



ISSN 2076 – 0590

Научный журнал

Издается с 2014 г.

Выходит 1 раз в год

---

## НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ NEW IDEAS IN PHILOSOPHY

2021  
Выпуск 8 (29)

---

Учредитель: Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования «Пермский государственный национальный исследовательский университет» (ПГНИУ)

Founder: Perm State National Research University

### *Редакционная коллегия*

Главный редактор – Олег Александрович Барг (д.филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ). Елена Михайловна Березина (к. филос.н., зав. каф. культурологии и социально-гуманитарных технологий ПГНИУ), Наталья Ириковна Береснева (д.филос.н., декан философско-социологич. фак-та ПГНИУ), Александр Юрьевич Внутских (д.филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ), Сергей Владимирович Комаров (д.филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ), Вячеслав Владимирович Корякин (к.филос.н., доц. каф. философии ПГНИУ), Рудольф Львович Лившиц (д.филос.н., проф. каф. истории философии и социально-гуманитарных дисциплин Амурского гуманитарно-педагогического ун-та, Комсомольск-на-Амуре), Лева Асканазович Мусаелян (д.филос.н., зав. каф. философии ПГНИУ), Сергей Владимирович Поросенков (д. филос.н., проф. каф. философии ПГНИУ)

### *Editorial board*

Editor-in-Chief – Oleg A. Barg (Professor, Doctor of Philosophy). Elena M. Berezina (Associate professor, Candidate of philosophy), Natalya I. Beresneva (Professor, Doctor of Philosophy), Alexander Yu. Vnutskikh (Professor, Doctor of Philosophy), Sergey V. Komarov (Professor, Doctor of Philosophy), Vyacheslav V. Koryakin (Associate professor, Candidate of philosophy), Rudolf L. Livshits (Professor, Doctor of Philosophy), Lyudmila A. Myasnikova (Professor, Doctor of Philosophy), Leva A. Musayelyan (Professor, Doctor of Philosophy), Sergey V. Porosenkov (Professor, Doctor of Philosophy)

### *Редакционный совет*

Надежда Васильевна Бряник (д.филос.н., проф., Урал. федерал. ун-т им. Б.Н.Ельцина, Екатеринбург) Лев Абрамович Закс (д.филос.н., проф., Урал. федерал. ун-т им. Б.Н.Ельцина, Екатеринбург), Эдуард Арменакович Коркотян (PhD, ст.науч.сотр., отд. нейробиологии Института им. Вейцмана, Израиль), Сергей Владимирович Орлов (д.филос.н., проф. каф. истории и философии, С.-Пб. гос. ун-т аэрокосмического приборостроения, Санкт-Петербург), Александр Алексеевич Строканов (д-р наук, проф., руководитель департ. социальных наук, директор Института русского языка, истории и культуры, госуд. колледж в Линдоне, США)

### *Editorial council*

Nadezhda V. Brianik (Doctor of philosophy, Prof., Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia), Lev A. Zaks Brianik (Doctor of philosophy, Prof., Ural Federal University, Ekaterinburg, Russia), Eduard A. Korkotian (PhD, senior scientific Researcher, Department of Neurobiology, Weizmann Institute., Israel), Sergei V. Orlov (Doctor of philosophy, Prof., S.-Pb. state University of Aerospace Instrumentation, St. Petersburg, Russia), Aleksandr A. Stokanov (Prof., Head of the Department of Social Sciences, Director of the Institute of Russian Language, History and Culture, PhD, Lyndon State College, USA)

*Издание включено в национальную информационно-аналитическую систему  
«Российский индекс научного цитирования» (РИНЦ)*

© Пермский государственный национальный исследовательский университет, 2021

## С О Д Е Р Ж А Н И Е

### Общая философия

<i>Бакеева Е.В.</i> Философия как медиум смысла .....	4
<i>Лобовиков В.О.</i> Новые идеи в философской онтологии и двоичный код для ее представления в искусственных интеллектуальных системах. Дискретное математическое моделирование теории относительности пространства и времени системой уравнений двузначной алгебры формальной аксиологии .....	11
<i>Желнин А.И.</i> Дефицит рационального управления как дефект современной цивилизации: истоки и пути преодоления .....	21
<i>Барз О.А., Буйневич В.С.</i> Аналитическая философия сознания и диалектический материализм.....	34
<i>Комаров С.В.</i> Топологическая метафизика сознания М.К. Мамардашвили .....	50
<i>Маслянка Ю.В., Сухина А.В.</i> Методологический плюрализм и тенденции развития современной аксиологии .....	64
<i>Лумпова М.А., Мусеев Н.А.</i> Временной аспект в модели современного наблюдателя .....	72

### Философия и наука

<i>Внутских А.Ю., Панов В.Ф.</i> О перспективах квантового реализма и квантового антиреализма в свете практического использования феноменов квантовой нелокальности .....	82
---	----

### Социальная философия

<i>Лоскутов Ю.В.</i> «Плоская онтология» в социальном контексте .....	89
<i>Мельников В.О.</i> Происходит ли сегодня размывание предмета социальной философии? .....	99
<i>Бусов С.В., Зобова М.Р., Родюков А.Ф.</i> Историзм и антиисторизм в подходах к исследованию общества: философско-синергетический анализ .....	109
<i>Лившиц Р.Л.</i> Так где же пролегает столбовая дорога цивилизации? .....	125
<i>Орлов С.В.</i> Количественный и качественный анализ философских аспектов проблемы формирования информационного общества .....	139
<i>Шрейбер В.К.</i> Труд и «Капитал». Прологомены к метафизике предпринимательства .....	150
<i>Савенков Д.В., Корякин В.В.</i> Всеобщий труд и посттоварная стоимость: философский анализ .....	166
<i>Керженева Л.П., Корякин В.В.</i> Повседневность как философская проблема .....	175
<i>Каюткин Д.Ю.</i> Проблема пост-правды: истоки, значение и решение .....	186
<i>Гилев Я.Ю.</i> Кризис и перспективы идеологии в XXI веке.....	196

### Критика и библиография

<i>Корякин В.В.</i> Очередной опыт дегуманизации марксизма. Критический ответ на статью Л.Е. Гринина «Исторически материализм на западе: история и будущее» .....	202
<i>Прозументик К.В.</i> Личность, творчество, признание в посткапиталистической перспективе: по мотивам книги Д.А. Давыдова.....	214
<i>Рудаков С.И.</i> Рассуждения о «Рассуждениях...» .....	225

