходов. Люди — это одновременно и узкие эгоисты, и создания, исполненные социального начала, стремящиеся избежать изолированности и получающие удовлетворение от поддержки и признания со стороны себе подобных. Есть, конечно, и такие, которым нравится работать в условиях Тейлорового фабричного производства с его низким уровнем доверия, потому здесь четко обозначен объем работы, которую они должны выполнить, чтобы получить свой заработок, и других особых требований к ним никто не предъявляет. Но в целом рабочим не нравится быть винтиками в производственной машине, трудиться в одиночку, не контактируя с начальством и с коллегами, не имея возможности гордиться собственной квалификацией и своим предприятием и действуя в рамках узкого круга полномочий и возможностей ради одного только физического выживания. Многочисленные эмпирические исследования, начиная с работ Э. Мэйо,

неизменно указывают на то, что рабочие с большим удовольствием трудятся в организациях, действующих на принципах коллективизма, а не индивидуализма. Таким образом, даже при равной производительности на предприятиях и учреждениях с низким и высоким уровнем доверия людям приятнее работать в компаниях, где уровень доверия выше.

Здоровая капиталистическая экономика является крайне важным фактором, поддерживающим стабильную либеральную демократию. Конечно, она может сосуществовать и с авторитарным политическим режимом, как это происходит сегодня в КНР, а ранее отмечалось в Германии, Японии, Южной Корее, на Тайване и в Испании. Но в конечном итоге сам процесс индустриализации требует более высокого уровня образования населения и более сложной системы разделения труда, а оба эти явления, как правило, содействуют развитию демократических политических институтов. В результате сегодня практически нет богатых капиталистических стран, которые одновременно не являются стабильными либеральными демократиями. Одной из основных проблем Польши, Венгрии, России, Украины и других бывших коммунистических стран является то, что они попытались создать демократические политические институты, не обладая преимуществами функционирующей капиталистической экономики. Отсутствие частного предпринимательства, рынков и конкуренции не только приводит к усугублению бедности, но и препятствует формированию крайне необходимых форм общественной поддержки для надлежащего функционирования демократических институтов.

Существует мнение, что сам рынок является школой общественного поведения, т. к. он дает людям возможности и стимулы к сотрудничеству и взаимодействию во имя взаимного обогащения. Но хотя рынок действительно способствует введению определенной дисциплины в смысле общественного поведения, общая наша идея как раз заключается в том, что рост социализации не происходит автоматически по мере сокращения роли государства. Способность к взаимодействию в рамках общества зависит от ранее сложившихся обычаев, традиций и норм, которые и влияют на формирование рынка. Поэтому успешное развитие рыночной экономики не является причиной стабильной демократии, а, скорее, само определяется наличием ранее сложившегося общественного капитала. Если общественный капитал имеется в изобилии, успешно будут развиваться и рынки, и демократическая политическая система, и тогда рынок действительно сможет выполнять роль школы общественного поведения, способствующей укреплению демократических институтов. Это особенно относится к новым индустриальным странам с авторитарной формой правления, где люди имеют возможность освоить новые формы социализации в пределах фирмы до того, как они будут применены в политической сфере.

Понятие «общественный капитал» помогает уяснить тесную связь между капитализмом и демократией. В условиях здоровой капиталистической экономики в обществе имеется достаточный общественный капитал, который

обеспечивает возможности саморегулирования и самоорганизации предприятий, корпораций, систем коммерческих фирм и прочих объединений. В отсутствие такового государство может принимать меры по оказанию помощи ключевым фирмам и секторам, но почти всегда рынки действуют более эффективно, ибо решения в таком случае принимаются самими хозяйствующими субъектами.

Именно эта способность к самоорганизации необходима для обеспечения эффективности демократических политических институтов. Закон, основанный на суверенитете народа, преобразует систему свободы в систему упорядоченной свободы. Но последняя не может возникнуть из бесформенной массы неорганизованных, разобщенных индивидуумов, способных выражать свои мнения и пристрастия только во время выборов. Их слабость не позволит им адекватно выражать свои взгляды, даже если это взгляды большинства, и создаст все возможности для формирования деспотических режимов и расцвета демагогии. В условиях действенной демократии интересы и чаяния различных членов общества выражают и представляют политические партии и другие организованные политические силы. Стабильная же партийная организация может возникнуть только при условии, что люди, имеющие общие интересы, способны действовать сообща ради достижения общих целей, — а сама эта способность в конечном итоге зависит именно от наличия общественного капитала.

Та же самая склонность к естественной социализации, которая имеет ключевое значение для создания прочных коммерческих фирм, необходима и для формирования действенных политических организаций. В отсутствие настоящих политических партий политические группировки создаются по признаку преданности отдельным сменяющимся личностям либо на основе отношений хозяев с клиентами; они легко раскалываются и не в состоянии организовать совместные действия даже при наличии сильной мотивации к таковым. Можно предположить, что в странах, где преобладают мелкие и слабые частные фирмы, и партийные системы характеризуются раздробленностью и нестабильностью. Это подтверждает сравнение ситуации в США и Германии с положением во Франции и Италии. В посткоммунистических странах, в частности в России и на Украине, частные компании, как и политические партии, либо очень слабы, либо вообще отсутствуют, а в период выборов обозначаются лишь крайние, взаимно противоположные позиции, связанные с личностями, а не четкими политическими программами. В России «демократы» верят в демократию и рыночную экономику на интеллектуальном уровне, но не имеют при этом навыков, необходимых для создания единой политической организации.

Либеральное государство в любом случае является ограниченным государством, где пределы полномочий правительства четко определены сферой свободы личности. Для того, чтобы такое общество не превратилось в анархию или иную неуправляемую структуру, должны существовать возможности самоуправления на всех его уровнях. Такая система в конечном

итоге зависит не только от правового регулирования, но и от самоограничения отдельных личностей. Если они не способны проявлять терпимость и уважение друг к другу или не соблюдают ими же установленные законы, возникает нужда в сильном государстве, заставляющем их держаться в определенных рамках. Если они не могут объединиться и действовать сообща ради достижения общих целей, необходимо активное вмешательство государства для выполнения организующих функций, на которые сами они не способны. И наоборот, «отмирание государства», о котором писал Карл Маркс, возможно разве что в обществе с чрезвычайно большой способностью к добровольному объединению, где самоограничение и поведение в рамках установленных норм возникают внутри общества, а не навязываются извне. Страна с небольшим общественным капиталом не только будет иметь мелкие, слабые и нерентабельные компании, она будет страдать от широкого распространения коррупции среди правительственных чиновников и неэффективности системы государственного управления. Признаки подобного положения наблюдаются в Италии, где видна прямая связь между раздробленностью общества и коррупцией, особенно по мере продвижения из северной и центральной частей страны в южные регионы.

Наличие динамичной и процветающей капиталистической экономики имеет огромное значение для стабильности демократической системы и еще с одной точки зрения, относящейся к фундаментальным целям (ends) человеческой деятельности. В книге «Конец истории и последний человек» я указывал, что историю человечества можно понять как взаимодействие двух больших сил. Первая сила — разумное желание, в котором люди пытаются удовлетворить свои потребности путем накопления материальных благ. Вторая, не менее важная движущая сила исторического процесса — то, что Гегель называл «борьбой за признание», то есть стремление всех людей к тому, чтобы их сущность как свободных и нравственных людей была признана другими людьми.

Разумное желание более или менее соответствует максимизации полезности, с которой оперирует неоклассическая экономическая теория: бесконечному накоплению материальных благ ради удовлетворения постоянно растущих нужд. Стремление к признанию, в свою очередь, не имеет материальной цели, а добивается лишь справедливой оценки человека в сознании других людей. Любой человек считает, что имеет некую врожденную ценность или достоинство. Если эта ценность не получает достаточного признания со стороны других, он испытывает гнев; если он не оправдывает высокой оценки со стороны окружающих, ему стыдно; когда он считает себя оцененным по достоинству, он испытывает гордость.

Стремление к признанию — чрезвычайно мощный элемент психики; такие чувства, как гнев, гордость и стыд, служат основой для политических страстей и создают мотивацию многих процессов политической жизни. Оно может проявляться в самых различных условиях и ситуациях: в гневной работницы, уходящей из компании, потому что она считает, что ее работа не

получает должного признания; в негодовании националиста, желающего, чтобы его страна имела равный с другими статус; в ярости активного противника абортот, полагающего, что жизнь невинного младенца должна быть защищена; в чувствах феминистки или борца за права гомосексуалистов, требующих уважения со стороны общества. Страсти, возникающие на основе стремления к признанию, нередко вступают в противоречие со стремлением к разумному накоплению, когда человек рискует собственной свободой и имуществом, чтобы отомстить тому, кто несправедливо обошелся с ним, или когда страна вступает в войну во имя защиты национального достоинства. То, что обычно кажется экономической мотивацией, нередко связано не с разумным желанием, а является результатом стремления к признанию. Естественные нужды и потребности немногочисленны, и удовлетворить их довольно легко, особенно в условиях современного индустриального хозяйства. Наша трудовая мотивация и стремление к зарабатыванию денег гораздо более тесно связаны с признанием, которое приносит нам такая деятельность, а деньги становятся символом не материальных благ, а социального статуса и признания. В своей книге «Теория нравственных чувств» Адам Смит объясняет: «Нас интересует тщеславие, а не безбедное существование или удовольствие». Рабочий, бастующий под лозунгом повышения заработной платы, поступает так не потому, что он желает получить все возможные материальные блага; нет, он добивается экономической справедливости, в условиях которой его труд получал бы справедливое вознаграждение по сравнению с другими видами деятельности, иными словами, чтобы его значение признавалось в полном объеме. Точно так же и предприниматели, создающие коммерческие империи, не стремятся потратить сотни миллионов долларов, которые эти корпорации смогут им принести; они хотят быть признаны создателями новых технологий или услуг.

Итак, если осознать, что в основе экономической деятельности лежит не только стремление к накоплению возможно большего количества материальных благ, но и стремление к признанию, становится более ясной важнейшая взаимозависимость между капитализмом и либеральной демократией. До того, как возникла современная демократия, борьбу за признание вели амбициозные князья, стремившиеся к завоеванию господства над другими военными средствами. И даже теория Гегеля об истории человечества начинается с рассказа об исконной «кровавой битве», в которой два воина пытаются добиться друг от друга признания своих заслуг и в результате один из них превращает другого в раба. Конфликты, в основе которых лежат националистические или религиозные чувства, становятся гораздо более понятными, если рассматривать их как проявления жажды к признанию, а не разумных желаний «максимизации полезностей». Современная либеральная демократия пытается удовлетворить это стремление, строя политический порядок на основе принципа всеобщих и равных возможностей. Однако на практике она оказывается эффективной потому, что борьба за признание, прежде осуществлявшаяся на уровне военных, религиозных или

националистических интересов, сегодня ведется в экономической сфере. Раньше князья пытались разбить друг друга, рискуя собственной жизнью в кровавых сражениях; теперь они рискуют своим капиталом, пытаясь создавать промышленные империи. В основе этих процессов лежит все та же психологическая потребность, однако стремление к признанию удовлетворяется путем создания материальных благ, а не их уничтожения.

Похоже, что в современном мире мы наблюдаем не только обуржуазивание прежней культуры воителей и замену страстей интересами, но и растущую «одухотворенность» (spiritualization) экономической деятельности, наделение ее той соревновательной энергией, которая прежде питала жизнь политическую. Зачастую люди поступают не в соответствии с интересами разумного увеличения полезности в ее узком понимании, но вкладывают в хозяйственную деятельность морально-нравственные ценности, присутствующие в общественной жизни. В Японии это произошло, когда самураи — представители класса воинов — разбогатели в обмен на утрату своего социального статуса и занялись коммерческой деятельностью, но и в ней строго соблюдали бусидо — самурайский кодекс чести. Этот процесс можно наблюдать практически во всех промышленно развитых странах, где предпринимательская деятельность открыла возможности для применения энергии многих честолюбивых людей, которые в прежние эпохи могли добиться признания, лишь развязав войну или революцию.

Новые примеры того, как капиталистическая экономика направляет борьбу за признание в мирное русло и тем самым играет важную роль в укреплении демократии, дают посткоммунистические страны Восточной Европы. Планы тоталитаризма предусматривали уничтожение независимого гражданского общества и создание новой социалистической общности, в центре которой должно было находиться государство. После падения этого в высшей степени искусственного образования не осталось практически никаких форм объединений, кроме семьи и национальности, да еще преступных сообществ и группировок. В отсутствие добровольных ассоциаций люди страстно потянулись к объединениям по формальным признакам. Самой простой из них, позволявшей людям избежать чувства разобщенности, слабости и незащитности перед лицом более мощных исторических сил, бушевавших вокруг, стали объединения по этническим признакам. В условиях развитого капитализма, где крепки позиции гражданского общества, наоборот, сама экономика является средоточием значительной части общественной жизни. Люди, работающие в таких фирмах, как «Моторола», «Сименс», «Тойота», или даже в небольшой семейной химчистке, ощущают себя частью морально-нравственной системы, поглощающей немалую долю их энергии и тщеславия. Страны Восточной Европы, имеющие, пожалуй, наилучшие шансы стать поистине демократическими, — это Венгрия, Польша, Чехия, т. е. те, которые сохранили элементы гражданского общества на протяжении всего коммунистического периода и сравнительно быстро создали частный сектор в экономике. Однако и в этих странах существуют межэтнические конфликты,

связанные, например, со спорами Польши и Литвы в отношении Вильнюса или с территориальными претензиями Венгрии к соседним странам. Но эти конфликты пока не переросли в войны, потому что экономика дает достаточные альтернативные возможности для социального самоутверждения и объединения.

Взаимозависимость экономики и политики не ограничивается бывшими коммунистическими странами, идущими по пути демократизации. В определенном смысле утрата части общественного капитала в США более непосредственно влияет на американскую демократию, чем на экономику. Эффективность политических институтов зависит от наличия доверия не в меньшей степени, чем прибыльность коммерческих предприятий, и снижение его уровня требует более активного вмешательства государства, которому придется разрабатывать и внедрять определенные правила для регулирования общественных отношений.

Многие рассмотренные примеры служат предостережением против чрезмерной централизации политической власти. Не только бывшие коммунистические страны страдают от слабого или ущербного характера их гражданского общества. Фамилистические социумы с низким уровнем доверия, сложившиеся в Китае, во Франции и на юге Италии, являются плодом централизованных монархических режимов прошлых эпох (а во Франции и политики республиканских правительств), которые в своем стремлении к безраздельной власти подорвали самостоятельность и автономию промежуточных общественных институтов. И наоборот, общества, в которых наблюдается относительно высокий уровень доверия, такие, как Япония и Германия, на протяжении значительного периода своей прежней истории жили в условиях относительно децентрализованной политической власти. В США ослабление авторитета общественных объединений связано с укреплением государства через систему судов и исполнительной власти. Общественный капитал — что храповой механизм, в одну сторону поворачивается легко, а в обратную — никак; правительство может без труда растратить этот капитал, восстановить же его гораздо сложнее. Однако именно проблемам сохранения и накопления общественного капитала будет уделяться главное внимание в ближайшем будущем.

Глава 15. ЛЕСТЕР ТУРОУ О БУДУЩЕМ КАПИТАЛИЗМА

Лестер Туроу – профессор менеджмента и экономики в Массачусетском технологическом институте (Кембридж, шт. Массачусетс). Его книга «Будущее капитализма: Как экономика сегодняшнего дня формирует мир завтрашний» (The Future of Capitalism. How Today's Economic Forces Shape Tomorrow's World) принесла Л. Туроу наибольшую известность. Она вышла в свет в 1996 году, переведена на 9 языков. Она была написана на основе переработанного курса, прочитанного автором в 1995-1996 году в качестве приглашенного лектора по проблемам этики, политики и экономики в Йельском университете. Автор рассматривает современные проблемы, с которыми столкнулись развитые и развивающиеся страны в контексте глобальных перемен. Основная часть книги посвящена проблеме формирования современного мира, на которое, считает Лестер Туроу, оказали значительное воздействие четыре фундаментальных процесса. Это крушение коммунистических режимов в конце 1980-х — начале 90-х годов; формирование в развитых странах экономики, основанной на информации и знаниях; демографические изменения, среди которых особенно отмечается старение населения; наконец, глобализация хозяйственных процессов.