## C O N T E N T S

### General philosophy

<i>Bakeeva E.V.</i> Philosophy as a medium of meaning.....	4
<i>Lobovikov V.O.</i> New ideas in philosophical ontology and a binary code for representing it in artificial intelligence systems. Discrete mathematical modeling the theory of relativity of physical space and time by a system of equations of two-valued algebra of formal axiology .....	11
<i>Zhelnin A.I.</i> Deficit of rational management as defect of moder civilization: roots and ways of overcoming .....	21
<i>Barg O.A., Buinevich V.S.</i> Analytical philosophy of consciousness and dialectical materialism .....	34
<i>Komarov S.V.</i> Topological metaphysics of consciousness by M.K. Mamardashvili .....	50
<i>Maslyanka J.V., Suhinina A.V.</i> Methodological pluralism and development trends of modern axiology .....	64
<i>Lumpova M.A., Museev N.A.</i> The temporality aspect in the modern observer model .....	72

### Philosophy and science

<i>Vnutsikh A.Y., Panov V.F.</i> On the prospects of quantum realism and quantum anti-realism in connection with the practical use of quantum nonlocality phenomena.....	82
--	----

### Social philosophy

<i>Loskutov Y.V.</i> "Flat ontology" in the social context .....	89
<i>Melnikov V.O.</i> Are the boundaries of subject of social philosophy blurring today? .....	99
<i>Busov S.V., Zobova M.R., Rodukov A.F.</i> Historism and antihistorism in approaches to studying society: philosophical-synergetic analysis.....	109
<i>Livshits R.L.</i> Where the mainstream of civilization runs through? .....	125
<i>Orlov S.V.</i> Quantitative and qualitative analysis of some philosophical aspects of information society problems .....	139
<i>Shreiber V.C.</i> Labor and "Capital". Prolegomena to the metaphysics of entrepreneurship .....	150
<i>Savenkov D.V., Koryakin V.V.</i> Universal labor and post-commodity value: a philosophical analysis .....	166
<i>Kerzhenseva L.P., Koryakin V.V.</i> Everyday life as a philosophical problem .....	175
<i>Kayutkin D.Y.</i> The post-truth problem: the origins, meaning and the solution .....	186
<i>Gilev I.Y.</i> Crisis and perspectives of ideology in the XXI century.....	196

### Criticism and bibliography

<i>Koryakin V.V.</i> Another experience in degumanization of marxism. Critical response to the article of L. Grinin "Historical materialism in the west: history and future" .....	202
<i>Prozumentik K.V.</i> Personality, creativity, recognition in post-capitalism perspective: on the motives of the D.A. Davydov book .....	214
<i>Rudakov S.I.</i> Reasoning about «Reasoning...» .....	225

## **ФИЛОСОФИЯ КАК МЕДИУМ СМЫСЛА**

***Е.В. Бакеева***

доктор философских наук, профессор кафедры онтологии и теории познания  
Уральский федеральный университет им. первого Президента России Б.Н. Ельцина  
620002, г. Екатеринбург, ул. Мира, 19.  
E-mail: elenabk2008@yandex.ru

В современной культуре проблема смысла связана прежде всего с феноменом десакрализации мира. Одним из проявлений данного феномена в современной философии выступает «борьба с метафизикой». В рамках данной тенденции смысл оказывается объектом разоблачения наряду с другими «метафизическими сущностями». Вместе с тем философия события, получившая развитие в русле тенденции «преодоления метафизики», содержит в себе плодотворные возможности позитивного решения проблемы смысла в современных условиях. Одним из важнейших моментов такого решения выступает переосмысление роли самой философии в культуре. В контексте онтологии события философия выступает прежде всего способом «высвобождения» смысла в акте трансцендирования мира. Понятая таким образом философия может быть определена как медиум смысла.

Ключевые слова: философия, смысл, метафизика, событие, трансцендирование.

Одна из важнейших экзистенциальных проблем современного человека – *проблема смысла*. Речь идет даже не о пресловутой проблеме смысла жизни, традиционно относимых к категории «вечных» или «проклятых» вопросов. Корни вышеозначенной проблемы смысла очень точно обозначены одним из афоризмов «Логико-философского трактата» Людвига Витгенштейна: «Смысл мира должен находиться вне мира» [1, с.70]. Иными словами, смысл не содержится в вещах, явлениях и событиях – он есть нечто дополнительное ко всему перечисленному, если понимать отношения дополнительности в духе «принципа дополнительности» Нильса Бора. Это разочаровывающее открытие, в различных вариациях осмысляемое и проговариваемое в философии и – шире – культуре нескольких последних столетий, можно считать одним из важнейших следствий той десакрализации мира, которая нередко связывается с эмансипирующей силой христианской

идеи. Все более глубокое усвоение идеи неотмирности Христа-Логоса сопровождается неуклонным «расколдовыванием» мира, и даже «антихристианскую» миссию Ф.Ницше, связанную с «крушением кумиров», можно рассматривать как часть этого процесса. Цель данной работы – наметить основные контуры одного из возможных способов решения проблемы смысла.

В современной философии феномен десакрализации мира приобрел облик так называемой «борьбы с метафизикой», инициированной все тем же Ницше. Основной пафос этой борьбы оказался направленным против «метафизических сущностей» как своего рода «аккумуляторов смысла»; разоблачая такие философемы, как Абсолют, Истина, Благо, Субстанция, Субъект, Причина и тому подобное, «борцы с метафизикой» самого разного толка, от позитивистов до постструктуралистов, пытаются прежде всего продемонстрировать смысловую пустоту этих концептов. Трактовка последних либо как результата языковых ошибок и недоразумений (позитивизм), либо как проявления неизбежного человеческого желания обрести основание и центр своего существования (постструктурализм), заранее отказывает данным понятиям как в реальности, так и в осмысленности.

Десакрализация мира выступает своего рода «изнанкой» данного процесса. В данном отношении отказ от почитания священных предметов, мест или дат может оцениваться прямо противоположным образом: наряду с утверждением духовного упадка и культурной деградации данный феномен может быть осмыслен как проявление *совершеннолетия* человека – в том значении, которое придается этому понятию И. Кантом [2], Ф.М. Достоевским («Легенда о великом инквизиторе») или Д. Бонхеффером [3].

Однако вне зависимости от оценки данной тенденции сложно отрицать остроту самой проблемы «обесмысленности» реальности, самым различным образом проявляющейся в современной культуре – от пресловутой «дегуманизации» искусства, описанной еще Х. Ортегой-и-Гассетом, до неуклонно нарастающего во всем мире числа депрессивных психологических состояний и самоубийств. В данном контексте особое значение приобретает, так сказать, осмысление самого смысла – прежде всего в его онтологическом измерении. Даже в том случае, если мы откажемся от «метафизически окрашенных» формулировок вопроса о смысле (какова *сущность* или *природа* смысла?), сам этот вопрос неизбежно актуализируется всякий раз, когда констатируется вышеупомянутая «обесмысленность».

Между тем современная философия, наряду с «нигилистическими» тенденциями развенчивания всевозможных кумиров, несет в себе и серьезный потенциал позитивного переосмысления традиционных проблем. В

современной онтологии (в самых различных ее вариациях) таким потенциалом обладает прежде всего концепт «событие». Вне зависимости от конкретной трактовки данного концепта (будь то мысль т.н. «позднего» Хайдеггера, онтология события Ж. Делеза или концепция со-бытия и со-вместности Ж.-Л. Нанси), он позволяет осмыслить классические «метафизические сущности», включая смысл, в *динамическом ключе*, избегая отказа от этих «сущностей».

Признание событийного характера смысла прежде всего предполагает отказ как от объективации, так и от субъективации последнего. Смысл в данном контексте не может рассматриваться в качестве принадлежности самих вещей, но и не выступает как сугубо лингвистический или психический феномен. Речь идет о своего рода «энергетической основе» мира, не подлежащей объективации, в силу чего оказывается невозможной какая бы то ни было «метафизика смысла». Между тем именно отсутствие или присутствие этой «основы» (учитывая ее событийный характер) имеет решающее значение для человеческого существования во всех его аспектах. Будучи «невидимым», смысл имеет вполне видимые проявления, такие, как понятное и «работающее» знание или эффективное действие.

В свете событийной установки вышеупомянутое высказывание Л. Витгенштейна обретает новый смысловой оттенок, возникающий в силу проблематизации самого выражения «вне мира». Здесь становится очевидным, что «вне» указывает отнюдь не на некое место, вмещающее смысл, но на ту операцию, которую необходимо проделать для того, чтобы случилось событие смысла. Иными словами, «вне» указывает на *действие трансцендирования мира*.

Будучи «неотмирным», смысл неуловим сетями языка, предназначенного, как об этом говорится в «Трактате» Витгенштейна, именно для описания положения вещей в мире. Как раз в силу этого смысл не может быть отыскан и «схвачен» ни в предметах, ни в языке. Эта принципиальная инаковость смысла замечательно точно выражена в работе Р.А. Лошакова «Смысл как событийность языка»: «Смысл смысла – это его нахождение “вне”. Поэтому смысл не может быть отличён от значения, ибо в этом случае он застывает в субъектную идентичность, и, как свидетельствуют все попытки чисто семантического его определения, в конце концов, сливается со значением. Провести различие между смыслом и значением оказывается невозможно именно потому, что смысл есть само различие, само это “между”. Смысл – это не то, что отлично от значения, а то, что различает значения, он является как бы неким прочерком между значениями. Различие смысла и значения принадлежит, поэтому, иному различию, нежели те

онтико-семантические различия, которыми мы оперируем в повседневном и научном мышлении» [4, с. 913].

Таким образом, смысл как событие, *различающее значения*, и есть то, что инициирует, зачинает мир во всех его вариациях, со всеми его положениями вещей, явлений и процессов. Иными словами, смысл как «прочерк между значениями» есть само действие выхода на/за предел мира, непостижимым образом обновляющее *значения* как то, что характеризует какое бы то ни было «внутримирное сущее». Парадоксальная «природа» смысла проявляется в этом странном сочетании его «невмещаемости» в мир и необходимости миру.

Признание данного парадокса ведет и к реактуализации вопроса о «природе» философии – как занятия, делающего смысл своим непосредственным «объектом». В контексте данного вопроса представляется уместным обращение к той вариации «философии события», которая представлена в творчестве М.К. Мамардашвили. Идея философии как «сознания вслух», проговариваемая в многочисленных лекциях, статьях, выступлениях грузинского мыслителя, может рассматриваться как своеобразное преломление и развитие мысли Л. Витгенштейна о философии как деятельности [1, с. 24].

Философский акт, согласно Мамардашвили, и есть прежде всего акт трансцендирования, разрывающий все «внутримирные» упорядоченности и связи. Этот, по выражению мыслителя, «пустой шаг» никоим образом не вписывается в мировой порядок, но именно поэтому – выступает условием последнего, точнее говоря, выступает условием *осмысленности* этого порядка: «<...> в цепочке наших мыслей и поступков философия есть пауза, являющаяся условием всех этих актов, но не являющаяся никаким из них в отдельности. Их внутреннее сцепление живет и существует в том, что я назвал паузой. Древние называли это “недеянием”. В этой же паузе, а не в элементах прямой непосредственной коммуникации и выражений осуществляется и соприкосновение с родственными мыслями и состояниями других, из взаимоотношения и согласования, а главное – их жизнь, независимая от индивидуальных человеческих субъективностей и являющаяся великим чудом. Удивление этому чуду (в себе и в других) – начало философии (и... любви)» [5, с. 58].

Понимаемая таким образом, философия не исчерпывается производством «продукта» в виде того или иного знания, как это происходит с наукой (во всяком случае, с наукой в том виде, в каком она выступает с позитивистской точки зрения). Философия как «пауза» в ряду других (всегда имеющих конкретные цели и задачи) действий может быть

квалифицирована как своего рода *медиум смысла*. Речь здесь не идет ни о «производстве смысла», как в онтологии события Ж. Делеза, ни о простом его обнаружении как аспекте универсального познавательного процесса. Последнее оказывается попросту невозможным в силу того, что сам акт трансцендирования выступает «перерывом постепенности», разрушающим универсальность как таковую. Что же касается философы «производство смысла», то в концепции Ж. Делеза она так или иначе указывает на сугубо имманентную «природу» смысла. Последний неизбежно оказывается вторичным по отношению к нонсенсу: «Нонсенс – это то, что не имеет смысла, но также и то, что противоположно отсутствию последнего, что само по себе дарует смысл. Вот что следует понимать под *нонсенсом*» [6, с. 99]. Напротив, в онтологии события Мамардашвили смысл одновременно и трансцендентен, и имманентен. Смысл действительно не «содержится» ни в вещах мира, ни за пределами последнего, но в акте трансцендирования смысл открывается именно в своей вечности и самоидентичности: «Не изменять <...>, но проявлять. По мере и конкретно. И верить, что всему приходит конец и все не так, как мы *представляем*. *Есть* другой мир, реально, а не в виде идеала или ценности. И сила его скажется. “Нельзя ходить по воде?” – но ведь лишь поскольку мы заранее знаем, что будет (а это – *представление*), и не держимся в “вере”. Но можем вызвать из межмирья» [7, с. 499].