Л. Туроу признает, что сегодня нет возможности говорить о современном мире как примере торжества западной модели развития; скорее, мир может быть представлен как многополюсная система, в которой не существует доминирующего центра силы. Нынешняя эпоха отмечена, по мнению Л. Туроу, трансформациями традиционного капитализма, в результате которых изменяются трудовые отношения, устраняется традиционная капиталистическая частная собственность, информация становится доминирующим производственным ресурсом, меняются роль и значение рыночной инфраструктуры, горизонты производственных и коммерческих решений становятся все уже.

Эти вопросы актуальны сегодня для постсоветской России, переживающей трудный период реформирования, в ходе которого, как показывает опыт, политические проблемы чреваты более опасными, деструктивными последствиями, чем реформирование хозяйственной системы.

Носители демократия и капитализма по-разному понимают, как должна быть распределена власть. Защитники демократии подразумевают абсолютное равенство политических прав — «один человек, один голос», тогда как защитники капитализма исходят из того, что экономически сильный должен вытеснить слабого и довести его до хозяйственного краха. «Выживание сильнейших» и неравенство покупательной способности составляют суть экономической эффективности при капитализме. Люди и фирмы стремятся достичь эффективности ради обогащения. В крайних своих проявлениях такой подход сопоставим с рабством, которое существовало на американском Юге больше двухсот лет. Демократия же несовместима с рабством. В экономике, где

стремительно углубляется неравенство, разногласия во взглядах на разделение власти обостряются до предела. В демократическом капиталистическом обществе существуют два источника власти — богатство и положение в политической иерархии. В течение последних двух столетий действовали два фактора, позволявшие сосуществовать этим двум системам, основанным на противоположных принципах распределения власти. Во-первых, всегда было можно превратить экономическую власть в политическую и наоборот — политическую власть в экономическую. Владевшие одной чаще всего обретали и другую. Во-вторых, правительство активно использовалось в целях регулирования деятельности рынка и более равномерного распределения доходов. Тот, кто чувствовал себя обделенным рыночной экономикой, видел в правительстве позитивную силу, позволявшую ему пользоваться экономическими плодами капитализма. Без взаимодействия этих двух факторов давно уже образовалась бы зияющая пропасть между демократическим и капиталистическим принципом распределения власти.

Что касается распределения, то капитализм с равным успехом приспособливается как к чисто эгалитарному распределению покупательной способности (все имеют одинаковый доход), так и к абсолютно неравному распределению (один человек получает доход, значительно превышающий тот, который необходим для существования всего остального населения). В сфере производства капитализм создает громадное неравенство доходов и богатства. Изыскание экономических возможностей заработать большие деньги становится движущей силой эффективности производства. Некоторые такие возможности находят, другие — нет. Вытеснить с рынка этих последних, свести их доходы к нулю — завладеть их возможностями делать деньги — в этом и есть существо конкуренции. С ростом богатства растут и возможности, поскольку накопленное богатство создает возможности делать деньги, недоступные тем, у кого его нет.

Равномерное распределение человеческих способностей создает основу для предположения, что рыночная экономика сама по себе приведет к такому же равномерному и совместимому с демократией распределению доходов и богатств. Рыночная экономика приводит к гораздо более широкому спектру распределения доходов, чем поддающиеся оценкам различие человеческих способностей и талантов. Разница между коэффициентом умственного развития людей, к примеру, гораздо меньше, чем разница между их доходами и богатством. На один процент населения, владеющий 40% богатства, вовсе не приходится 40% общего коэффициента умственного развития. Людей с таким коэффициентом, в тысячи раз превышающим средний, просто не существует (чтобы попасть в этот один процент, ваш интеллектуальный коэффициент должен быть на 36% выше среднего) [8, р. 6].

Даже начав с уравнивающего распределения покупательной способности, рыночная экономика быстро превращает равенство в неравенство. Какое распределение товаров и услуг ни было бы установлено, рабочие получают неодинаковое вознаграждение. Людям платят по-разному, потому что у них

разные способности, потому что они потратили неодинаковое количество денег и усилий на приобретение профессионального мастерства, потому что они расходуют различное количество времени и сил на то, чтобы заработать деньги, потому что они начинают с разных исходных позиций (богатства или бедности), потому что у них неравные возможности (чернокожие или белые, люди со связями или без таковых) и, пожалуй, самое важное, потому что одним везет, а другим нет.

Процесс образования дохода не подчиняется правилам простого сложения, при котором пятипроцентное преимущество человека в отношении каждого из двух аспектов его способностей зарабатывать деньги приводит к десятипроцентному увеличению дохода. Зависимость гораздо сложнее. Человек, чьи способности на 10% превышают средний уровень, от которого зависит величина его дохода, зарабатывает в четыре раза больше (десять раз по десять составят совокупный доход в размере ста), чем тот, чьи способности превышают средние на 5% (пять раз по пять дадут совокупный доход в размере двадцати пяти).

Такое же нелинейное соотношение существует между талантом и оплатой, что лучше всего видно на примере гонораров в спорте. Заработок человека, талант которого не позволяет ему войти в число профессионалов Национальной баскетбольной ассоциации, равняется нулю. Определенный уровень способностей дает минимальный доход в 150 тыс. долларов. Если измерить разницу между талантом звезд и способностями рядовых игроков (скорость, высота прыжка, процент точных попаданий), она окажется очень небольшой, но разрыв в заработках — колоссальный. И эта незначительная разница в уровне таланта позволяет звездам господствовать в игре.

Хотя разница в зарплате может быть громадной, она по своей природе конечна, поскольку человек в силу природных факторов может посвятить работе ограниченное количество времени. Однако богатство не знает таких ограничений; для него не существует верхней планки. Богатство производит богатство, и этот процесс не имеет предела, задаваемого личным временем человека. Для умножения богатства нанимаются другие. Преимущества множатся. На нерегулируемых рынках неравенство доходов со временем растет. Тот, кто заработал деньги, располагает деньгами и связями для новых капиталовложений и получения еще больших доходов.

Большое богатство не создается благодаря бережливости и вложению средств под описанный в учебниках экономики процент. Билл Гейтс, самый богатый американец, имеющий 15 млрд. долларов, разбогател отнюдь не накопительством. В основе его состояния лежит соединение удачи и таланта. Как и любой другой богатый человек в американской истории, он воспользовался ситуацией, или ему выпала удача ей воспользоваться, когда рынок был готов капитализировать его текущую прибыль с высочайшей кратностью. Компании «Майкрософт» выпал случай приобрести операционную систему для персональных компьютеров у другой компании, обанкротившейся как раз в тот момент, когда IBM потребовалась такая система для ее новых

машин. Последняя купила у «Майкрософта» на неэксклюзивных правах операционную систему, известную ныне как MS-DOS, вместо того, чтобы создать собственную, что задержало бы выход на рынок ее компьютеров на несколько месяцев, но надолго сохранило бы за ней рынок и позволило бы избежать крупнейшего просчета в истории компьютерной индустрии. Гейтсу повезло: он оказался в нужном месте с нужным продуктом, но надо также сказать, что он обладал талантом и в полной мере воспользовался подвернувшейся ему возможностью. Большое богатство немислимо без того и другого.

Капиталистическая экономика по сути похожа на Алису в Стране чудес: нужно очень быстро бежать, чтобы оставаться на месте, — требуются постоянные усилия, чтобы не дать неравенству расти. Поскольку рыночная экономика не создала достаточного для демократии экономического равенства, в ходе истории все демократические режимы считали необходимым «вмешиваться» в дела рынка, осуществляя множество программ, призванных остановить рост неравенства.

В XIX веке за обязательным бесплатным начальным и средним образованием последовала безвозмездная передача земель сельскохозяйственным университетам. По закону о гомстедах американцы, готовые переселиться на Запад, бесплатно получили в собственность участки земли. Деятельность железных дорог регулировалась, чтобы не дать их владельцам воспользоваться своим монопольным правом и тем самым снизить доходы своих клиентов из среднего класса общества. Позднее было введено антимонопольное законодательство, не дававшее другим монополиям воспользоваться своими преимуществами на рынке. И те, и другие были капиталистами, действовавшими по принципу «выживает достойнейший», и правительство намеренно их усмирило. В XX веке был введен прогрессивный подоходный налог — богатые должны в большей степени участвовать в правительственных расходах; страхование в случае потери работы должно было обеспечить тех, кого уволили, социальное страхование — тех, кто слишком стар, чтобы работать, финансовая помощь — вдов и сирот. После второй мировой войны был принят «Солдатский билль о правах», обеспечивший бесплатное образование целому поколению молодых американцев. В 1960-е годы последовали законы о гражданских правах, война с бедностью, программа позитивных действий в пользу меньшинств. В 1970-е появилась система медицинского страхования для пожилых («Мэдикэр») и для бедных («Мэдикэйд»). Но, несмотря на все эти усилия, в Соединенных Штатах по-прежнему сохраняется очень большое неравенство в распределении доходов и богатства, хотя и более равное распределение покупательной способности, чем это было бы без введения перечисленных мер.

С исторической точки зрения средний класс был создан демократическими правительствами, а не рынком. Такие программы, как «Солдатский билль» и «Мэдикэр», наглядно показывали тем, кто потерпел неудачу в условиях рыночной конкуренции, что, как бы плохо ни обращался с

ними капитализм, демократия на их стороне. Демократические правительства обеспокоены неравенством капиталистической экономики и делают все, чтобы свести его к минимуму. Тактика сработала. Потенциальный конфликт между властью капиталистов и властью демократии не привел к социальному взрыву.

Если со времени возникновения капиталистической системы и бывали эпохи, когда неравенство возрастало, о них мало что известно, потому что исследования в те времена не проводились, и этот факт, по крайней мере, может быть поставлен под сомнение. С тех пор, как начали собирать точные данные, периодов сильно возраставшего неравенства не наблюдалось. Поэтому одновременное существование двух различных систем власти никогда не подвергалось испытанию в периоды, когда быстрый рост экономического неравенства становился достоянием гласности, а правительство сидело при этом сложа руки.

Использование политической власти для снижения неравенства в условиях рыночной экономики сродни хождению по проволоке под куполом цирка. Если слишком большая часть дохода посредством налогов изымается у тех, кто достиг его по законам капиталистического общества, и передается другим, получающим доход на иной основе, нежели за свой труд, экономические стимулы капитализма перестают работать. Когда разрыв между тем, что они платят и что получают, становится слишком большим, компании просто переносят свою деятельность в то место на земном шаре, где им не придется оплачивать высокие социальные расходы. Что касается отдельных рабочих, то они просто исчезают в теневой экономике, где налоги вообще не платятся. В обоих случаях налоговые платежи, необходимые для оплаты социальных расходов, не поступают. Консерваторы правы, когда доказывают, что государственные траты на социальное страхование представляют собой прививку, противопоказанную для корневой системы капитализма. Неудивительно, что политические партии правого крыла скрепя сердце принимают государство всеобщего благосостояния, исходя лишь из того, что социализм еще хуже.

Ключевой вопрос, разумеется, в том, в какой степени государство может предотвратить неравенство, не переходя роковую черту. В какой-то мере это зависит от видов используемых налогов и осуществляемых расходов. Больше налогов можно собрать, если облагать потребление, а не доход, поскольку это освобождает от налогообложения инвестирование, основу капиталистической деятельности. Точно так же больше налогов может быть собрано на финансирование программ профессиональной переподготовки, не наносящих ущерба стимулам капиталистического производства, чем на оплату прямого перераспределения доходов, поскольку человек, прошедший бесплатную переподготовку, должен работать, чтобы использовать преимущества своей новообретенной квалификации. В отличие от этого перераспределение дохода подталкивает некоторых просто устраниваться от процесса капиталистического производства. Он получает, но ничего не вкладывает.

Эмпирическим путем большая часть доходов была перераспределена в таких странах, как Швеция, пока не возникли проблемы с капиталистической мотивацией. Быть может, государство всеобщего благосостояния могло бы благополучно существовать долгие годы во многих странах, если бы не проблема стариков и «среднего поколения». Эти проблемы стали реальностью, и государство всеобщего благосостояния терпит поражение. В будущем оно уже не сможет быть посредником между капитализмом и демократией. По мере того как расширяется пропасть между высокими и низкими доходами, а средние — сокращаются, демократические правительства будут иметь дело со все более серьезными проблемами, пытаясь совладать с возникшей в результате социально-экономической структурой, основанной на неравенстве [6, р. 242, 291].

Демократия, если под ней понимается всенародное избирательное право, еще очень молодая социальная система, и пока не доказано, что это лучшая политическая форма. Концепция демократии родилась давным-давно, в древних Афинах, но использовалась с ограничениями до возникновения Соединенных Штатов. В Афинах демократия не распространялась на женщин и на рабов, составлявших значительную часть — скорее всего, большинство — мужского населения. Афины были тем, что мы сегодня назвали бы уравнительной аристократией. Это совсем не то, что мы вкладываем в понятие демократии сегодня.

Очевидно, что даже в Америке отцы-основатели не собирались предоставлять право голоса всем. Рабы и женщины не голосовали, и предполагалось, что штаты введут имущественный ценз, чего они фактически так и не сделали. Всеобщей демократии потребовалась гражданская война, чтобы покончить с рабством и принять поправку к конституции, дающую женщинам право голоса. Французская революция произошла почти одновременно с американской, но в большинстве европейских стран, где земля представляла огромную ценность и рождала политическую власть, демократия возникла много позднее, зачастую не раньше конца XIX века, а всеобщее избирательное право — вообще совсем недавнее завоевание.

Говоря о роли правительства, Л. Туроу пишет, что исторически правительство играло важную роль в условиях капитализма, пытаясь помочь тем, кто оказался за бортом жизни. Его роль должна быть ключевой — но совсем не такой, как при социализме или в государстве всеобщего благосостояния. Оно должно сделать экономику способной поднять реальную заработную плату для большинства граждан в эпоху высокоинтеллектуальных технологий. Капитализм, однако, с трудом находит для государства соответствующую роль. Споры о роли государства, о том, должно ли оно что-то делать, чтобы скорректировать результаты рыночной экономики, присущи капиталистической эпохе, поскольку во всех прежних системах хозяйствования не было различия между государственным и частным. В древнем Египте или Риме никто бы не понял, что имеется в виду, если бы речь зашла о сфере полномочий правительства. То, что мы называем государственным или

частным, было настолько переплетено, что разделять их было бессмысленно. Точно так же в эпоху феодализма феодальные бароны обеспечивали и все то, что мы называем функциями государства (оборону, закон, порядок), и то, что мы назвали бы работой по частному найму. Их приказы распространялись на все, что происходило внутри их владений. Только при капитализме появляются частный сектор экономики, где господствует капитализм, и общественный, государственный сектор, имеющий дело с неэкономическими проблемами, где действуют другие силы [7, р. 108]. Неудивительно в связи с этим, что капитализм стремится максимально ограничить роль общественного сектора до уровня, необходимого для его собственного выживания.

Если государство не должно быть социалистическим собственником средств производства и гарантом социальных льгот, то в чем же его функция? Теоретический ответ капитализма на этот вопрос состоит в том, что в правительстве почти нет нужды, так же, как и в других формах государственной деятельности. Капиталистические рынки способны эффективно обеспечить людей необходимыми им товарами и услугами, за исключением того малого, что именуется чисто общественными благами.

Последние обладают тремя специфическими характеристиками, которые важнее экономической эффективности, но эти три характеристики настолько специфичны, что, пожалуй, можно говорить лишь об одном чисто общественном благе — национальной обороне, да и это может быть поставлено под сомнение. Первое свойство общественного блага состоит в том, что его потребление, каким бы широким оно ни было, не уменьшает его количества, доступного для потребления другими. Люди не вступают в конкуренцию, потребляя эти блага. Если человек пользуется благами национальной обороны, это никак не отражается на использовании этого блага другими людьми. Другое дело обычные экономические блага: если человек ест морковку, ту же самую морковку больше никто съесть не может. Поскольку чисто общественные блага не предназначены для личного потребления, могут ли они быть предметом купли-продажи при рыночной экономике? Обычные товары покупаются именно для того, чтобы предоставить покупателю монопольное право их потребления.