Философия в рамках данной установки – не столько познание, сколько особая практика, осуществляемая *на границе мира*, но имеющая для мира неопределимое значение. Акт трансцендирования, осуществляемый в событии философской мысли (или – *собственно мысли*), выступает важнейшим условием о-смысления мира (смыслового наполнения мира). Смысл при этом не рождается впервые и не отыскивается, он актуализируется в свободном пространстве «между...».

Эта медиумическая миссия философии становится тем очевиднее и насущнее, чем чаще ставится под вопрос гносеологический оптимизм классической рациональности (феномен, сопутствующий ситуации «обесмысливания» мира). В данной ситуации философия оказывается способом высвобождения той спонтанности смысла, которая нередко блокируется попытками полного охвата мира всевозможными концептуальными схемами. В этом отношении задачей философии оказывается не производство нового знания, но создание того зазора, в котором уже имеющееся знание (не обязательно научное) может обрести живой (уместный здесь и сейчас, в данной конкретной ситуации) смысл: «Помочь акту мысли (во всем неособом) родиться или поддерживать его живым (что равно тому, чтобы “кончать



историю”) – вот дело философии, выполнив которое, она может отходить в сторону и замолкать. <...> Ибо прийти в движение мы *вынуждены* (и здесь мысль только в деятельности существует), а ищем то, что пойдет само, точное свободное действие <...>. Помочь жизни и отойти: она сама!» [7, с. 624].

Осмысление философии в качестве особого (возможно, важнейшего) способа актуализации и реактуализации смысла отнюдь не предполагает радикального пересмотра традиционного представления о философии как о специфической форме познания мира. Речь идет, скорее, о необходимости поиска баланса «теоретического» и «практического» в каждом предпринимаемом опыте философствования – опыте, также имеющем событийную природу.

Философия как медиум смысла обретает особую роль в культуре, переживающей серьезные трансформации своих важнейших духовных оснований, ключевым из которых выступает вера во всемогущество познающего (человеческого) разума. Эта роль оказывается значимой в том числе и в рамках образования как одного из основных способов воспроизводства культуры. Задачей философии в данном отношении становится не только и не столько передача определенных знаний, сколько воспитание способности актуализации смысла путем выхода на «границу мира». Возможно, именно данная способность окажется одной из важнейших для человека, существующего в окончательно десакрализованном мире.

## Список литературы

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат // Витгенштейн Л. Философские работы. Часть I. – М.: Гнозис, 1994. С. 3-73.
2. *Кант И.* Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Метафизические начала естествознания. М.: Мысль, 1990. С. 957-967.
3. *Бонхеффер Д.* Соппротивление и покорность. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1994. – 344 с.
4. *Лошаков Р.А.* Смысл как событийность языка // Мера вещей. Человек в истории европейской мысли. Под общ. Ред. Г.В.Вдовиной. – М.: Аквилон, 2015. С. 900-919.
5. *Мамардашвили М.К.* Философия – это сознание вслух // Как я понимаю философию. М.: Изд. группа «Прогресс», «Культура, 1992. С. 57-71.
6. *Делез Ж.* Логика смысла. – М.: Академический Проект, 2011. – 472 с.
7. *Мамардашвили М.К.* Из архива // Мамардашвили М.К. Введение в философию. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2019. С. 189-636.

## ***PHILOSOPHY AS A MEDIUM OF MEANING***

***Elena V. Bakeeva***

Ural Federal University named after the first President of Russia B.N. Yeltsin  
19, Mira St., Yekaterinburg, 620002, Russia

In modern culture, the problem of meaning is primarily associated with the phenomenon of desacralizing the world. One of the manifestations of this phenomenon in modern philosophy is the "struggle with metaphysics". Within the framework of this trend, meaning is exposed along with other "metaphysical entities". At the same time, the philosophy of the event, which has been developed in line with the trend of "overcoming metaphysics", contains fruitful opportunities for a positive solution to the problem of meaning in modern conditions. One of the most important points of this decision is the rethinking of the role of philosophy itself in culture. In the context of the ontology of an event, philosophy is primarily a way of "releasing" meaning in the act of transcending the world. The philosophy thus understood can be defined as the medium of meaning.

Keywords: philosophy, meaning, metaphysics, event, transcendence.

УДК 11+ 16 + 17 + 51-7 + 512

**НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФСКОЙ ОНТОЛОГИИ  
И ДВОИЧНЫЙ КОД ДЛЯ ЕЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ  
В ИСКУССТВЕННЫХ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫХ СИСТЕМАХ.  
ДИСКРЕТНОЕ МАТЕМАТИЧЕСКОЕ МОДЕЛИРОВАНИЕ ТЕОРИИ  
ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ ПРОСТРАНСТВА И ВРЕМЕНИ СИСТЕМОЙ  
УРАВНЕНИЙ ДВУЗНАЧНОЙ АЛГЕБРЫ ФОРМАЛЬНОЙ АКСИОЛОГИИ**

**В.О. Лобовиков**

доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник  
Институт философии и права Уральского отделения РАН  
620990, Екатеринбург, ул. Софьи Ковалевской, 16  
E-mail: vlobovikov@mail.ru

Объект исследования – философская онтология. Предмет – формально-аксиологический аспект философских оснований теории относительности пространства и времени. Метод – дискретное математическое моделирование предмета исследования системой уравнений двузначной алгебры формальной аксиологии. Научная новизна: построена и изучена дискретная математическая модель формально-аксиологического аспекта основных философских идей теории относительности пространства и времени – система формально-аксиологических-уравнений композиций ценностных функций «бытие (чего) х», «материя (чего) х», «движение (чего) х», «пространство (чего) х», «время (чего) х», и др. Даны точные табличные определения этих функций; представлены точные дефиниции понятий «закон двузначной алгебры формальной аксиологии» и «формально-аксиологическая эквивалентность (ценностных функций)». Результаты значимы для «оцифровки» философии и представления ее в искусственных интеллектуальных системах.

Ключевые слова: онтология, материя, движение, масса, пространство, время, относительность, ценностная-функция, алгебра-формальной-аксиологии, формально-аксиологическое-уравнение

## **Введение**

Происходящая в наше время компьютеризация человеческой деятельности, целенаправленное конструирование и совершенствование человеко-машинных систем требуют «оцифровки» основных аспектов человеческой культуры для адекватного их представления в относительно автономных искусственных интеллектуальных системах. Если философская деятельность есть важный аспект человеческой культуры, то и она должна стать объектом математического моделирования с целью адекватного

представления систем философских знаний людей в системах искусственного интеллекта относительно автономных роботов, взаимодействующих с людьми (в интересах людей). При этом очень важным аспектом возникающей перед человечеством стратегической задачи является *адекватное представление системы человеческих ценностей* и норм поведения в ИИ (Искусственном Интеллекте) автономного робота. В данной связи, от *позитивистской философии науки*, отвергающей *аксиологию* [1; 2], целесообразно отказаться. Задача оптимизации взаимодействия людей с системами ИИ-роботов предполагает трактовку человеческой культуры и, в частности, философии как некой *аксиологической системы*. От жарких споров о возможности или невозможности, желательности или нежелательности мы в данной статье абстрагируемся. Ее предмет – изучение следующего вопроса: «если, в принципе, достаточно адекватное представление философского знания (существенным аспектом которого является ценность) в искусственном интеллекте автономного робота возможно, то *как* эту возможность реализовать? Что необходимо для ее реализации?»

Думается, что, как обычно, для успешного решения очень сложной задачи, прежде всего, необходимо разделить ее на части (подзадачи) и решать по частям (а в конце синтезировать все частичные решения в одно целое). Поэтому, сперва от грандиозной задачи «оцифровки» философии вообще, перейдем к «более скромной» задаче «оцифровки» философской онтологии, а затем к еще более скромной проблеме – математическому моделированию философской онтологии пространства и времени в связи с классической и релятивистской физикой. Литература по данному аспекту философии физики обширна [3–14]. Но нас в данной статье интересует не сама по себе философская онтология пространства-времени, а то, *как ее представить* в искусственных интеллектуальных системах. Вопрос «Как?» обращает внимание на *метод*. В настоящей статье в качестве метода используется *дискретное математическое моделирование* предмета исследования – философии пространства и времени, – системой уравнений двузначной алгебры формальной аксиологии<sup>1</sup>. Использование *двузначной алгебры философии* как формальной аксиологии [15–19] означает целенаправленную разработку некоего *двоичного кода* для представления философских (в частности, онтологических) знаний в искусственных интеллектуальных

---

<sup>1</sup> Систематическое использование такого метода исследования указанной темы является не просто новой идеей в философии: это качественно новая *парадигма* философствования (по поводу пространства и времени), о которой мечтали и предпосылки которой создавали Р. Луллий, Р. Декарт, Г.В. Лейбниц, и многие другие.

системах. Перейдем теперь непосредственно к точной формулировке упомянутой алгебры философии как формальной аксиологии.

### **Двузначная алгебраическая система формальной аксиологии**

Упомянутая в названии данного раздела статьи алгебраическая система [15–19] основывается на множестве  $\Delta$ . По определению, элементами  $\Delta$  являются такие (и только такие) *или существующие или несуществующие* объекты (вещи, свойства, отношения, системы, процессы, субъекты (индивидуальные или коллективные – неважно), которые являются *или хорошими или плохими* с точки зрения некоего оценивающего субъекта (оценщика)  $V$ , представляющего собой некое лицо (физическое или юридическое – неважно), по отношению к интересам которого (осознанно или неосознанно) осуществляются все оценки. Здесь слова «хорошо» и «плохо» имеют абстрактные аксиологические значения, которые более универсальны по сравнению с их частными случаями, используемыми в этике: в настоящей статье слово «хорошо» обозначает *абстрактную положительную ценность* вообще; слово «плохо» – *абстрактную отрицательную ценность* вообще. Очевидно, что  $V$  является *переменной*: изменение значений переменной  $V$  может привести к изменению оценок конкретных элементов множества  $\Delta$ . Однако, если значение переменной  $V$  зафиксировано, то оценки конкретных элементов из  $\Delta$  являются вполне определенными.

Алгебраические операции, определенные на множестве  $\Delta$  суть абстрактные ценностные функции (в частности, морально-правовые). Абстрактные ценностные переменные этих функций принимают значения из множества  $\{g, b\}$ . Здесь символы « $g$ » и « $b$ » обозначают *абстрактные аксиологические значения* «хорошо» и «плохо», соответственно. Абстрактные ценностные функции принимают значения из того же самого двухэлементного множества. Символы « $x$ » и « $y$ » обозначают *абстрактные аксиологические формы* элементов из  $\Delta$ . *Простые аксиологические формы*, отвлеченные от их конкретного содержания, суть *независимые ценностные аргументы*, а *сложные аксиологические формы*, отвлеченные от их конкретного содержания, – абстрактные ценностные функции, зависимые от своих ценностных аргументов.

*Ценностными функциями от одной ценностной переменной* называются отображения  $\{g, b\} \rightarrow \{g, b\}$  в собственном математическом значении слова «отображение». *Ценностными функциями от двух ценностных переменных* называются отображения  $\{g, b\} \times \{g, b\} \rightarrow \{g, b\}$ , где символ  $\times$  обозначает декартово произведение множеств. *Вообще говоря, ценностными*

функциями от  $N$  ценностных переменных называются отображения  $\{g, b\}^N \rightarrow \{g, b\}$ , где  $N$  – любое целое положительное число.

Чтобы проиллюстрировать сказанное выше на конкретных примерах, рассмотрим приведенные ниже таблицы 1—3, точно определяющие некие ценностные функции, во-первых, зависящие от одного ценностного аргумента, и, во-вторых, зависящие от двух ценностных аргументов. Эти таблицы играют важную роль не просто в качестве конкретных примеров для иллюстрации вышесказанного: они представляют научную ценность и сами по себе (как точные определения), и в качестве необходимого средства для получения новых нетривиальных научных результатов, представленных в параграфе 2 настоящей статьи.

*Глоссарий для следующей ниже таблицы 1.* Символ  $Vx$  обозначает ценностную функцию «бытие, существование, присутствие (чего)  $x$ », Символ  $Nx$  – «небытие, отсутствие (чего)  $x$ »,  $B^A x$  – «абсолютное бытие (чего)  $x$ »,  $N^A x$  – «абсолютное небытие (чего)  $x$ »,  $Vx$  – «пустота (чего)  $x$ »,  $Sx$  – «пространство (чего)  $x$ »,  $V^A x$  – «абсолютная пустота (чего)  $x$ »,  $S^A x$  – «абсолютное пространство (чего)  $x$ »,  $Cx$  – «изменение, движение, течение (чего)  $x$ »,  $Tx$  – «время (чего)  $x$ »,  $C^A x$  – «абсолютное движение, изменение (чего)  $x$ »,  $T^A x$  – «абсолютное время (чего)  $x$ »,  $Dx$  – «действие, воздействие на (что)  $x$ ».  $Rx$  – «сопротивление (чему)  $x$ ». Эти ценностные функции определяются ниже таблицей 1.