Второе свойство общественного блага состоит в том, что нельзя запретить другим потребителям пользоваться им. Если бы система противоракетной обороны президента Рейгана была бы создана, она защищала бы всех или никого. Невозможно продать на частных рынках то, за что потенциальные покупатели не станут платить, потому что они бесплатно пользуются тем или иным благом, если оно, конечно, существует.

Третье свойство проистекает из двух первых. Раз все могут пользоваться данным благом одновременно и никому этого нельзя запретить, у всех возникает побуждение скрыть свою реальную экономическую заинтересованность в этом благе и не нести за него свою долю расходов. Люди не показывают свою заинтересованность, поскольку, притворившись, что они не заинтересованы (и не имеют потребности) в национальной обороне, они

рассчитывают, что кто-то другой заплатит за программу типа «Звездных войн», хотя она и представляет для них ценность. Когда речь идет об обычных товарах, люди проявляют свои предпочтения, покупая их. Делая это, они открыто демонстрируют, что эти товары представляют для них ценность, по крайней мере при их рыночной цене. Если они скроют свою заинтересованность, они останутся без того, что им нужно.

Учитывая эти характеристики, необходимо использовать государство и имеющиеся в его распоряжении средства для сбора принудительных налогов и обеспечения средств, идущих на созидание общественных благ, в которых люди действительно заинтересованы. По сравнению с рынком реальных потребностей и нужд свободный рынок предлагает слишком мало общественных благ. Но если приглядеться к деятельности современных правительств, становится ясно, что и она за редким исключением не отвечает потребностям людей в чисто общественных благах. Этим требованиям не отвечает даже оборона (кто-то может создать оборонительную систему «Звездных войн» для части, а не для всей страны).

Образование и здравоохранение, конечно, не входят в категорию общественных благ. Ими нельзя поделиться с другими, и те, кто не платит за образование и здравоохранение, могут остаться без них. Частный рынок способен с успехом организовать и то, и другое. То же относится и к общественной безопасности. Полицейские или пожарники кого-то защищают, а кого-то нет. Частная полиция фактически заменяет общественную. Правосудие может быть приватизировано, и так оно подчас и происходит.

Некоторые виды деятельности в дополнение к чисто общественным благам обладают свойствами, которые экономисты называют положительными или отрицательными «внешними факторами». Образование может стать положительным внешним фактором, который повысит производительность моего труда при работе с образованными людьми. Поэтому я заинтересован в финансировании их образования. Напротив, аэропорт является отрицательным внешним фактором, поскольку те, кто живет с ним рядом, должны терпеть производимый им шум. Но в обоих случаях правильное решение заключается в системе общественных субсидий или общественных налогов, которые будут поддерживать или не поддерживать ту или иную деятельность. Правильное решение заключается в том, чтобы общественное обеспечение или субсидии ни в коем случае не покрывали бы полную стоимость того или иного мероприятия. Большая часть благ достается образованным — даже если что-нибудь остается на долю других.

Возьмите, например, почтовую службу. Когда таковая была введена Франклином еще в колониальной Америке, она стала главным средством связи, объединившим тринадцать разных колоний. Если Америке суждено было стать Америкой, а жителям тринадцати колоний — американцами, они должны были поддерживать связь друг с другом, и роль правительства состояла в том, чтобы удешевить эту связь, сделать ее доступной для всех, а не ждать появления частной почтовой службы, которая могла возникнуть в новой стране. Но

сегодня ситуация изменилась. Существуют частные почтовые службы, которые действуют эффективнее государственных, а объединяют нас частные средства массовой информации, но не возможность отправить друг другу письмо первого класса по единому тарифу в 32 цента. «Юнайтед парсел» или «Федерал экспресс» были бы рады взять на себя функцию почтовой связи. Точно так же частные компании готовы были бы построить и эксплуатировать платные дороги. Установив штрих-коды на машинах и сенсорные устройства на улицах, мы могли бы сделать все дороги, в том числе и городские улицы, платными. Социальное страхование могло бы уступить место частным пенсионным программам.

При капитализме, основанном на принципе выживания сильнейшего, роль правительства сводится к минимуму. Когда в «Контракте с Америкой» говорится о всеобщей приватизации, то речь идет об отступлении государственного сектора. По мере такого отступления правительство начинает терять авторитет и возрастает вероятность ускорения этого процесса. В политических спорах государственное фактически противопоставляется частному, а не рассматривается как фактор, необходимый для существования процветающего частного сектора.

С этой точки зрения экономическая стабильность и рост оказываются предоставленными самим себе. Экономическая и социальная справедливость не признается как цель. Любая попытка собрать налоги, особенно по прогрессивной шкале, или распределить доход иначе, нежели в соответствии с рыночными показателями, нарушает принцип стимулирования труда и эффективности рынка и приводит к нелучшим результатам. Перераспределение дохода — главная функция всех современных правительств — объявляется незаконной. Люди должны иметь возможность сохранить то, что они заработали. Все прочее делает рынок менее эффективным, чем он может быть. Правительства существуют для охраны частной собственности, а не для ее изъятия.

Чтобы играть в капиталистическую игру, экономика должна начать с некоего первоначального распределения покупательной способности. Каким оно должно быть? Здесь и только здесь может проявиться роль правительства. Когда первоначальные стартовые позиции определены, рынок сам обеспечивает оптимальное распределение покупательной способности для следующего витка экономической деятельности. Игра в разгаре, и существующие в условиях рынка различия в доходах справедливы, так как они «естественны» и являются результатом «честной» игры. Эта знакомая для капитализма проблема сегодня возникает в бывших коммунистических странах. Чтобы перейти от коммунистической экономики к капиталистической, должно быть введено право частной собственности на то, что раньше принадлежало государству. Хотя капитализм не выдвинул теории, доказывающей, что одна форма распределения лучше или хуже других, какое-то распределение прав собственности все же должно быть установлено. В «старом» капиталистическом мире эта стартовая линия была пройдена очень давно.

Помимо обеспечения чисто общественных благ и субсидирования либо налогообложения видов деятельности, имеющих положительные или отрицательные внешние факторы, у правительств есть еще одна роль. Капитализм не может действовать в обществе, где царствует воровство. Ему нужна правовая база, гарантирующая неприкосновенность частной собственности и обеспечение выполнения контрактов. Но как отмечали консервативные экономисты вроде Гэри Бекера, капитализм, которому для функционирования нужна неприкосновенность частной собственности, может обойтись без государственных прокуроров или государственных полицейских [1, р. 18]. Контракты и право частной собственности могут быть обеспечены правом каждого судиться друг с другом для осуществления своих законных прав. Что касается правовой системы, капитализму в каком-то виде она необходима, но может быть элементарной, во всяком случае гораздо меньшей по масштабу, чем та, которая существует сегодня в государственном секторе.

Этот аргумент, однако, имеет слабые стороны. Возьмите, к примеру, проблему воровства. Можно защитить право частной собственности с помощью замков, сигнализации и частных охранников. Но это стоит дорого. Гораздо эффективнее привить людям такие социальные ценности, которые не позволяют им воровать. При наличии таких ценностей защита частной собственности не стоит ничего. Склонная к агрессии личность приручается социально, а не сдерживается физически. Общества не могут нормально функционировать, пока большинство их членов не начинают добровольно вести себя подобающим образом [4, р. 30]. Но кому решать, какие ценности следует прививать молодежи? У капитализма на этот вопрос нет ответа. Ценности — это всего лишь личностные предпочтения. Они не занимают главенствующего положения. При капитализме цель системы состоит в максимальном удовлетворении личных потребностей посредством предоставления человеку права личного выбора. Люди — лучшие судьи своих действий и их последствий, и они лучше других могут решить, что способно поднять их благосостояние. Они принимают наивыгоднейшее решение, совершается свободный обмен, рынок подводит баланс, и места для социального выбора почти не остается. Речь о социальных идеалах, таких, как равенство или честность, вообще не идет.

В итоге с точки зрения капитализма правительство скорее могло бы своим вторжением навредить экономике, чем ей содействовать. Поэтому в нем чаще видят то, что мешает развитию экономики, чем нечто содействующее ее успешному функционированию. Согласно консервативному взгляду на правительство, люди представляются склонными к насильственным действиям и подчиняющимися центральной власти в обмен на безопасность и стабильность. Хаос, отсутствие права частной собственности вызывает потребность в правительстве. Но исторически все было не так. Капиталистическая концепция правительства может быть точнее всего определена как запоздалая. Группы появились раньше личностей. Только социальная поддержка и социальное давление и делают человека человеком.

Ни одна большая группа человеческих существ никогда не жила как сообщество индивидуумов. Никогда дикари-индивидуумы не собирались вместе, чтобы сформировать правительство в своих собственных интересах. Правительство или социальная организация существуют так же давно, как и человечество. Личность не существовала до возникновения государства, а социальный порядок не был результатом ее сознательного подчинения. Личность — непосредственный продукт общества. С течением времени она постепенно обрела социальные права, а отнюдь не уступила их обществу в обмен на блага с его стороны. Социальные ценности сформировали индивидуальные, а не наоборот. Личность — это продукт общества, а не то, что приносится ему в жертву.

В этом негативном взгляде на правительство отсутствует понимание того, что свободный рынок нуждается в поддержке физической, социальной, психологической, образовательной и организационной инфраструктуры. Более того, чтобы личности не враждовали беспрестанно друг с другом, рынку требуется некая цементирующая основа.

С биологической точки зрения некоторые виды — животные-одиночки, живущие порознь, пока не наступает время спаривания. Другие виды — животные стадные и групповые. Человек явно относится ко второму виду. Любое процветающее общество должно признать эту реальность, но капитализм не желает этого делать. Общества должны поддерживать баланс между двумя свойствами человеческой природы. Да, человек стремится к удовлетворению личных интересов, и в то же время не только они волнуют его. Да, правительственные чиновники иногда заботятся не об общественном благе, а преследуют личные цели, однако это не всегда так. Проблема не в противопоставлении личного выбора общественным обязательствам, а в поиске оптимального сочетания личного и общественного, что дает возможность обществу жить и процветать.

У капитализма нет доказательств того, что он достигнет некой главной цели — максимального роста производства или наивысших доходов населения. Он лишь претендует на то, чтобы быть системой, максимально обеспечивающей удовлетворение индивидуальных человеческих потребностей. Но он не выработал теорию, объясняющую, как формировались эти потребности в прошлом, как формируются они сейчас и что с ними произойдет в будущем. Он удовлетворяет извращенные саморазрушительные потребности так же успешно, как и потребности альтруистические и гуманитарные. Откуда бы эти запросы ни появились и как бы ни сформировались, капитализм существует ради их удовлетворения. Поэтому суть капитализма не во внушении понятия честности с целью удешевления системы. Сущность его в том, чтобы все максимально реализовали свою полезность путем осуществления индивидуальных личностных потребностей. В связи с этим желание стать преступником столь же законно, как и желание стать священником.

Можно утверждать, что наше общество в прошлом было эффективнее и человечнее и может стать более эффективным и человечным в будущем, если молодежи привить правильные социальные ценности. Это утверждение, может быть, и верно, но никто не знает, как этого добиться. Что такое правильные ценности и как мы сможем прийти к единому мнению? У христианских фундаменталистов своя система ценностей, тогда как Другая часть населения их не разделяет. Если бы даже удалось договориться о ценностях, то где граница между законным и незаконным особами их насаждения? Если все же удастся прийти к согласию в вопросах о целях и методах, то как противостоять фундаментальным тектоническим сдвигам экономических пластов? Ценности не внушаются сегодня и не будут внушаться завтра ни семьей, ни Церковью, ни прочими общественными институтами. Они внушаются и будут навязываться телевидением и другими электронными средствами массовой информации.

Последние делают деньги, продавая человеку острые ощущения. Людям нравится смотреть, как нарушаются существующие социальные нормы. Кто-то даже станет говорить, что показ правонарушений нужно разнообразить, иначе приедаются даже самые яркие зрелища. Кража машины и преследование полицией вызывают острые ощущения в первый и, может быть, в сотый раз, но в конце концов это перестает волновать, и зритель требует демонстрации более серьезных преступлений. Острые Ощущения продаются. Соблюдение существующих или новых социальных норм не вызывает острых ощущений — это не продается. Противостояние желанию украсть автомобиль никогда не будет волновать зрителя. Такова логика жизни.

По мере того, как товары дорожают, отдельные люди начинают покупать меньше. Дети и семьи не составляют исключения. Семейные структуры распадаются во всем мире. Только Японии удастся совладать с тенденцией увеличения количества разводов и числа детей, рожденных вне брака [9, p. 5]. Повсюду становится больше незамужних матерей; их число в возрасте от двадцати до двадцати четырех лет почти удвоилось в мире с 1960 по 1992 год, а в возрасте от пятнадцати до девятнадцати лет — выросло в четыре раза. В этом отношении Соединенные Штаты не являются лидером, занимая шестое место [11, p. 26]. Количество разводов растет как в развитых, так и в развивающихся странах, равно как и количество семей, где глава — женщина. В Пекине разводы выросли с 12 до 24% всего за четыре года — с 1990 по 1994 [5, p. 1]. Семьи, где глава — женщина или где женщина обеспечивает половину и более дохода семьи, повсеместно становятся нормой.

По мере того, как мужчины перестают быть основным кормильцем, образование детей дорожает и занимает больше времени, а у молодежи становится все меньше возможностей поддерживать семью сезонными или побочными заработками (что было нормой, когда большие семьи жили на фермах), расходы на содержание семьи растут одновременно со снижением возможностей заработка. С точки зрения экономического анализа дети — это дорогой потребительский товар, стоимость которого к тому же стремительно растет.

В Америке 32% мужчин в возрасте от 25 до 34 лет зарабатывают меньше, чем требуется для того, чтобы семья из четырех человек жила выше уровня бедности. Если семья хочет иметь приемлемый жизненный уровень, мать тоже вынуждена работать. Перед женщинами ставится двойная задача: идите работать, чтобы поддерживать семью, но оставайтесь дома и занимайтесь воспитанием детей. Она идет работать и вливается в ряды рабочей силы для поддержания экономического положения семьи и при этом выполняет дома вдвое больше работы, чем ее муж; она все время находится в состоянии стресса.

Не одна только экономика в ответе за такое положение вещей. Как показали опросы общественного мнения, самореализация личности ныне ценится выше, чем семья [2, р. 46]. «Конкурентоспособная личность» развивается за счет «сплоченности семьи». Потребительская культура «Я» вытесняет инвестиционную культуру «Мы».

Естественный ответ — создавать меньше семей и иметь меньше детей. В Соединенных Штатах процент семей с находящимися на иждивении детьми упал с 47% в 1950 году до 34% в 1992 году. Если в семье все-таки есть дети, то родители проводят с ними меньше времени — на 40% меньше, чем тридцать лет назад. Если мать работает, то более двух миллионов детей остаются без присмотра взрослых как до, так и после школы. Фактически ими вообще никто не занимается, потому что ежедневная плата за заботу о них поглотила бы большую часть того, что зарабатывает мать, и не было бы смысла работать.

Сельская семья трудилась как единое целое, дети с раннего возраста имели реальную экономическую ценность, особенно в период сева и сбора урожая. Старшее поколение могло заботиться о детях и немного работать. Большая семья заменяла систему социального обеспечения в случае болезни, нетрудоспособности или преклонного возраста. Человек поддерживал семью и покидал ее неохотно, потому что без нее было трудно прожить.