Таблица 1. Ценностные функции от одной переменной

$x$	$Vx$	$Nx$	$B^A x$	$N^A x$	$Vx$	$Sx$	$V^A x$	$S^A x$	$Cx$	$Tx$	$C^A x$	$T^A x$	$Dx$	$Rx$
g	g	b	g	b	b	g	b	g	b	g	b	g	b	b
b	b	g	g	b	g	b	b	g	g	b	b	g	g	g

*Глоссарий для следующей ниже таблицы 2.*  $Nx$  – «невозможность (чего)  $x$ »,  $Rx$  – «возможность (чего)  $x$ »,  $Mx$  – «материя, материальность (чего)  $x$ »,  $Jx$  – «форма (чего)  $x$ »,  $Fx$  – «ощущение, чувство (чего)  $x$ »,  $Ix$  – «измерение (чего)  $x$ »,  $Ox$  – «относительное (что)  $x$ »,  $\Phi x$  – «физическое (что)  $x$ »,  $Ax$  – «притяжение к (чему)  $x$ »,  $Ix$  – «инертная масса (чего)  $x$ »,  $Gx$  – «гравитационная масса (чего)  $x$ »,  $Ux$  – «(единая) масса (чего)  $x$  (вообще)»,  $Kx$  – «конечное (что)  $x$ », или «конечность (чего)  $x$ »,  $Bx$  – «бесконечное (что)  $x$ », или «бесконечность (чего)  $x$ ». Эти функции определяются ниже таблицей 2.

Таблица 2. Одноместные ценностные функции

$x$	$Hx$	$Px$	$Mx$	$Jx$	$Fx$	$Ix$	$Ox$	$\Phi x$	$Ax$	$Ix$	$\Gamma x$	$Ux$	$Kx$	$Bx$
g	b	g	b	g	b	b	b	b	g	g	g	g	b	g
b	g	b	g	b	g	g	g	g	b	b	b	b	g	b

Глоссарий для следующей ниже таблицы 3. Символ  $K^2xy$  обозначает ценностную функцию от двух ценностных аргументов «совместное бытие  $y$  с  $x$ », или «объединение  $x$  и  $y$  в одно целое»  $E^2xy$  – «отождествление (эквивалентность)  $x$  и  $y$ ».  $C^2xy$  – «бытие  $y$  в  $x$ ».  $R^2xy$  – «бытие  $x$  относительно  $y$ », или «бытие  $x$  по отношению к  $y$ », или «бытие  $x$  в связи с  $y$ ».  $A^2xy$  – «действие, воздействие (чего)  $y$  на  $x$ ».  $M^2xy$  – «движение, изменение (чего)  $x$  (чем)  $y$ », или «бытие  $y$  двигателем, т.е. движущей причиной, (чего)  $x$ ».  $O^2xy$  – «бытие  $y$  внешней (трансцендентной) причиной, (чего)  $x$ ».  $Y^2xy$  – «бытие  $y$  внутренней (имманентной) причиной, (чего)  $x$ ». Эти двуместные ценностные функции определяются ниже таблицей 3.

Таблица 3. Ценностные функции от двух переменных

$x$	$y$	$K^2xy$	$E^2xy$	$C^2xy$	$R^2xy$	$A^2xy$	$M^2xy$	$O^2xy$	$Y^2xy$
g	g	g	g	g	b	b	b	b	g
g	b	b	b	b	b	b	b	b	b
b	g	b	b	g	g	g	g	g	g
b	b	b	g	g	b	b	b	b	g

Понятия: «формально-аксиологическая эквивалентность»; «формально-аксиологический закон»; «формально-аксиологическое противоречие» точно определяются в двузначной алгебраической системе философии следующим образом.

Определение DEF-1 двуместного отношения «формально-аксиологическая эквивалентность»: в алгебраической системе формальной аксиологии, любые ценностные функции  $\Xi$  и  $\Theta$  формально-аксиологически эквивалентны (это обозначается символом  $\Xi = + = \Theta$ ), если и только если они принимают одинаковые аксиологические значения (из множества  $\{g$  (хорошо),  $b$  (плохо) $\}$ ) при любой возможной комбинации аксиологические значений своих ценностных переменных.

Определение DEF-2 понятия «формально-аксиологический закон»: в алгебре формальной аксиологии, любая ценностная функция  $\Theta$  называется формально-аксиологически (или необходимо, или универсально)

хорошей, или законом алгебры формальной аксиологии, если и только если  $\Theta$  принимает значение  $g$  (*хорошо*) при любой возможной комбинации аксиологические значений своих ценностных переменных. Иначе говоря, функция  $\Theta$  является формально-аксиологически (или постоянно) *хорошей*, если и только если  $\Theta = + = g$ .

Определение DEF-3 понятия «формально-аксиологическое противоречие»: в алгебре формальной аксиологии, любая ценностная функция  $\Theta$  называется формально-аксиологическим противоречием, если и только если  $\Theta$  принимает значение  $b$  (*плохо*) при любой возможной комбинации аксиологические значений своих ценностных переменных. Иначе говоря, функция  $\Theta$  является формально-аксиологически (или необходимо, или универсально) *плохой*, если и только если  $\Theta = + = b$ .

### **Система уравнений двузначной алгебры формальной аксиологии, моделирующих философскую онтологию пространства-времени, и система переводов этих уравнений с искусственного языка на естественный**

Систематически используя данные выше определения, можно аккуратным вычислением ценностных таблиц дедуктивно обосновать следующую ниже систему уравнений двузначной алгебры философии как формальной аксиологии. В свою очередь, используя приведенные выше глоссарии, можно перевести полученные уравнения с искусственного языка математической модели на естественный язык людей (эти переводы помещены справа от уравнений непосредственно после двоеточия) и таким образом сравнить двоичную математическую модель с человеческой философской интуицией. Теперь, представив все необходимые определения, перейдем к построению модели – порождению помещенного ниже списка уравнений. Начнем с уравнений, моделирующих учение И. Ньютона (и его сторонника С. Кларка) об *абсолютном* пространстве и *абсолютном* времени [20; 21], а также ее критическую оценку Г.В. Лейбницем [21], Э. Махом [7], А. Пуанкаре [8], Г. Рейхенбахом и др. [3; 4; 6; 10–11].

- 1)  $\text{HFS}^A_{x=+=g}$ : невозможность ощущения абсолютного пространства – закон алгебры формальной аксиологии.
- 2)  $\text{HIS}^A_{x=+=g}$ : невозможность измерения абсолютного пространства – закон алгебры формальной аксиологии.



- 3)  $HCS^A_{x=+=g}$ : невозможность изменения абсолютного пространства – закон алгебры формальной аксиологии.
- 4)  $HDS^A_{x=+=g}$ : невозможность воздействия на абсолютное пространство – закон алгебры формальной аксиологии.
- 5)  $HDT^A_{x=+=g}$ : невозможность воздействия на абсолютное время – закон алгебры формальной аксиологии.
- 6)  $HFT^A_{x=+=g}$ : невозможность ощущения абсолютного времени – закон алгебры формальной аксиологии.
- 7)  $HIT^A_{x=+=g}$ : невозможность измерения абсолютного времени – закон алгебры формальной аксиологии.
- 8)  $HCS^A_{x=+=g}$ : невозможность изменения абсолютного времени – закон алгебры формальной аксиологии.
- 9)  $\Phi S_{x=+=SMx}$ : физическое пространство есть пространство материи.
- 10)  $\Phi S_{x=+=OSx}$ : физическое пространство – относительное пространство.
- 11)  $\Phi T_{x=+=TMx}$ : физическое время  $x$  – время материи  $x$ .
- 12)  $\Phi S_{x=+=OTx}$ : физическое время  $x$  – относительное время  $x$ .
- 13)  $\Phi T_{x=+=Cx}$ : физическое время  $x$  – движение, изменение  $x$ .
- 14)  $\Phi T_{x=+=Mx}$ : физическое время  $x$  – материя  $x$ .
- 15)  $\Phi T_{x=+=JBMx}$ : физическое время есть форма существования материи.
- 16)  $\Phi S_{x=+=JBMx}$ : физическое пространство есть форма существования материи.
- 17)  $\Phi S_{x=+=\Phi Tx}$ : физическое пространство и физическое время суть *одно* физическое пространство-время [10; 11; 13; 14].
- 18)  $K^2\Phi S_{x\Phi Tx=+=\Phi K^2S_{xTx=+=JBMx}$ : *единое* физическое пространство-время есть форма существования материи.
- 19)  $\Phi S_{x=+=Mx}$ : физическое пространство  $x$  – материя  $x$ .
- 20)  $M_{x=+=PFx}$ : материя  $x$  есть возможность ощущения  $x$ .
- 21)  $V_{x=+=PFMx}$ : бытие  $x$  есть возможность ощущения материи  $x$ .
- 22)  $V_{x=+=CMx}$ : бытие  $x$  есть движение материи  $x$ .
- 23)  $V\Phi S_{x=+=A^2S_{xMx}}$ : бытие физического пространства  $x$  есть воздействие материи  $x$  на пространство  $x$ .
- 24)  $V\Phi T_{x=+=A^2T_{xMx}}$ : бытие физического времени  $x$  – воздействие материи  $x$  на время  $x$ .
- 25)  $V\Phi K^2S_{xTx=+=A^2K^2S_{xTxMx}}$ : бытие физического единства пространства и времени  $x$  есть воздействие материи  $x$  на единое пространство-время  $x$ .
- 26)  $V\Phi S_{x=+=M^2S_{xMx}}$ : бытие физического пространства  $x$  есть изменение пространства  $x$  материей  $x$ .
- 27)  $V\Phi T_{x=+=M^2T_{xMx}}$ : бытие физического времени  $x$  – изменение времени  $x$  материей  $x$ .

- 28)  $V\Phi S_x = + = M^2 S_x M_x$ : бытие физического пространства  $x$  – изменение пространства  $x$  движением  $x$ .
- 29)  $V\Phi T_x = + = M^2 T_x M_x$ : бытие физического времени  $x$  есть изменение времени  $x$  движением  $x$ .
- 30)  $V_x = + = M^2 \Phi \Gamma_x$ : бытие  $x$  есть изменение физического пространства  $x$  гравитационной массой  $x$ .
- 31)  $\Gamma_x = + = A_x$ : гравитационная масса  $x$  – притяжение к  $x$ .
- 32)  $V_x = + = M^2 \Phi S I_x$ : бытие  $x$  есть изменение физического пространства  $x$  инертной массой  $x$ .
- 33)  $I_x = + = R C_x$ : инертная масса  $x$  – сопротивление изменению  $x$ .
- 34)  $I_x = + = \Gamma_x$ : принцип эквивалентности инертной массы  $x$  и гравитационной массы  $x$ .
- 35)  $E^2 I_x \Gamma_x = + = g$ : эквивалентность инертной и гравитационной масс (чего)  $x$  есть формально-аксиологический закон алгебры философии.
- 36)  $U_x = + = K^2 I_x \Gamma_x$ : масса  $x$  есть единство инертной массы  $x$  и гравитационной массы  $x$ .
- 37)  $V_x = + = A^2 \Phi T U_x$ : бытие  $x$  есть воздействие массы  $x$  на физическое время  $x$ .
- 38)  $V_x = + = A^2 \Phi S U_x$ : бытие  $x$  – воздействие массы  $x$  на физическое пространство  $x$ .
- 39)  $V_x = + = M^2 S_x U_x$ : бытие  $x$  – изменение физического пространства  $x$  массой  $x$ .
- 40)  $V_x = + = M^2 T_x U_x$ : бытие  $x$  – изменение физического времени  $x$  массой  $x$ .

### Заключение

Приведенные в данной статье точные табличные определения ценностных функций и формально-аксиологические уравнения двузначной алгебры философии как формальной аксиологии образуют математическую модель важного аспекта собственно философской онтологии, представленной для искусственных интеллектуальных систем в двоичном коде. Созданный в этой работе прецедент можно использовать как эффективный метод в связи с другими аспектами философской онтологии, а также в связи с собственно философской эпистемологией, эстетикой, этикой, и философией естественного права.

### Список литературы

1. *Витгенштейн Л.* Логико-философский трактат. – М.: Издательство иностранной литературы, 1958. – 133 с.
2. *Carnap R.* Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache [Overcoming Metaphysics by logical Analysis of Language] // *Erkenntnis*. 1931. V.2, pp. 219–241.