Сегодня члены семьи поддерживают ее в меньшей степени, потому что это не столь необходимо для их благополучного экономического выживания. Люди больше не трудятся всей семьей. Зачастую они редко видят друг друга, потому что часы их работы или учебы не совпадают. Повзрослев и иногда живя за тысячи миль друг от друга, они теряют друг друга из вида. Раздельное проживание разрушает расширенную семью: она перестала служить средством социального обеспечения. Эти функции переняло государство, и семья не возьмет их на себя вновь, даже если государство откажется от своих обязанностей. На языке капитализма дети перестали быть «центрами прибыли» и превратились в «центры издержек». Дети по-прежнему нуждаются в родителях, но родителям дети не нужны.

Дело кончается тем, что у мужчин возникает сильное побуждение избавиться от семьи и семейных обязанностей. Когда мужчины уходят из семьи, их реальный жизненный уровень повышается на 73%, тогда как уровень жизни брошенной семьи падает на 42% [10, р. 73]. В 25% семей с детьми на иждивении нет мужчины. Мужчины покидают семью по разным причинам:

либо не желая отцовства, либо в результате развода, чтобы уклониться от уплаты алиментов, либо будучи рабочим-мигрантом из страны «третьего мира», который вскоре перестает посылать деньги домой. Современному обществу не удастся сделать из мужчин отцов. Свое благополучие они видят только вне семьи [3, р. 27] . Но где же моральное давление социальных ценностей, призывающих жертвовать собственными интересами ради семьи? В современном обществе ценится свобода выбора, а не узы. Матерей создает природа, а отцов должно создавать общество.

С другой стороны, женщины в Соединенных Штатах получают пособие, только если в доме нет мужчины. Уровень жизни детей в государственных воспитательных учреждениях зачастую выше, чем в распадающихся семьях. Матерей-одиночек можно заставить работать, но эта работа обходится государству дороже, чем выплата пособия. Чтобы работа была экономически обоснована, им нужно предоставить оборудование, руководство, профессиональную поддержку. Заработная плата при этом должна быть такой, чтобы она покрывала ежедневный уход за детьми и транспортные расходы. Производительность труда женщин в настоящее время не оправдывает их заработок, который должен покрывать связанные с работой расходы, а платить столько, сколько нужно, чтобы сделать эту работу экономически оправданной, государство просто не хочет.

Исторически родитель-одиночка никогда и нигде не был нормой, но существование по законам патриархата с экономической точки зрения изжило себя. На семейные ценности ведется атака — не государственными программами, отваживающими от создания семьи (хотя есть и такие программы), не телевизионными и радиопередачами, принижающими ее значение (хотя есть и такие), но самой экономической системой. Она просто не дает семьям жить по старинке — с отцом, приносящим большую часть дохода, и матерью, берущей на себя большую часть домашних забот. Семья среднего класса с одним кормильцем исчезла.

Устройство семьи не определяется экономикой... но оно должно соответствовать экономическим реалиям. Устройство традиционной семьи им не отвечает. В результате семья — это институт, находящийся все время в движении и под давлением. Дело не в «закалке характера», а в жестком экономическом эгоизме или, точнее говоря, в нежелании подчинить личные интересы интересам семьи. Экономическая реальность заставляет обсуждать кардинальные вопросы, касающиеся ее организации. Изменения внутри капиталистической системы во все большей степени делают семью и рынок несовместимыми.

Одни и те же новые технологии создают мир, где ценности и экономика, многократно взаимодействуя между собой, производят нечто совершенно новое. Впервые культура формируется электронными средствами массовой информации, ориентированными на максимальные прибыли. Никогда прежде общество не допускало, чтобы коммерческий рынок практически полностью определял их ценности и ролевые модели. В связи с тем, что число зрителей

увеличивается и они проводят все больше времени у экранов, телевидение становится всепроникающей культурной силой, которой никогда не существовало раньше. Кино — это современная форма искусства. Глава эстрадной группы «Бостон Попе» уходит со сцены, чтобы писать и исполнять музыкальное сопровождение для кинофильмов, потому что считает, что именно там — массовая аудитория.

Телевидение и кино заменили семью в деле формирования ценностей. Средний американский подросток смотрит телевизор двадцать один час в неделю, проводя пять минут в неделю наедине с отцом и двадцать минут — с матерью. К тому времени, как ребенок становится подростком, он (или она) уже видел на экране 18 тыс. убийств. Средний американец старше восемнадцати лет смотрит телевизор не меньше подростка — восемнадцать часов в неделю — и, по-видимому, в той же степени находится под его влиянием. Можно спорить по поводу того, насколько насилие на экране приводит к насилию в жизни и что происходит, когда количество телевизионных убийств в час удваивается, но одно не вызывает сомнений — наши ценности находятся под огромным влиянием того, что мы видим на экране. Пожалуй, не приходится удивляться, что общее число убийств уменьшается, тогда как среди молодежи оно растет.

Когда в начале 1995 года мы со старшим сыном были на сафари в Саудовской Аравии, мы наткнулись в пустыне на палаточный лагерь бедуинов и стадо верблюдов. Бедуины находились за много миль от ближайшей дороги и линий электропередачи, но у них была спутниковая антенна и электрогенератор. Они смотрели по телевидению то, что смотрим мы с вами. Таков современный мир.

Мир письменных средств связи, существовавший со времен распространения грамотности, базируется на линейных логических аргументах, которые следуют один за другим, причем последующий исходит из предыдущего. Эмоциональное воздействие письменного слова гораздо слабее, чем воздействие телеэкрана. Телевидение во многих отношениях отбрасывает нас назад, в мир неграмотности. Ценится визуальное воздействие на эмоции и страхи, а не привлекательность строгой логики мысли.

Логическое воздействие возможно и с помощью электронных СМИ, но они гораздо больше подходят для пробуждения эмоций, чем для передачи логической информации. Человеку приходится учиться читать. Это требует труда, времени и расходов. Учиться смотреть телевизор не нужно. Это не требует усилий. Разница очень велика. Словарный запас тех, кто выступает по телевидению, все время сужается, и одновременно сужается лексикон тех, кто его смотрит. Отход от письменного слова изменяет сам способ нашего мышления и принятия решений. Сегодня немислимы знаменитые ораторы и речи древней Греции и Рима. То же можно сказать о выдающихся американских ораторах и знаменитых речах. Великие дебаты о рабстве между Кэлхауном и Уэбстером или геттисбергская речь Линкольна ныне просто невозможны.

Письмо медленно сменяло риторику, поскольку распространение письменного слова требовало всеобщей грамотности, и происходило это постепенно на протяжении тысяч лет после изобретения письма. Электронные СМИ будут обладать той же силой воздействия, что и письмо, но произойдет это гораздо стремительнее, так как никому не придет в голову «учиться» смотреть кино или телевизор. Новое средство более вербально и эмоционально, но оно отличается от непосредственного контакта в условиях неграмотной деревни. Это словесный и эмоциональный контакт, контролируемый не старейшинами деревни или семьями, но лишь теми, кто хочет делать деньги, а это нечто совсем иное.

Негативная политическая реклама в Соединенных Штатах четко иллюстрирует конфликт между рациональной мыслью и эмоциями. Зрителям не нравится такая реклама. Они считают, что она искажает политический процесс и прививает циничное отношение ко всем политикам вообще. Тем не менее негативная политическая реклама действует — с ее помощью выигрываются выборы. То, что публика отвергает логически, она принимает эмоционально. Неудивительно, что политики используют средство, способное повлиять на голосование, и не слушают то, что говорят об этом люди. И то, и другое реально. Негативная реклама действует, но одновременно превращает граждан в циников, верящих, что все политики продажны и нечисты на руку.

Телевизионные камеры показывают Горбачева, а перед глазами людей во всем мире по-прежнему стоит площадь Тяньаньмэнь. Недоступные для телевизионного репортажа ужасы Камбоджи и Бирмы как бы не существовали, пока их не показали в кино — «Поля смерти» и «По ту сторону от Рангуна». Мировые лидеры не могут игнорировать Боснию, потому что по телевизору все время показывают репортажи из этой страны.

Для понимания и предвидения человеческих поступков то, что в телевизионной культуре считается правдой, часто гораздо важнее реальной правды. Приведем такой пример: в последние годы количество убийств в американских городах стало снижаться (в некоторых городах даже очень резко, как, например, в Нью-Йорке), а в таком городе, как Бостон, вообще упало до уровня тридцатилетней давности, но телерепортажи убедили почти всех, что число убийств резко растет. Ощущение того, что криминальная волна нарастает, заставило людей требовать от властей принятия конкретных мер. На референдуме в Калифорнии в 1994 году была одобрена реформа тюремных наказаний. Показываемая на экране преступность стала более реальной, чем сама действительность. Эта нереальная «реальность» вызвала такую озабоченность населения, что бюджеты калифорнийских университетов сократились, а тюремные разбухли. Но если взглянуть на ситуацию трезво, то никакой волны уличных преступлений, совершаемых людьми старшего возраста, не наблюдалось. Этот закон — своего рода пенсионная система для пожилых правонарушителей. Число студентов сокращается, число обитателей тюрем растет. К 1995 году тюремные бюджеты в Калифорнии вдвое превысили

университетские, а расходы штата на одного заключенного в четыре раза выше, чем на одного студента.

В кинофильмах, подобных «Джефферсону в Париже» или «Пакахонтас», люди теряют нить — что исторически реально, а что вымысел. Была ли у Джефферсона чернокожая любовница? Сколько лет было Пакахонтасу? Были ли американские индейцы прирожденными защитниками окружающей среды? Поскольку все знают, что показанное в этих фильмах будет восприниматься как историческая правда, даже если она таковой не является, и даже если создатели этих фильмов не претендуют на отражение фактов, картины эти можно назвать по меньшей мере противоречивыми.

Средства массовой информации становятся светской религией, заменяющей общую историю, национальную культуру, истинную религию, семью и друзей в качестве главной силы, создающей наше представление о действительности. Но средства массовой информации — это не Распутин с тайными или открытыми политическими целями. Они не занимают левые или правые позиции, не имеют всеобъемлющей идеологии или программы. Их можно отвергать, как [делал] республиканский кандидат в президенты Боб Доул («Мы достигли такой точки, когда наша массовая культура грозит подорвать наш национальный характер, [плодя] кошмары разврата»), но обличения бессмысленны, поскольку средства массовой информации не контролируются какой-либо личностью или группой людей. Они просто предоставляют то, что покупается — и приносит максимальный доход. Если ведущий ток-шоу правой ориентации имеет высокий рейтинг, он получит эфир. Если ведущий левой ориентации достигнет более высокого рейтинга, первого снимут с эфира.

Продается скорость и моментальное удовольствие — телепрограмма должна уложиться в тридцать минут, кинофильм — в два часа, и то, и другое должно быть динамичным в переходе от эпизода к эпизоду. Личное потребление превозносится в качестве главной задачи, а самореализация — как единственная законная цель. Для телегероя не существует смерти и любых реальных границ, не существует долга или самопожертвования, у него нет роли в обществе, нет общепринятого понятия о добре; любые его действия объявляются законными, чувства, а не поступки, должны продемонстрировать ценности. Чувствуй, не думай. Общайся, но не связывай себя обязательствами. Будь циничным, потому что все герои в конечном счете выглядят дураками. «Свобода от» не подразумевает «обязательств перед». Любые общественные организации, правительство в том числе, не обязательны и существуют только для того, чтобы обеспечить личности средства достижения ее личных целей. Если зрителю это не нравится (что бы ни подразумевалось под словом «это»), средства массовой информации советуют ему (ей) уйти из кинозала или выключить телевизор. В [этом иллюзорном] мире никто не работает, не считая полицейских и торговцев наркотиками. Это мир потребления без производства. Ничего не нужно было производить раньше, чтобы потреблять теперь, ничего не надо производить теперь, чтобы обеспечить потребление в будущем.

Капиталовложений просто не делается. А ведь экономике для выживания требуются инвестиции в будущее.

Капиталистическая культура и телевизионная культура идеально подходят друг другу, потому что и та, и другая заняты деланием денег. Но их ценности не гармоничны. Одна должна быть устремлена в будущее, другая не видит его таким, ради которого стоило бы приносить жертвы сегодня. Изменить содержание средств массовой информации можно, лишь убедив граждан, что воспринимаемое ныне как нечто скучное на самом деле интересно, но сделать это очень сложно. Трудно даже представить, как можно сделать захватывающий телефильм о человеке, терпеливо во многом себе отказывающем ради будущего. В середине века писались книги о том, как средства коммуникации приведут к тоталитарному контролю над мыслями, но в действительности все произошло наоборот, Современные электронные технологии содействуют радикальному индивидуализму, а массовая культура контролирует национальных лидеров в гораздо большей степени, чем национальные лидеры управляют ею. Электронные средства массовой информации изменяют систему ценностей, а они в свою очередь изменяют природу нашего общества.

Литература:

1. Becker G.S., Landes W.M., Essays in the Economics of Crime and Punishment. N.Y., 1974. P. 18.
2. Bellah R.H., et al. The Good Society. N.Y., 1991. P. 46.
3. Block F. Post-Industrial Possibilities: A Critique of Economic Discourse. Berkley (CA). 1990. P. 27.
4. Etzioni A. The Spirit of Community: Rights, Responsibility and the Communitarian Agenda. N.Y., 1993. P. 30.
5. Faison S. In China, Rapid Social Changes Bring a Surge in Divorce Rate // New York Time. August22. P. 1.
6. Fukuyama F. The End of History and the Last Man. N.Y., 1992. P. 242, 291.
7. Helibroner R., Milberg W. The Crisis of Vision in Modern Economic Thought. N.Y., 1995. P. 108.
8. Jensen A.R. Straight. Talk About Mental Tests. N.Y., 1981. P.6.
9. Levin T. Family Decay Global, Study Says // New York Times. 1995. May 30. P. A5.
10. Popenoe D. The Family Condition in America // Aaron H.J., Mann T.E., Taylor T. (Eds.) Value and Public Policy, Wash., 1994. P. 73.
11. The Economist. 1995. September 9. P. 26.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: ЦИФРОВАЯ РЕВОЛЮЦИЯ, ЕЕ ВЫЗОВЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ДЛЯ ЭКОНОМИКИ XXI ВЕКА⁴¹

Операциями с числами человек начал заниматься, как только научился говорить и изображать первые символы. Столетиями цифры, как и слова, использовались для создания, передачи и накопления информации. Постепенно формировался особый цифровой язык математики, который стал языком точных наук и их прикладных приложений в технике. Моментом начала информационно-цифровой революции можно считать появление электронно-вычислительных машин, которые без участия человека совершают операции с числами, получая, преобразовывая и передавая информацию. Хотя человек задает им программу и ставит задачи, ЭВМ самостоятельно оперируют с цифрами, генерируя, накапливая и передавая новую информацию. В том числе, такую, которую ни человек, ни человечество в целом, сами, без ЭВМ, получить бы не смогли. В этом их принципиальное отличие от машин с автоматическим управлением, которые создавались и применялись человеком с незапамятных времен, начиная со сливного бачка в туалете и заканчивая современными станками с числовым программным управлением.

С появлением систем искусственного интеллекта все большие классы задач ЭВМ ставят и решают самостоятельно, без участия человека. Как ребенок, овладевший грамотой, в дальнейшем умеет самостоятельно читать и писать, так и современные ЭВМ могут считывать, генерировать и передавать цифровую информацию, как человеку, так и себе подобным. Для общения с первым они умеют преобразовывать цифру в звуки, слова и символы, сообщая и принимая информацию от человека. Общение с себе подобными идет между ЭВМ на цифровом языке без участия человека, запрограммировавшего компьютерную систему на выполнение тех или иных функций или решение определенных задач. В интернете вещей или «умном доме» ЭВМ самостоятельно выполняют все большие классы задач, ранее решавшиеся человеком. Причем выполняют их более быстро, четко и качественно.

Первые ламповые ЭВМ, появившиеся в середине прошлого века, занимали огромные площади, потребляли много энергии, требовали большого количества людей для их обслуживания. Тогда никто не догадывался, что сфера их применения вскоре станет бесконечной, а число применений – необозримым. Самые смелые научно-технические прогнозы ограничивали применение ЭВМ сотнями штук в сферах, требовавших проведения больших трудоемких вычислений – банковским и военным делом, научными исследованиями, государственным управлением. Сегодня вычислительная мощность, требовавшая немного более полувека назад 5-этажного здания,

⁴¹ См.: Код доступа: <https://glazev.ru/articles/6-jekonomika/54923-velikaja-tsifrovaja-revoljutsija-vyzovy-i-perspektivy-dlja-jekonomiki-i-veka>

десятка сотрудников и электротрансформатора, помещается в кармане у ребенка и доступна в форме мобильного телефона каждой семье. Повсеместное применение компьютерных систем в производственной, бытовой, социальной и управленческой сферах породило модную сегодня тему цифровой революции.

К настоящему времени цифровая революция охватила практически все виды деятельности и вовлекла в свою орбиту большую часть человечества. С момента появления первых ЭВМ она прошла три больших этапа. За это время в мировом технико-экономическом развитии сменилось два технологических уклада. Технологические уклады – это группы технологических совокупностей, выделяемые в технологической структуре экономики, связанные друг с другом однотипными технологическими цепями и образующие воспроизводящиеся целостности. Каждый такой уклад представляет собой целостное и устойчивое образование, в рамках которого осуществляется полный макропроизводственный цикл, включающий добычу и получение первичных ресурсов, все стадии их переработки и выпуск набора конечных продуктов, удовлетворяющих соответствующему типу общественного потребления.

Каждый новый технологический уклад поначалу использует сложившуюся транспортную инфраструктуру и энергоносители, чем стимулирует их дальнейшее расширение. Фаза его быстрого роста сопровождается циклическим увеличением производства и потребления ВВП, а также его энергоемкости по сравнению с долгосрочным трендом. По мере развития очередного технологического уклада создается новый вид инфраструктуры, преодолевающий ограничения предыдущего, а также осуществляется переход на новые виды энергоносителей, которые закладывают ресурсную основу для становления следующего технологического уклада.

В процессе смены технологических укладов изменяется структура спроса на научные открытия и изобретения. Многие из них остаются длительное время невостребованными, поскольку «не вписываются» в производственно-технологические системы доминирующего технологического уклада. Лишь с исчерпанием возможностей его роста возникает потребность в принципиально новых технологиях, конкурентный отбор которых формирует основы новых технологических траекторий. Такая «дискретность» спроса на новые технологии является важным свойством закономерности периодической смены технологических укладов. Предпосылки их появления создаются заблаговременно в виде соответствующих заделов в НИОКР, опытных производствах, базисных технологиях. Когда традиционные технологические возможности расширения капитала вследствие насыщения соответствующих потребностей и достижения пределов в повышении эффективности производства оказываются исчерпанными, указанные предпосылки реализуются, превращаясь из потенциальных способов вложения капитала в реальные.

Представление долгосрочного технико-экономического развития как процесса смены технологических укладов позволяет проводить измерения процессов долгосрочного экономического развития. Результаты этих измерений

с использованием материалов конкретно-исторических эмпирических исследований мировой и российской экономики выявили становление и смену пяти технологических укладов, включая информационно-электронный технологический. В настоящее время завершается переход к новому, шестому технологическому укладу. Уже пройдены фазы его эмбрионального развития, скачкообразного повышения цен на энергоносители и макроэкономической депрессии, образовались и уже частично полопались финансовые пузыри, началось бурное распространение принципиально новых технологий.

Появление и распространение ламповых ЭВМ происходило на завершающей фазе третьего технологического уклада, ядро которого составляла электротехническая промышленность. В это время в экономике передовых стран шло бурное развитие четвертого технологического уклада, ядро которого составляли автомобилестроение, промышленность органического синтеза, новые конструкционные материалы. Одним из его элементов стало производство полупроводников, заменивших лампы в изготовлении ЭВМ. Это позволило существенно снизить издержки их производства и эксплуатации, что резко расширило сферу применения ЭВМ. Но настоящим прорывом стало изобретение интегральной схемы и микропроцессора, положивших начало микроэлектронике в 60-70е годы прошлого столетия. Микроэлектроника становится ключевым фактором нового технологического уклада, который вступает в фазу роста с начала 80-х годов. Миниатюризация ЭВМ и стремительное удешевление стоимости производства и эксплуатации единицы вычислительной мощности обеспечивают быстрое повсеместное распространение вычислительной техники. В обрабатывающей промышленности на основе станков с ЧПУ происходит автоматизация производственных процессов. Автоматизируются системы управления как технологическими, так и административными процессами. Появление персональных компьютеров открывает дорогу для широкого распространения ЭВМ во всех сферах управления, в научных исследованиях, в потребительской сфере. Возникновение интернета и оптоволоконные кабели связывают миллиарды компьютеров в глобальные информационно-коммуникационные сети.

Компьютеры революционизируют производственную сферу, в которой происходит повсеместная автоматизация рутинных операций и замещение ручного труда промышленными роботами. В управлении сложными машинами и транспортными средствами широко применяются бортовые компьютеры. Бурно развивается мобильная связь, создавая новые быстро растущие сектора в потребительской сфере и обеспечивая существенное повышение качества жизни.

В начале нынешнего столетия рост пятого технологического уклада замедляется, а с 2008 годы мир охватывает финансовый кризис, после которого начинается переход к новому, шестому, технологическому укладу. Этот переход заключается в структурной перестройке экономики, который, как обычно, сопровождается резким всплеском и последующим падением цен на

энергоносители, депрессией в реальном и турбулентностью в финансовом секторе экономики. В настоящее время переходный процесс завершается – новый технологический уклад вступает в фазу роста. Составляющий его ядро комплекс тех же информационно-коммуникационных, нано-, биоинженерных и аддитивных технологий растет с темпом около 30% в год, а его отдельные элементы расширяются с темпом от 20 до 70% в год.

Шестой технологический уклад основывается на применении нанотехнологий, оперирующих на уровне одной миллиардной метра и способных менять строение вещества на молекулярном и атомном уровне, придавая ему принципиально новые свойства, а также проникать в клеточную структуру живых организмов, видоизменяя их. Наряду с качественно более высокой мощностью вычислительной техники, нанотехнологии позволяют создавать новые структуры живой и неживой материи, выращивая их на основе алгоритмов самовоспроизводства. Переход к шестому ТУ совершается через очередную технологическую революцию, кардинально повышающую эффективность основных направлений развития экономики. Стоимость производства и эксплуатации средств вычислительной техники на нанотехнологической основе снизится еще на порядок, многократно возрастут объемы ее применения в связи с миниатюризацией и приспособлением к конкретным потребительским нуждам.

Медицина получит в свое распоряжение технологии борьбы с болезнями на клеточном уровне, предполагающие точную доставку лекарственных средств в минимальных объемах и с максимальным использованием способностей организма к регенерации. Наноматериалы обладают уникальными потребительскими свойствами, создаваемыми целевым образом. Трансгенные культуры многократно снижают издержки фармацевтического и сельскохозяйственного производства. Генетически модифицированные микроорганизмы могут использоваться для извлечения металлов и чистых материалов из горнорудного сырья, революционизируя химико-металлургическую промышленность. Не менее впечатляющие изменения прогнозируются в машиностроении. На основе системы «нанокomпьютер - наноманипулятор» можно будет организовать сборочные автоматизированные комплексы, способные собирать любые макроскопические объекты по заранее снятой либо разработанной трехмерной сетке расположения атомов. С развитием наномедицинских роботов, методов адресной доставки лекарств к пораженным участкам организма, клеточных технологий в медицине кардинально расширяются возможности профилактического лечения и продление человеческой жизни. Становится возможной постановка задач перестройки человеческого организма для качественного увеличения естественных способностей.

В настоящее время шестой технологический уклад выходит из эмбриональной фазы развития, при которой его расширение сдерживалось как незначительным масштабом и неотработанностью соответствующих технологий, так и неготовностью социально-экономической среды к их

широкому применению. Но уже расходы на освоение нанотехнологий и масштаб их применения растут по экспоненте, общий вес шестого технологического уклада в структуре современной экономики быстро увеличивается.

Властвующие элиты начали смутно осознавать, что с обучением масс цифровым технологиям, они могут оказаться без подданных. Распространение нового технологического уклада кардинальным образом меняет всю систему управления глобальными социально-экономическими процессами. С одной стороны, появляются новые возможности тотального контроля над поведением граждан в глобальном масштабе. В этом направлении активно работают американские спецслужбы, шпиона за миллионами граждан по всей планете посредством прослушивания телефонных разговоров, мониторинга социальных сетей, встроенных в компьютерную технику американского производства прокладок. С другой стороны, становится возможным появление частных трансграничных систем управления экономическими, социальными и политическими процессами, затрагивающих национальные интересы государств и их объединений. Основу для таких систем обеспечивают глобальные социально-информационные и торгово-информационные сети и криптовалюты, интернет вещей и прочие обезличенные информационные средства совершения транзакций, выводящие международную торговлю и финансы за пределы национальных юрисдикций.

Граждане могут отказаться от государственных систем защиты своих интересов, полагаясь на сетевые структуры и используя блокчейн-технологии и умные контракты. Система государственно-правового регулирования явно отстает от вызовов новых технологических возможностей. Не только в вопросах обеспечения кибербезопасности, электронной торговли и регулирования Интернет, но и в использовании биоинженерных технологий, беспилотных транспортных средств, 3D принтеров и т.п. Общественное сознание будоражат фильмы о вышедших из-под контроля роботах, киборгах, человеко-компьютерных монстрах и т.п. Рекламодатели соблазняют умными домами, говорящими утюгами и холодильниками. Продвинутые архитекторы предлагают правительствам строить умные города... В то же время информатизация систем управления остается наиболее коррупциогенной сферой, поглощающей растущую часть бюджетов органов управления без сколько-нибудь заметной отдачи. Вспомним, как «развели» на большие деньги правительства многих стран псевдопроблемой 2000-го года. Так же и граждан разводят на ненужные им компьютерные системы в домах, автомобилях, персональных компьютерах и телефонах. А корпорации и ведомства используются как дойные коровы хитроумными айтишниками, навязывающими ненужные обновления информационных технологий и вычислительной техники.

Государственной безопасности цифровая революция угрожает по следующим направлениям: 1. Кибертерроризм и кибершпионаж, ведущиеся против России США, их союзниками, а также другими странами и

иностранными террористическими и преступными организациями, а также отдельными лицами и группами лиц; 2. Те же угрозы со стороны внутренних преступных сообществ, террористических организаций, радикальных религиозных, нацистских и прочих экстремистских группировок и антигосударственных сил; 3. Уход от налогообложения, незаконный вывоз капитала, отмывание преступно полученных доходов с использованием криптовалют; 4. Осуществление незаконной предпринимательской деятельности посредством использования сети Интернет, включая электронную торговлю и финансовые услуги.

Наиболее серьезна и актуальна первая из перечисленных угроз. США активно используют кибернетические средства ведущейся ими против России гибридной войны как основное в настоящее время наступательное оружие. Пока оно применяется для шпионажа и сбора информации, а также для дезинформации российского руководства и граждан посредством искусной работы в социальных и специальных сетях. Однако потенциально его разрушительное воздействие может иметь катастрофические последствия. Например, устанавливаемое на военных и стратегических объектах оборудование и программное обеспечение стран НАТО в нужный противнику момент может дать сбой, вывести их из строя или спровоцировать техногенную катастрофу. В первую очередь, это касается систем управления, связи, транспорта, электростанций и электросетей, а также сложной военной техники.

США являются единственной страной, выступающей против заключения международного договора по кибербезопасности. Они системно ведут электронный шпионаж по всему миру, в том числе против своих союзников. Обладая передовыми информационными технологиями и самым большим в мире парком информационно-вычислительного оборудования, фактической глобальной монополией в операционных системах, социальных сетях, доминирующим положением на рынке телекоммуникационных услуг и сложных электронных компонентов, США используют свое технологическое преимущество в политических и экономических целях. Отказываясь от подписания международного договора по кибербезопасности, они косвенно подтверждают намерение использования кибероружия и в дальнейшем.

Исходящие от США киберугрозы создают серьезную проблему для безопасности России, КНР, Индии, Ирана и других стран против которых американские власти ведут гибридную войну. Вследствие деградации электронной промышленности России, нарастающего отставания в области нано- и информационно-коммуникационных технологий, заместить импортную технику собственным производством по сколько-нибудь широкому спектру невозможно. Речь об этом может идти только в отношении оборонной промышленности, спецслужбах, системе государственного управления. Последняя до сих пор работает почти исключительно на импортных вычислительных платформах и программном обеспечении. Многочисленные поручения руководства страны в этом отношении не выполняются. Даже уже разработанные российские операционные системы не внедряются. Ключевым

решением этой проблемы является заключение широкого международного соглашения по кибербезопасности, содержащее пункт о введении коллективных санкций стран-подписантов против государств, отказывающихся присоединиться к соглашению. Эти санкции могли бы включать: - определение страны киберагрессором в случае выявления фактов ведения спецслужбами этой страны систематической деятельности по взлому или выведению из строя баз данных, интернет-сайтов, серверов, дата-центров, сетей управления органов государственной власти, объектов оборонного и стратегического значения, государственных корпораций, банков, объектов транспорта связи, энергетики, других систем жизнеобеспечения; - перечень санкций, которые должны последовать в отношении страны, признанной в установленном порядке киберагрессором, могли бы включать введение эмбарго на импорт вычислительной техники, программного обеспечения, оборудования для нужд государства и государственных корпораций, отключение социальных сетей, прекращение телерадиовещания, прекращение банковских расчетов; - коллективные действия по минимизации ущерба от введения санкций против киберагрессора. Они могли бы включать разработку и реализацию общего плана по импортозамещению, совместное создание средств программного обеспечения, общих социальных сетей, систем межбанковских расчетов, информационных сетей.

Такой договор о коллективном противодействии угрозам кибербезопасности можно было бы предложить подписать, для начала, странам-членам ШОС. Это дало бы мощный импульс развитию их электронной промышленности, производству программных продуктов, систем управления сложными технологическими системами. Возможно, само заявление о разработке такого международного договора без США подействует на последних отрезвляюще, и нам удастся построить глобальную систему кибербезопасности. В противном случае, она будет создана на большей части Евразии, что вполне достаточно для успешного решения данной проблемы. Создание такой евразийской системы кибербезопасности автоматически лишило бы США лидирующей роли в мировом информационном пространстве, производстве средств вычислительной техники и программного обеспечения. Вскоре после этого, лишившись своего главного наступательного оружия, они бы прекратили вести мировую гибридную войну, включая агрессию против России. Если будет решена задача обеспечения международной кибербезопасности на уровне государств, нейтрализации угроз со стороны отдельных преступных сообществ, радикальных организаций и лиц станет технической задачей. Для ее решения должны использоваться национальные системы государств-подписантов международного договора, их координация, совместный мониторинг и программы общих действий. Если же США откажутся от подписания международного договора по кибербезопасности, страны-подписанты должны будут создать международную коалицию по борьбе с киберугрозами, в том числе, исходящими с территорий и юрисдикций третьих стран.

Нейтрализация второй группы угроз предполагает создание системы идентификации всех лиц, пользующих Интернет, включая социальные сети, а также специальной сертификации и тестирования оборудования, закупаемого у российских производителей для государственных нужд и стратегических объектов. Первая задача потребует соответствующего законодательного и административного обеспечения. Необходимо будет принять закон об обязательной добровольной идентификации пользователей Интернет, начиная с социальных сетей. Для его исполнения каждому пожелавшему себя идентифицировать гражданину должна быть предложена электронно-цифровая подпись и ключи для работы. Сети, отказывающиеся работать исключительно с идентифицировавшими себя гражданами, должны будут быть отключены от российского сегмента «всемирной паутины». Вторая задача носит технический характер, хотя тоже предполагает внесения соответствующих дополнений в законодательство о государственных закупках.

После решения задачи идентификации всех работающих в сетях лиц нейтрализация третьей и четвертой групп угроз не будет представлять принципиальной сложности. Для этого у налоговой службы, финмониторинга, Банка России имеется достаточно технических возможностей и компетенций. В случае легализации использования криптовалют, в российской денежной системе необходимо будет ввести процедуры регистрации их эмиссии, а также декларирования получаемых в них доходов и операций. Разумеется, проследить за достоверностью этих сведений будет непросто. Но это не более сложная задача, чем отслеживание сделок в иностранной валюте, оплачиваемых между российскими резидентами через офшоры.

Переходя к вопросам обеспечения общественной и личной безопасности граждан, также следует подчеркнуть фундаментальное значение решения задачи идентификации граждан в сети Интернет и социальных сетях. Без этого, как показывает опыт правоохранительной деятельности, совершаемые с использованием сети интернет преступления практически не раскрываются. Дела обстоят в этой области настолько скверно, что типичный случай мошенничества путем отказа от поставки оплаченного клиентом товара трудно даже зарегистрировать и возбудить уголовное дело по факту совершения преступления, не говоря уже о его расследовании. То же касается и более тяжких преступлений, совершаемых посредством социальных сетей, через которые происходит множество преступлений, включая сбыт наркотических и психотропных средств, вовлечение в экстремистские и преступные группировки, шантаж и доведение до самоубийства, вербовки иностранных спецслужб и пр. Кроме решения задачи идентификации пользователей Интернет и социальных сетей должны быть приняты дополнительные меры по обеспечению достоверности и легитимности распространяемой в них информации. В настоящее время владельцы и операторы социальных сетей, как и рекламодатели, не несут никакой ответственности за достоверность передаваемой информации. Между тем, в условиях всеобщей цифровизации, достоверность информации приобретает

критическое значение. Целесообразно ввести ответственность социальных сетей за достоверную идентификацию их участников, а также за фильтрацию информации с целью выявления и пресечения противоправных действий со стороны злоумышленников. На первом этапе можно начать с добровольной сертификации социальных сетей на предмет выполнения этого требования, чтобы граждане знали, какие сети защищены от мошенников и прочих преступников, скрывающихся под вымышленными именами.

Новой проблемой становится установление ответственности за правонарушения, совершаемые роботами в отношении людей. Уже активно ведется обсуждение вопроса об установлении виновных в случае дорожно-транспортных происшествий с участием беспилотного автомобиля. Аналогичные проблемы возникают в случаях нарушения условий поставок товаров в системах «умный дом» или хищения денег роботами. При столкновении беспилотников и в интернете вещей могут возникать похожие проблемы, но уже в отношениях между роботами. Частично проблема может решаться при помощи «умных контрактов», в которых прописывается ответственность за нарушение условий контракта, процедуры ее установления, сроки штрафных санкций и их автоматическое исполнение путем безакцептного списания денег со счета. По-видимому, нет другого пути, как введение уголовной ответственности юридических лиц за совершение преступлений принадлежащими им роботами и компьютерами. Во многих странах накоплен опыт уголовного преследования юридических лиц, который неплохо себя зарекомендовал в установлении ответственных за несчастные случаи и другие непредумышленные преступления, совершаемые без явного участия людей. Непонятно, например, кого из людей признать виновным в случае ДТП с участием беспилотного автомобиля: программиста, наладчика, оператора? Не говоря уже об отсутствии у них не только умысла, но и самой возможности предвидеть и полномочий предотвратить все аварийные ситуации на дорогах. Эти функции могут также передаваться собственником беспилотника на аутсорсинг иным юридическим лицам.

Серьезной угрозой общественной безопасности считается рост безработицы в связи с роботизацией рабочих мест, автоматизацией управленческих процессов, растущим применением 3D принтеров. Хотя эта проблема не нова и со времен первой промышленной революции ничего более болезненного для общества, чем движение луддитов, уничтожавших машины в Англии более двух столетий назад не было, сегодня она вызывает особое беспокойство. В первое время массовой роботизации можно ожидать ощутимый рост безработицы среди рабочих и служащих определенных профессий и специальностей. Но, как показывает почти трехсотлетний опыт современного промышленного развития, эта угроза частично нейтрализуется другими факторами. Во-первых, наряду с застойной безработицей в одних отраслях, всегда есть нехватка рабочей силы в других. Дисбаланс на рынке труда резко обостряется в период смены технологических укладов. В это время экономика погружается в депрессию в связи с прекращением расширения

экономики в сложившихся направлениях, сокращением производства и инвестиций в отраслях, обеспечивавших в течение двух поколений трудоспособного населения основной рост занятости. Это вызывает шок и резкое падение доходов у многих ранее процветавших групп трудоспособного населения, значительная часть которых уже никогда не смогут восстановить свое положение. В то же время рост нового технологического уклада обеспечивает спрос на рабочую силу других специальностей и те высвобождаемые из устаревшего технологического уклада работники, которые желают переквалифицироваться, устраиваются по новой специальности. Государство может существенно смягчить рассасывание диспропорций на рынке труда путем субсидирования программ переквалификации работников, своевременной перестройки системы образования под спрос на новые профессии. Во-вторых, роботизация, как и цифровая революция в целом уже давно идет, уничтожив сотни миллионов мест в различных отраслях промышленности. С 80-х годов прошлого века с ростом нового на тот момент информационно-коммуникационного технологического уклада автоматизация производства охватила множество отраслей обрабатывающей промышленности. Гибкие производственные линии сделали ненужными труд миллионов сборщиков, расфасовщиков, станочников. Жесткая автоматизация конвейерных производств высвободила еще миллионы людей, занятых монотонным трудом по выполнению простых рутинно повторяющихся операций. Прогресс в вычислительной технике ликвидировал миллионы рабочих мест машинисток, перфораторщиц, нормировщиков, проектировщиков, бухгалтеров и по другим специальностям, связанным с рутинными расчетами по установленным алгоритмам. Десятки миллионов замещаемых автоматикой людей оказались в трудном положении, но социального бедствия, подобного Великой депрессии, когда происходила предыдущая смена технологических укладов, не произошло. Молодежь с энтузиазмом освоила новые профессии программистов, операторов, наладчиков. Пожилые люди досрочно ушли на пенсию. Многие нашли себя в сфере услуг, быстрое расширение которой стало наиболее заметной стороной роста нового технологического уклада, породив разговоры о переходе к постиндустриальному этапу экономического развития. На самом деле промышленность по-прежнему является основой современной экономики, только на рынке труда ее доля резко снизилась до в среднем 25% в передовых странах. В-третьих, для российского рынка труда последствия экономической политики еще долго будут намного более значимыми, чем цифровой революции. Вследствие резкой деградации экономики в связи с ее реформированием по рецептам МВФ были уничтожены целые отрасли промышленности с миллионами высокотехнологических рабочих мест. При этом наперекор общемировым тенденциям наиболее резкому сокращению подверглись производства современного технологического уклада, обеспечивающие расширение занятости во всем мире. Россия была и, отчасти, остается единственной страной в мире, где в 90-е годы сокращалось число

ученых, инженеров, программистов, операторов, наладчиков и других высококвалифицированных работников. Большинство из них вынуждены были перейти на низкоквалифицированную работу торговцев, перевозчиков, охранников. При переходе к политике опережающего развития экономики на основе нового технологического уклада российская экономика столкнется с острой нехваткой специалистов инженерного профиля. Уже сейчас оживление экономики сдерживается нехваткой высококвалифицированных рабочих и инженеров. В-четвертых, в обозримом будущем спрос на специалистов, необходимых для создания инфраструктуры цифровой экономики будет намного больше, чем связанное с ее расширением уничтожение рутинных рабочих мест. Это, правда, только в том случае, если цифровая экономика будет развиваться на отечественной интеллектуально-технологической базе. Если проводимая государством политика в сфере информационных технологий не изменится, и в ее основе будет лежать импорт техники и программного обеспечения, то эффект может оказаться и сильно отрицательным. Высвобождаемые, в основном уже из сферы услуг, главным образом финансового сектора и торговли, «белые воротнички» могут не найти себе новой специальности как из-за отсутствия должной квалификации, так и вследствие заполненности растущих сегментов российского рынка импортной техникой и иностранными специалистами.

Таким образом, угрозы резкого роста безработицы вследствие цифровой революции сильно преувеличены. Они легко могут быть нейтрализованы продуманной государственной экономической политикой. До сих пор именно она, а не цифровая революция была главной причиной ликвидации миллионов рабочих мест и деградации человеческого капитала. Проблемой является наличие значительного числа малоквалифицированных и узкоспециализированных офисных работников, для трудоустройства которых потребуются значительные усилия по переквалификации. Но это тоже в решающей степени зависит от государственной политики. Действительно политической проблемой может стать использование цифровых технологий в сфере государственного контроля. К примеру, применение технологии блокчейн сделает невозможным фальсификацию регистрационных документов, подделку разрешительных документов, переделку «задним числом» проверочных актов. Эта технология также делает ненужной значительную часть дорогостоящих нотариальных услуг по заверению сделок. Применение «умных контрактов» затруднит чиновный произвол в сфере государственных закупок. Использование электронной цифровой подписи и методов точной идентификации бумажных и электронных носителей исключит подделку документов. Вся система государственного управления станет более прозрачной и открытой для общественного контроля. Сократится коррупционное поле и снизится потребность в чиновниках контролирующих органов. Может быть, поэтому информатизация систем государственного управления идет столь тяжело – гигантские деньги списываются на малоэффективные и дублирующие друг друга мероприятия.

Рассмотрим последнюю группу угроз, связанную с риском для человечества в целом. Именно она больше всего занимает воображение сценаристов фантастических фильмов и антиутопий. Современная наука вплотную подошла к разработке технологий изменения человеческой природы, и угроза опасных для человечества последствий цифровой революции действительно существует.

1. Угроза использования генно-инженерных технологий для создания опасных для человека микроорганизмов. Она давно существует и явно недооценивается органами национальной безопасности. Уже два десятилетия назад ученые признавали возможность синтеза вирусов избирательного действия против людей групп людей с определенными биологическими признаками. Комбинируя ДНК живущих в симбиозе с человеком вирусов с патогенными можно синтезировать вирусы, вызывающие болезни у людей определенного пола, возрастной группы и даже расы. Доставляя эти вирусы посредством экспорта продуктов питания на территорию враждебной страны, можно вызвать в ней эпидемии и обойти, таким образом, обоюдоострый характер биологического оружия. По-видимому, такие исследования в лабораториях США ведутся вопреки запрету биологического оружия. Во всяком случае, лидеры некоторых африканских стран искренне считают Вашингтон виновным в создании и распространении лихорадки Эбола.

2. Клонирование людей, в том числе с определенными свойствами. Об этой угрозе ученые заговорили более десятилетия назад, когда экспериментально была доказана возможность клонирования млекопитающих и открылись практические возможности клонирования высших приматов и человека. Сегодня клонирование собак стало поставленным на поток коммерческим предприятием и теоретически возможно появление фабрик по клонированию людей.

3. Вживление в людей различных кибернетических устройств. Это уже хорошо освоенная технология в медицине, широко использующей кардиостимуляторы, слуховые аппараты, протезы, датчики. Теоретически возможно появление киборгов – людей со встроенными в их организм приборами в целях надления их дополнительными вычислительными способностями, улучшения работы их органов чувств, идентификации личности, передачи им информации, манипулирования поведением и пр.

4. Включение человеческих органов и их моделей в робототехнические устройства. Это пока такая же фантастика, как голова профессора Доуэля в романе Беляева. Но разработки моделей нервной системы человека интенсивно ведутся и вполне возможно появление наделенных элементами человеческого образа андроидов, а также роботов с искусственным интеллектом.

5. Выход из-под контроля способных к самоорганизации автономных роботомашинных систем. Бунт роботов из художественного теоретически может превратиться в реальный кошмар недалекого будущего. Уже сегодня сбои автоматизированных систем электроснабжения повергают в хаос крупные

города. Если системы искусственного интеллекта смогут самоорганизовываться и принимать самостоятельные решения, последствия предсказать невозможно.

Все перечисленные выше угрозы существованию человечества хорошо известны и многократно обсуждались. Однако реальных предложений по их нейтрализации пока не выработано. Очевидно, что НТП остановить невозможно, несмотря на его опасные для человечества последствия. Но общество может его ограничить рамками права. Чтобы быть действенными, эти ограничения должны носить международный характер и охватывать все страны с существенным научно-техническим потенциалом.

Имеющийся в настоящее время опыт заключения международных договоров по ограничению распространения ракетных и ядерных технологий, запрету бактериологического и химического оружия, проведению испытаний атомного оружия обнадеживает. Хотя эти договора не обладают механизмами принуждения к выполнению обязательств, ведущие страны мира, как правило, их придерживаются. С переходом к новому мирохозяйственному укладу, основанному на взаимовыгодном и добровольном партнерстве государств и строгом соблюдении международного права, спектр соглашений такого рода будет увеличиваться. Он мог бы также включать международные договоры, необходимые для ограничения охарактеризованных выше опасных направлений развития цифровых технологий, предусматривающие: - запрет на проведение клонирования людей; - запрет на разработку болезнетворных вирусов и иных форм биологического оружия; - введение международных стандартов вживления приборов в тело человека; - мониторинг разработок систем искусственного интеллекта с целью диагностики и нейтрализации угроз для человечества; - всемирную сертификацию специалистов получающих образование в сфере информационных технологий; - разработку и принятие международных технических регламентов и процедур сертификации роботов-андроидов.

Человечество испытывает потребности в разработках и принятии международной конвенции по научной этике, запрещающей исследования в области изменения человеческой природы, биологического оружия, программирования нацеленных на уничтожение людей самоорганизующихся робототехнических систем и пр. Поражающая воображение впечатлительных людей цифровая революция – это длительный процесс, разворачивающийся уже несколько десятилетий. Цифровые технологии уже охватили практически всю информационную и финансовую, значительную часть производственной и социальной сфер. Они все глубже проникают в бытовую и деловую сферы. Расширяя возможности и повышая качество жизни людей, они пока не причинили особого ущерба обществу. Многочисленные примеры применения цифровых технологий в антигуманных и преступных целях относятся к действиям людей, а не к технологиям как таковым. В то же время их монопольное использование в чьих-либо частных или национальных интересах существенно усиливает возможности этих лиц и может представлять угрозу

национальной безопасности государств. Нейтрализация этих, исходящих от людей угроз должна происходить методами правового регулирования.

Другой вопрос касается возможности качественного скачка в эволюции человечества. Цифровая революция дополняет и существенно расширяет возможности генерирования, обработки, передачи, накопления и усвоения информации. Компьютер ничего не забывает, распространение информации ничего не стоит, запрограммировать можно любой сколько угодно сложный алгоритм рутинной человеческой деятельности и передать его на исполнение роботам. Цифровая революция окончательно освобождает человека от необходимости монотонного и тяжелого труда, не только физического, но и кабинетного. Она высвобождает время, которое ранее люди тратили для производства товаров и услуг и открывает перед человечеством возможность перехода к исключительно творческой деятельности. Об этом мечтали классики марксизма-ленинизма, рассуждая о связываемым ими с коммунизмом прыжке человечества из царства необходимости в царство свободы.

По иронии истории цифровая революция разворачивается после краха мировой системы социализма, которому она могла бы обеспечить качественный скачок в эффективности системы народнохозяйственного планирования и принести колоссальные конкурентные преимущества в соревновании с капиталистическими странами. В СССР с НТП связывали возможности роста народного благосостояния и увеличения доли свободного времени в жизненном цикле человека. В послевоенный период она последовательно увеличивалась одновременно с расширением рекреационной сферы. Хотя многие жители заливали свободное время алкоголем, идеология строительства коммунизма имела решение заполнения свободного времени самосовершенствованием личности, созидательной творческой работой, образованием, участием в общественной работе, включая управление государством. Неслучайно СССР стал самой читающей страной в мире с лучшей системой массового образования.

Для капиталистической системы, ориентирующей бизнес на максимизацию прибыли любой ценой, цифровая революция создает неразрешимые проблемы. С одной стороны, рост производительности труда обеспечивает увеличение прибавочной стоимости. С другой стороны, высвобождение занятых производственной деятельностью людей означает соответствующее снижение спроса, что ставит предел наращиванию производства и расширенному воспроизводству капитала. Растет социальное неравенство, общество раскалывается на всемогущих обладателей ключей к применению цифровых технологий и непричастных к производственной деятельности потребителей. Для заполнения их досуга работает индустрия развлечений, стараются шоумены, наркодиллеры, пиарщики. Переход к безлюдным производственным технологиям сопровождается перетоком капитала в финансовый сектор, информационная революция в котором породила бесконечные финансовые пузыри и пирамиды. Цифровая революция разрушает привычные стереотипы хозяйствования. Если в традиционных

сферах чем больше тратится ресурсов, тем дороже стоит продукт, то в цифровой экономике все наоборот. Чем больше накоплено данных, тем дешевле производство продукции. В ней не работает ни закон стоимости, ни закон предельной полезности. Накопление данных позволяет генерировать новые данные с уменьшающейся стоимостью дополнительно получаемой информации. Рыночная оценка интернет-компаний не имеет никакой материальной основы. По мере расширения сферы деятельности и охвата рынка предельная эффективность инвестиций растет, а не снижается как в сфере материального производства. Интернет-экономика и информационная революция в финансовом секторе поставила реальный сектор в положение донора. Даже в условиях проводимой в западных странах накачки экономики фиатными деньгами, большая часть их эмиссии втягивается финансовым сектором, в то время как производственные инвестиции стагнируют. Институциональная система США, Великобритании и других капиталистических стран следует за потребностью воротил цифровой экономики, не пытаясь смягчить связанные с ее расширением диспропорции и нейтрализовать перечисленные выше угрозы.

Советский социализм рухнул потому, что сложившаяся в нем институциональная система не была достаточно гибкой, чтобы обеспечить своевременное перераспределение ресурсов из устаревших производственно-технических систем в новые, более эффективные. Она восприняла цифровую революцию в сугубо технологическом плане для автоматизации рутинных производственных процессов, создав такие шедевры массового производства, как автоматические роторные линии. Но институты планирования работали «от достигнутого уровня», обслуживая бесконечное воспроизводство одних и тех же технологий. В результате народное хозяйство стало технологически многоукладным, в котором устаревшие производства поглощали все больше ресурсов, критически не хватавших для освоения новых технологий. Высокоиерархическая жесткая система управления отвергала новые возможности планирования, возникшие с цифровой революцией, продолжая работать по сложившейся еще в годы первых пятилеток процедуре перманентного наращивания объемов производства. Печально знаменитый вал, в конце концов, накрыл систему централизованного планирования – предельная эффективность капиталовложений в базовых отраслях промышленности устремилась к нулю.

Китайские коммунисты сумели сделать правильные выводы из краха жестко централизованной системы управления социалистической экономикой, переведя ее на рыночные механизмы самоорганизации. При этом централизованное управление сохранили в финансовой сфере, в инфраструктурных и базовых отраслях, обеспечивавших общие условия для роста предпринимательского сектора. Это придало экономике динамизм, а высвободившиеся из рутинных процедур планирования управленческие ресурсы были сосредоточены на стратегическом управлении и гармонизации разнообразных социально-экономических интересов обеспечивающих

воспроизводство экономики социальных групп. В отличие от советской, китайская система управления экономикой научилась ее технологически и институционально перестраивать, вовремя сворачивать устаревающие производства, отсекая от ресурсов неэффективные предприятия и помогая передовикам осваивать новейшие технологии. Созданный в КНР новый, интегральный мирохозяйственный уклад продемонстрировал намного большую эффективность по сравнению как с советским социализмом, так и с западным капитализмом. Об этом свидетельствуют и достигнутые в КНР результаты в применении цифровых технологий. Китай не только вышел на первое место в мире по производству вычислительной техники, но и создал свои социальные сети, огородив свое информационное пространство от подрывных действий извне. В Китае же была создана первая криптовалюта «биткойн», развернулось широкое применение блокчейн и других цифровых технологий в хозяйственном обороте. Несмотря на кажущийся избыток рабочей силы, Китай вышел на первое место в мире по количеству устанавливаемых и производимых роботов.

Внедряемая в настоящее время в КНР концепция рейтингования граждан лучше всякого партийного контроля будет стимулировать их созидательную творческую активность. Люди, положительно проявляющие себя на производстве, в деловых отношениях, в исполнении коммерческих и социальных обязательств, добросовестно ведущие дела и соблюдающие этические нормы будут автоматически высоко оцениваться и пользоваться поддержкой системы государственного регулирования и продвигаться по карьерной лестнице. Недобросовестные, безнравственные, необязательные и, тем более, коррумпированные и имеющие преступные наклонности лица, наоборот, будут отлучаться от всех форм государственной поддержки и продвижения. Аналогичная система создается и для юридических лиц.

По всей видимости, цифровая революция будет усиливать конкурентные преимущества социалистической рыночной экономики в КНР, а также Индии, Ю.Корее, Японии, странах Индокитая и других государствах, вставших на путь перехода к новому, интегральному, мирохозяйственному укладу. В США и в их союзниках по НАТО попытки использовать цифровые технологии для подкрепления своей военно-политической гегемонии будут вызывать лишь раздражение других стран и подогревать антиамериканские настроения. Несомненно, что лидерство США в информационных технологиях будет обеспечивать им достаточно высокую конкурентоспособность соответствующих отраслей экономики. Но неэффективная институциональная система, обслуживающая накопление капитала в частных интересах, в том числе, путем нарастающей денежной эмиссии, не позволит США удержать глобальное лидерство. Либо они вынуждены будут с этим смириться, либо их ждет горькое поражение в провоцируемой Вашингтоном мировой гибридной войне.

Нынешнее столетие в значительной степени прошло под знаком борьбы между двумя общественными системами - одной, естественным образом

выросшей из положительных черт социума, привычно называемого капиталистическим, и другой, столь же естественно появившейся как попытка отрицания недостатков, которыми этот социум был наделен в той же мере, в какой обладал и достоинствами. Во-первых, в западных обществах, которые ранее рассматривались и самими их представителями, и приверженцами противоположного лагеря как наследники и продолжатели капиталистического типа общественного устройства, возникли сомнения относительно правомерности объединения в рамках понятия "капитализм" качественно различных общественных систем, представленных европейскими нациями середины прошлого и второй половины нынешнего столетия. Этот период осмысления собственного исторического места пришелся на 1960-70-е годы.

В социалистических обществах укрепилось понимание бесперспективности избранного исторического пути. Сначала данное представление ограничивалось сомнениями по поводу последовательности воплощения первоначально принятого императива, затем появились критические замечания относительно основ системы, до поры до времени заслонявшиеся успехами нового строя, а в последние десятилетия стало нормой говорить о поражении социалистической системы в борьбе с западной. Распад восточного блока и отказ от формальных основ коммунистической идеологии в 1989-1991 годах воспринимаются как завершение одного из этапов трансформации обществ, революционно отказавшихся в свое время от прежнего типа развития в странах бывшего СССР.

Эти два обстоятельства представляются крайне тесно связанными и являют собой осмысление объективно происходивших во второй половине XX века событий, причем события эти подтверждали как верность коммунистического тезиса о преимуществах социализма в борьбе с капитализмом и прогрессивности первого, так и убежденность западных идеологов послевоенного периода в неизбежности победы системы ценностей, присущей капиталистическому миру, над системой ценностей, доминировавшей в странах коммунистического блока. Роднит их стремление к формированию социального государства, являющегося аналогом социалистических преобразований, но при отказе от классовой борьбы, провозглашавшейся в марксистской концепции, как и опора на знание в условиях информатизации, компьютеризации и гуманизации в развитии мира социальной материи, также при отказе от характерной для марксизма классовой борьбы субъектами концепции информационного общества как общества постэкономического.

Согласно марксистской трактовке, в начале нынешнего столетия капитализм вступил в империалистическую, стадию, результатом которой должно было стать разрушение этой системы и возникновение нового общественного устройства. Империализм был назван В.И. Лениным кануном краха капиталистического строя, однако социалистические революции произошли в весьма ограниченном количестве стран, и марксисты в середине XX века стали искать ответы на два вопроса: почему враждебная им система

оказалась столь живучей и почему социалистический лагерь все больше и больше уступал западным странам в основных показателях *экономического* развития. Ответ может быть получен при отказе от *от догмы о капиталистическом характере современных социумов в странах свободного мира*. Капитализм, вступая в высшую и заключительную стадию своего развития, подверг все общественные отношения, присущие данному типу социального устройства, крайнему перенапряжению, которое должно было неизбежно привести к его краху. Последнее произошло в ряде стран в ходе социалистических революций и было расценено марксистами как великая победа их учения. После Великой депрессии и Второй мировой войны западные общества претерпели изменения, в них стал обнаруживаться тренд выхода, перерастания наиболее образованных к середине 1960-х годов за пределы капиталистического строя. Этот факт был отмечен теоретиками информационного общества. *Однако адекватного противопоставления современных западных социумов капитализму в их работах не возникло, вследствие привычки к традиции противопоставления капитализма и социализма*. Адекватное понимание происходящего преобразования не зародилось и в лагере марксистов, оперировавших несовершенным определением капиталистического общества и основывавших свои построения на упрощенной теории формационной периодизации социального прогресса.

Итак, основные положения марксистов и современных западных идеологов относительно борьбы двух общественных систем остаются истинными: империализм начала XX века действительно явился последней фазой капитализма, а социализм некоторое время обнаруживал значительные возможности ускорения экономического развития по сравнению с капитализмом. В конечном счете преодолевшие капиталистическую стадию развития западные страны оставили позади социалистический лагерь, способный эффективно противостоять иной общественной системе если последняя по принципам своего функционирования незначительно отличается от традиционного капитализма, описанного еще К.Марксом.

Мы считаем возможным констатировать, что состояние, в котором находятся сегодня современные развитые общества Запада, не является ни капитализмом в собственном смысле этого понятия, ни социализмом в привычном для нас его понимании. Более того. Ни советские марксисты, со времен В.И. Ленина оперировавшие примитивным концептуальным аппаратом "теории общественно-экономических формаций", согласно которой капиталистическая "общественно-экономическая формация" сменяется коммунистической "общественно-экономической формацией", ни западные авторы, с оттенком техницизма противопоставившие новому социуму прежние индустриальные общества в духе осевого времени К. Ясперса, не смогли, на наш взгляд, непротиворечиво определить историческое место той общности,

которая сформировалась в развитых странах после второй мировой войны и с известными изменениями существует там по сей день. Имеется в виду более глобальный переход, происходящий сегодня на наших глазах, - *переход от "экономической" системы к более высокой, человеческой, преодолевающей юесчеловечный экономизм в духе второго осевого времени К. Ясперса. Этот процесс происходит во всем мире социальной материи, сегодня затрудненный развалом социализма в странах бывшего СССР и родовыми чертами капитализма в странах Запада. Но переход к третичной форме общественной формации, на которую указал К. Маркс как на "скачок из царства необходимости в царство свободы" продолжается. На Западе он осуществляется под флагом концепции информационного общества, этой ложки меда в бочке дегтя капитализма. В.Л. Иноземцев* говорит об историческом пределе развития экономической общественной формации и становлении постэкономической общественной формации.

В 1995 году В.Л. Иноземцев вновь обратился к изложению своей концепции постэкономического общества⁴². Он исследует систему классовых обществ как единое целое, объединяемое понятием экономической общественной формации. Большое внимание уделяется автором анализу становления концепции экономического прогресса, развитию исторических теорий, начиная с античного периода. Предлагается однозначно критическое переосмысление марксистской теории экономической общественной формации. Основное внимание уделено оценке современных хозяйственных систем западных обществ как постэкономических. Предложена попытка непротиворечивого синтеза марксовской теории экономической общественной формации с концепциями постиндустриального, информационного общества. Она предваряется рассмотрением новых возможностей, якобы позволяющих переосмыслить историческое место современных западных обществ и оценку исторического места социализма советского типа.

В.Л. Иноземцев настаивает на отказе от догмы о капиталистическом характере современных социумов в странах свободного мира, как и о том, что в этот исторический период кардинальным образом в них переродились внутренние основы общественного строя: «После Великой депрессии и Второй мировой войны западные общества претерпели изменения, которые, будучи относительно малозаметными поверхностному наблюдателю, к середине 60-х годов вывели эти социумы за пределы капиталистического строя. Этот факт был отмечен сначала осторожно, а затем более отчетливо теоретиками, принадлежащими к сторонникам концепции "постиндустриального" общества, однако адекватного противопоставления современных западных социумов капитализму в их работах не возникло вследствие применения иных классификационных подходов. Адекватное понимание меняющейся ситуации

⁴² Иноземцев В.Л. К теории постэкономической общественной формации: Научное издание. - М.: Таурис, Век, 1995.

не могло зародиться и в лагере марксистов, оперировавших несовершенным определением капиталистического общества и основывавших свои построения на крайне примитивизированной теории формационной периодизации социального прогресса»⁴³.

Отрицая тезис Ф. Энгельса о том, что "труд создал самого человека", позволив ему выделиться из животного мира, В.Л. Иноземцев утверждает, что в течение доиндустриальной исторической эпохи человечество руководствовалось в своей деятельности инстинктами, что они лишь незначительным образом оказались усовершенствованными зарождающимся сознанием. В чем состоят эти «усовершенствования», автор не уточняет, замечая, что подобный тип активности обычно называют инстинктивной предтрудовой деятельностью, а иногда даже и совершенно иррационально: "инстинктивным трудом", хотя признание этого утверждения низводит самого человека до положения животного. Но у человека этот «инстинкт» должен был быть осознан, приводя к обнаружению основных типов мироотношения, отношения человека к миру.

Этот контекст позволяет сопоставить доиндустриальному, индустриальному и постиндустриальному обществу, которые выделяют три большие исторические эпохи человечества представители концепции информационного общества, соответствующие им основные типы мироотношения: созерцательное, активистское и коэволюционное, о которых говорилось в данной работе.

К сожалению, такого сопоставления В.Л. Иноземцев не исследует, хотя К. Маркс уже в первом из тезисов о Л. Фейербахе отмечает, что позиция последнего выстроена все еще на признании первого, созерцательного типа мироотношения, вышедшего далеко за пределы первобытного общества: «Главный недостаток всего предшествующего материализма – включая и феербаховский – заключается в том, что предмет, действительность, чувственность берется только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *человеческая чувственная деятельность, практика*, не субъективно. Отсюда и произошло, что *деятельная сторона*, в противоположность материализму, развивалась идеализмом, но только абстрактно, так как идеализм, конечно, не знает, действительной, чувственной деятельности как таковой. Фейербах хочет иметь дело с чувственными объектами, действительно отличными от мысленных объектов, но самое человеческую деятельность он берет не как *предметную* деятельность. Поэтому в «Сущности христианства» он рассматривает, как истинно человеческую, только теоретическую деятельность, тогда как практика берется и фиксируется только в грязно-торгашеской форме ее проявления. Он не понимает поэтому значения «революционной», «практически-критической» деятельности». В следующем тезисе К. Маркс пишет, что «Вопрос о том, обладает ли человеческое мышление предметной истинностью, – вовсе не вопрос теории, а практический

⁴³ Иноземцев В.Л. К теории постэкономической общественной формации: Научное издание. - М.: Таурус, Век, 1995. С. 2.

вопрос. В практике должен доказать человек истинность, т.е. действительность и мощь, посюсторонность своего мышления. Спор о действительности или недействительности мышления, изолирующегося от практики, есть чисто схоластический вопрос». Так было обозначено различие философии активистской и философии созерцательной.

В 1990 году мной была издана книга «Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности. Анализ философских оснований»⁴⁴. В ней была раскрыта взаимосвязь созерцания и деятельности, показано важное положительное содержание понятия созерцания. Понятие созерцания выражает сущность процесса познания окружающего человеком мира, которое было «схвачено» и передано материализмом; этот процесс рассматривался как форма человеческой деятельности. Взаимосвязь созерцания и преобразования характерна и для человеческой практики, деятельности по преобразованию человеком окружающего мира, в форме которой продолжается его развитие. Особое внимание было уделено исследованию понятий «созерцания и технологии», в которой технэ объединялось с логосом.

⁴⁴ Прохоров М.М. Диалектика созерцания и преобразования в человеческой деятельности. Анализ философских оснований. Изд-во Красноярского госуниверситета. Красноярск, 1990. 200 с.

ГЛОБАЛИЗАЦИЯ И «КОНЕЦ ИСТОРИИ»

На излете перестройки в 1991 в нашей стране году была опубликована книга Д. Лукача «К онтологии общественного бытия», результат многолетних разработок общефилософских онтологических оснований, на которых выстраивалась концепция общественной жизни известного венгерского мыслителя. Высочайшим завоеванием человечества им признается мысль о том, что все бытие обнаруживает себя как процесс, в качестве единого и определяющего начала или принципа процессуальность пронизывает самые *различные* сферы бытия⁴⁵. Такая установка направлена на выработку совокупности (системы) категорий, выражающих онтологическую процессуальность, или историчность бытия, которая передается категориями движение, развитие, деятельность, творчество, к которым в последнее время добавлена категория игры. Эти категории выражают собой историческое бытие не только человека, но и все предшествующие ему формы существования в природе, с учетом их *качественных* различий.

Изучение процессуальности примыкает к исследованию категории бытия, выступая вторым уровнем его определения по сравнению с субстанциальностью. Исследование процессуальности естественным образом приводит к выделению истории как деятельности людей, преследующих свои собственные цели; оно представляет собой третий уровень при изучении бытия, которое с необходимостью фиксируется на анализе человеческого бытия в его отношении к бытию в целом.

Аристотель при характеристике бытия выделял четыре уровня: 1) бытие в себе, 2) бытие как акт и потенцию, 3) бытие как акциденцию, наконец, 4) бытие как истину (небытие как ложь). Последнее есть тип бытия, принадлежащий собственно человеческому интеллекту, рассматривающему вещи как соответствующие реальности или, напротив, не соответствующие ей; его изучает логика⁴⁶. Здесь рассмотрение погружалось в слой бытия, представляющий собой сферу мышления, шире – познания. При преодолении созерцательного подхода логичнее выделять слой (тип) бытия, представляющий собой всю сферу человеческой деятельности, то есть историю, не ограничиваясь слоем логики и логического мышления.

О необходимости выделения онтологии бытия как человеческой истории в конце «перестройки» писал В.М. Межуев. По его словам, нужно выделить и исследовать особый тип бытия и соответствующей ему «онтологии», а именно «человеческой практики», позволяющей преодолеть «гносеологический» материализм. Речь идет о преодолении созерцательного подхода, например, у Аристотеля, который указывал на слой бытия, совпадающий со сферой

⁴⁵ Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены: Пер. с нем. М.: Прогресс, 1991. С. 135-136.

⁴⁶ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. 1, Античность. Санкт-Петербург: Петрополис, 1994. С. 141.

мышления, изучаемого логикой. Материальная действительность приравнивается в таком случае не к природе, а к человеческой практике, «отождествляется с практикой»⁴⁷. Но это означает, что философия, не переставая быть формой «теоретического мировоззрения», обретает статус практической формы знания, призванной участвовать в практическом отношении человека с миром.

Кстати, такой подход в настоящее время отличает исследования в области виртуалистики, предмет исследования которой лежит в сфере человеческой практики, что существенно затрудняет ее восприятие⁴⁸. Дело не в том, что философия учитывает наряду с известными теориями практический опыт, эмпирию. Речь идет о том, что философия вступает на новое поприще, поприще практической деятельности, принимая в ней активнейшее участие. Речь идет о роли практики как способе существования самой материальной действительности, о выходе ее «из потаенности» по отношению к материи. Как писал В.М. Межуев, «на смену философии, лишь созерцающей мир, приходит философия практики совершенно меняющая представление о мире и месте в нем человека»⁴⁹. Речь идет о том, что человек, как отмечал в учении о переходе от биосферы к ноосфере В.И. Вернадский, *выдвигается* в центр всего мироздания, благодаря чему происходит преодоление «созерцательного материализма». При этом материя поднимается на высоту человека и, возможно, человечности: отныне она признается существующей не вне человека, напротив, обретая статус человека, сама действительность выступает в форме человека, его деятельности и происходящих из нее предметных выражений, и воплощений. В таком контексте должна рассматриваться и вся человеческая техника – физическая и интеллектуальная, которая усиливает соответствующие «силы» человека-как-субъекта. Тем самым исключается сама возможность трансформации техники из онтологического статуса «средства», «орудий» человека в статус якобы самостоятельно действующего субъекта. Самодействующим был и остается человек-как-субъект.

Нынешнее столетие в значительной степени прошло под знаком борьбы между двумя общественными системами - одной, естественным образом выросшей из положительных черт социума, привычно называемого капиталистическим, и другой, столь же естественно появившейся как попытка отрицания недостатков, которыми этот социум был наделен в той же мере, в какой обладал и достоинствами.

Во-первых, в западных обществах, которые ранее рассматривались и самими их представителями, и приверженцами противоположного лагеря как наследники и продолжатели капиталистического типа общественного

⁴⁷ Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность // Философское сознание: драматизм обновления. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 286.

⁴⁸ Носов Н.А. Виртуальная философия // Носов Н.А. Виртуальная психология. М.: Аграф, 2000. С. 7-53; Пронин М.А. Виртуалистика в Институте человека РАН. М.: ИФРАН, 2015. 179 с.

⁴⁹ Межуев В.М. Историческая теория Маркса и современность // Философское сознание: драматизм обновления. М.: Изд-во политической литературы, 1991. С. 286.

устройства, возникли сомнения относительно правомерности объединения в рамках понятия "капитализм" качественно различных общественных систем, представленных европейскими нациями середины прошлого и второй половины нынешнего столетия. Этот период осмысления собственного исторического места пришелся на 1960-70-е годы.

В социалистических обществах укрепилось понимание бесперспективности избранного исторического пути. Сначала данное представление ограничивалось сомнениями по поводу последовательности воплощения первоначально принятого императива, затем появились критические замечания относительно основ системы, до поры до времени заслонявшиеся успехами нового строя, а в последние десятилетия стало нормой говорить о поражении социалистической системы в борьбе с западной. Распад восточного блока и отказ от формальных основ коммунистической идеологии в 1989-1991 годах воспринимаются как завершение одного из этапов трансформации обществ, революционно отказавшихся в свое время от прежнего типа развития в странах бывшего СССР

Эти два обстоятельства представляются крайне тесно связанными и являют собой осмысление объективно происходивших во второй половине XX века событий, причем события эти, как ни парадоксально звучит подобное утверждение, в полной мере подтверждали как верность коммунистического тезиса о преимуществах социализма в борьбе с капитализмом и прогрессивности первого, так и убежденность западных идеологов послевоенного периода в неизбежности победы системы ценностей, присущей капиталистическому миру, над системой ценностей, доминировавшей в странах коммунистического блока.

В качестве способа объяснения этого парадокса предлагается вариант синтеза марксистской теории с воззрениями западных авторов. Согласно марксистской трактовке, в начале нынешнего столетия капитализм вступил в империалистическую, стадию, результатом которой должно было стать разрушение этой системы и возникновение нового общественного устройства. Империализм был назван В.И. Лениным кануном краха капиталистического строя, однако социалистические революции произошли в весьма ограниченном количестве стран, и марксисты в середине XX века стали искать ответы на два вопроса: почему враждебная им система оказалась столь живучей и почему социалистический лагерь все больше и больше уступал западным странам в основных показателях *экономического* развития. Ответ на оба эти вопроса, не противоречащий марксистской доктрине, лежит на поверхности и может быть получен при отказе от *от догмы о капиталистическом характере современных социумов в странах свободного мира*. Капитализм, вступая в высшую и заключительную стадию своего развития, подверг все общественные отношения, присущие данному типу социального устройства, крайнему перенапряжению, которое должно было неизбежно привести к его краху. Последнее произошло в ряде стран в ходе социалистических революций и было расценено марксистами как великая победа их учения. В странах, где

изменения носили преимущественно эволюционный характер в этот исторический период *кардинальным образом переродились внутренние основы общественного строя, иногда даже в большей степени, чем там, где пронеслись вихри революций и гражданских войн.* После Великой депрессии и Второй мировой войны западные общества претерпели изменения, которые уже к середине 1960-х годов вывели эти социумы за пределы капиталистического строя. Этот факт был отмечен сначала осторожно, а затем более отчетливо теоретиками, принадлежащими к сторонникам концепции "постиндустриального" общества. *Однако адекватного противопоставления современных западных социумов капитализму в их работах не возникло, вследствие привычки к традиции противопоставления капитализма и социализма.* Адекватное понимание происходящего преобразования не зародилось и в лагере марксистов, оперировавших несовершенным определением капиталистического общества и основывавших свои построения на крайне упрощенной теории формационной периодизации социального прогресса.

Итак, основные положения марксистов и современных западных идеологов относительно борьбы двух общественных систем остаются истинными: *империализм начала XX века действительно явился последней фазой капитализма, а социализм некоторое время обнаруживал значительные возможности ускорения экономического развития по сравнению с капитализмом. В конечном счете преодолевшие капиталистическую стадию развития западные страны оставили позади социалистический лагерь, способный эффективно противостоять иной общественной системе если последняя по принципам своего функционирования мало отличается от традиционного капитализма, описанного еще К.Марксом.*

В условиях конвергенции современного мира социальной материи можно утверждать, что состояние, в котором находятся сегодня современные развитые общества Запада, не является ни капитализмом в собственном смысле этого понятия, ни социализмом в привычном для нас его понимании. Более того. Ни советские марксисты, со времен В.Ленина оперировавшие концептуальным аппаратом "теории общественно-экономических формаций", согласно которой капиталистическая "общественно-экономическая формация" сменяется коммунистической "общественно-экономической формацией", ни западные авторы, с оттенком техницизма противопоставившие новому социуму прежние индустриальные общества в духе осевого времени К. Ясперса, не смогли, на наш взгляд, непротиворечиво определить историческое место той общности, которая сформировалась в развитых странах после второй мировой войны и с известными изменениями существует там по сей день. Речь идет об историческом пределе развития экономической общественной формации и становлении постэкономической общественной формации. Этот более глобальный переход, происходящий сегодня на наших глазах, - переход от "экономической" системы к более высокой, человеческой, «постэкономической», преодолевающей бесчеловечный экономизм, преодолевающий в духе второго

осевого времени К. Ясперса. Этот процесс происходит во всем мире социальной матери. Однако сегодня он затруднен развалом социализма в странах бывшего СССР и сохранением родовых черт капитализма в странах Запада. Тем не менее переход к третичной форме общественной формации, на которую указал К. Маркс как на "скачок из царства необходимости в царство свободы" человечеством продолжается. На Западе он осуществляется под флагом концепции информационного общества, этой ложки меда в бочке дегтя капитализма.

В XV в. Джованни Пико делла Мирандола в своей «Речи о достоинстве человека» дал ответ на поставленный вопрос, который стал декларацией Гуманизма эпохи Возрождения. Свою «речь» он вложил в уста Бога, выдавая ее за обращение к только что созданному человеку: «Не даем мы тебе, о Адам, ни определенного места, ни собственного образа, ни особой обязанности, чтобы и место, и лицо, и обязанность ты имел по собственному желанию, согласно твоей воле и твоему решению. Образ прочих творений определен в пределах установленных нами законов. Ты же, не стесненный никакими пределами, определяешь свой образ по своему решению, во власть которого я тебя предоставляю. Я ставлю тебя в центр мира, чтобы оттуда тебе было удобно обозревать все, что есть в мире. Я не сделал тебя ни небесным, ни земным, ни смертным, ни бессмертным, чтобы ты сам, свободный и славный мастер, сформировал себя в образе, который ты предпочтешь. Ты можешь переродиться в низшие, неразумные существа, но можешь переродиться в по велению своей души и в высшие божественные». Слабостью этого ответа был субъективный характер образа человека, отчуждение человека от мира в отличие от животных, природа которых была обусловлена занимаемой ими экологической нишей. Человек, как указал Б. Спиноза, по своей природе вполне мог быть обусловлен *универсальной* природой мироздания и его развитием. Развитие мира привело к появлению общества, которое предопределило общественный характер человека. Общество в своей эволюции прошло три формации: первобытную, общественно-экономическую с господством экономики и третичную общественную формацию, освобождающуюся от засилья «экономизма» [2] и совершающего скачок из царства необходимости в царство свободы. Этому разделению человеческой истории на три большие исторические формации соответствуют три основные типа мироотношения: созерцательное, активистское и коэволюционное.

Концепция информационного общества формируется в 1960-70-е годы. Она исходит из возможности перехода от общественно-экономической формации капиталистического типа к общественной формации постэкономического типа. Все прежние формы организации общества, за исключением родовой общины, представлялись связанными воедино самим фактом доминирования экономических отношений над всеми другими сторонами жизни, что позволяло рассматривать их в качестве состояний общественно-экономической формации. Однако наряду с пониманием внутреннего единства этой длительной экономической эпохи как никогда ранее

осознавалась и ее разделенность на внешне отличные друг от друга общественно-экономические формации, отличные формами организации производства и моделями социального взаимодействия.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что развитие, следовавшее за эпохой Возрождения, когда Пико высказал декларацию Гуманизма, «вписало» человека и его образ в контекст антагонистических, общественно-экономических формаций. Вышеупомянутая концепция информационного общества дала утопический ответ на вопрос о путях выхода в постэкономическое общество. Например, указание на ее утопический характер японский философ Е. Масуда включает в само название своей работы «Компьютопии».

Принципиально иной ответ на тот же вопрос дала марксистская философия, показав реалистические пути выхода за пределы «экономического», за пределы общественно-экономических формаций в «постэкономическое», относя его к третичную общественную формацию, которую К. Маркс характеризовал как коммунистическое общество. В.Л. Иноземцев показал, что марксизм и концепция информационного общества сходны в своих поисках пути к постэкономической цивилизации. Объективно это было обусловлено тем, что холодная война и идеологическая конкуренция между советским и капиталистическим проектами потребовали от западных обществ выработки социальной концепции, которая могла бы стать адекватным ответом марксизму во всей полноте ее содержания – от историософии до конкретных социально-проектных идей. Усвоив утвердившееся в постсоветской России негативное отношение к марксизму, В.Л. Иноземцев, работы которого написаны в 1990-е годы, поддерживает концепцию информационного общества, отрицая классовый подход марксизма, которому он приписывает отступление от объективной истины.

Более реалистичен в отношении концепции информационного общества И.Д. Тузовский, который пишет: «Информационное общество – самая большая мечта и самое большое научное заблуждение социологии и философии последних десятилетий. Мы готовимся к его наступлению, как будто это апокалипсис или второе пришествие. Мы проектируем его институты как будто лепим горшок из глины. Мы никогда не будем готовы и никогда не завершим его строительство. Информационное общество – это практопия нашего времени, которой не суждено быть осуществленной... Что-то, что диалектически превращает информационное общество в его едва ли не полную противоположность... Я называю это кажущимися парадоксами информационного проекта»⁵⁰.

Общество не есть его только технология, даже основанная на искусственном интеллекте. Общество есть высшая форма движущейся материи или материального движения, «дом» человека, в котором подавляющее

⁵⁰ Тузовский, И. Д. Утопия-XXI: глобальный проект «Информационное общество» / И. Д. Тузовский; Челяб. гос. акад. культ. и искусств. Челябинск, 2014. С. 185.

большинство людей, трудящиеся, включая создателей IT, должны обрести статус полноценного субъекта социума. Мы вправе задать вопрос: как долго способно существовать общество, в котором место коммуникации систематически занимает манипуляция? Способно ли общество нормально развиваться в условиях манипуляции этими людьми на основе дезинформации, симуляции, отчуждения их от объективной истины? «Информационное общество» является историческим наследником капиталистической стадии общественно-экономической формации; вырождаясь, капитализм указывает на грядущий переход общества в третичную общественную формацию, не раскрывая путей в нее, как делает марксизм.

Научное издание

Прохоров Михаил Михайлович

Современная эпоха и концепция информационного общества

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