3. Бунге М. Философия физики. – М.: Прогресс, 1975. – 347 с.
4. Грюнбаум А.Г. Философские проблемы пространства и времени. – М.: Прогресс, 1969. – 592 с.
5. Джеммер М. Понятие массы в классической и современной физике. – М.: Прогресс, 1967. – 254 с.
6. Зоммерфельд А. Механика. – М.: Гос. изд-во иностр. лит., 1947. – 393 с.
7. Мах Э. Механика: Историко-критический очерк ее развития. – СПб.: Типография Товарищества «Общественная Польза», 1909. – 448 с.
8. Пуанкаре А. О науке. – М.: Наука, 1983. – 559 с.
9. Рейхенбах Г. Философия пространства и времени. – М.: Прогресс, 1985. – 344 с.
10. Einstein A. Relativity: The Special and the General Theory. In Mortimer J. Adler (Ed.). Great Books of the Western World. Vol. 56: 20<sup>th</sup> Century Natural Science. – Chicago; London: Encyclopedia Britannica, Inc. 1994, pp. 191-243.
11. Einstein A., Lorentz H. A., Minkowsky H., Weyl H. The Principle of Relativity. – New York: Dover Books, 1952. – 216 p
12. Gould J. A. The Existence of Absolute Space // The Ohio Journal of Science. 1962. Vol. 62. No. 2, pp. 101-104.
13. Sklar L. Space, Time, and Spacetime. – Berkeley: University of California Press, 1974. – 423 p.
14. Sklar L. Philosophy and Spacetime Physics. – Berkeley: University of California Press, 1985. – 335 p.
15. Лобовиков В.О. Математическая этика, метафизика и естественное право (Алгебра метафизики как алгебра формальной аксиологии). – Екатеринбург: Институт философии и права УрО РАН, 2007. – 408 с.
16. Лобовиков В.О. «Нищета философии» и ее преодоление «цифровой метафизикой»: Дискретная математическая модель нищезанской философии сознания, религии, морали, права и преступления. – Екатеринбург: УрО РАН, 2009. – 468 с.
17. Лобовиков В.О. Алгебра формальной аксиологии как дискретная математическая модель философии: основания для конструирования метафизической подсистемы искусственного интеллекта автономного когнитивного робота // Азаренко С.А., Анкин Д.В., Бакеева Е.В., Бряник Н.В., Ершов Ю.Г., Кемеров В.Е., Кузубова Т.С., Лобовиков В.О. На философских перекрестках. – Москва: Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2019. С. 244-285.
18. Лобовиков В.О. От финитизма в математике к финитизму в физике (Физика элеатов, принцип невозможности вечного двигателя, закон сохранения энергии и следствие теоремы Эмми Нётер с точки зрения двузначной алгебры метафизики) // Философия науки. 2012. № 4. С. 36-48.
19. Лобовиков В.О. Векторное определение импликации и векторная дефиниция понятия «закон контрапозиции бинарной операции» (Структурно-функциональная аналогия между логикой и чистым естествознанием *a priori* на примере открытого Галилео Галилеем принципа относительности скорости движения) // Научный журнал «Дискурс-Пи». 2017. Т. 14. № 1. С. 43-60.
20. Ньютон И. Математические начала натуральной философии. – М.: Наука, 1989. – 687 с.
21. Полемика Г. Лейбница и С. Кларка по вопросам философии и естествознания (1715-1716 гг.). – Ленинград: Изд-во Ленинградского ун-та, 1960. – 135 с.

***NEW IDEAS IN PHILOSOPHICAL ONTOLOGY AND A BINARY CODE  
FOR REPRESENTING IT IN ARTIFICIAL INTELLIGENCE SYSTEMS.  
DISCRETE MATHEMATICAL MODELING THE THEORY OF RELATIVITY  
OF PHYSICAL SPACE AND TIME BY A SYSTEM OF EQUATIONS  
OF TWO-VALUED ALGEBRA OF FORMAL AXIOLOGY***

***Vladimir O. Lobovikov***

Institute of Philosophy and Law of Ural Branch of Russian Academy of Sciences  
16, Sofia Kovalevskaya St., Yekaterinburg, 620990, Russia

The investigation-object is philosophical ontology. The subject-matter – formal-axiological aspect of philosophical foundations of the relativity theory of space and time. The method – discrete mathematical modeling the subject-matter by a system of equations of two-valued algebra of formal axiology. The scientific novelty is constructing and studying: a discrete mathematical model of formal-axiological aspect of basic philosophical ideas of the relativity theory of space and time, namely, a system of formal-axiological equations of compositions of evaluation-functions “being of (what)  $x$ ”, “matter of (what)  $x$ ”, “motion of (what)  $x$ ”, “space of (what)  $x$ ”, “time of (what)  $x$ ”, etc. Precise definitions of these functions are given; exact definitions of the notions “law of two-algebra-of-formal-axiology” and “formal-axiological-equivalence (of evaluation-functions)” are submitted. The investigation-results are significant for “digitizing” philosophy and representing it in artificial intelligence systems.

Key words: ontology, matter, motion, mass, space, time, relativity, evaluation-function, algebra-of-formal-axiology, formal-axiological-equation

УДК 008.2

**ДЕФИЦИТ РАЦИОНАЛЬНОГО УПРАВЛЕНИЯ  
КАК ДЕФЕКТ СОВРЕМЕННОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ:  
ИСТОКИ И ПУТИ ПРЕОДОЛЕНИЯ**

**А.И. Желнин**

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990 г. Пермь, ул. Букирева, 15,  
E-mail: antonzhelnin@gmail.com

Цель статьи – анализ некоторых дефицитарных состояний современной цивилизации, прежде всего дефицита рациональности и управляемости. Показывается тесная связь между ними, а также их совместное негативное влияние на глобальное развитие. Данные дефициты имеют как антропологические (ограниченность индивидуального сознания), так и социальные (антагонистический и стихийный характер общественных отношений, преобладание локальных субъектов и их личная ангажированность) корни. Они конвергируются именно сфере управления, т.к. в ней предъявляются особенно высокие требования к степени рациональности его субъекта. Показано, что перспективой преодоления данных дефицитов может стать становление коллективного интеллекта, понятого гуманистически как синергия большого количества индивидуальных сознаний. Так как он не отменит субъектность людей и их общностей, то станет метасубъектом цивилизационного управления, взятого в целом.

Ключевые слова: рациональность, субъект, метасубъект, дефицит рациональности, дефицит управления, коллективный интеллект, глобальное управление, цивилизация, мегаистория, большая история.

Разумность считается одним из ключевых сущностных сил человека, залогом его активного, субъектного отношения к миру. Недаром отмечается, что понимание разума генеалогически связано с категорией «субъект»: «Разум в его собственном смысле как *logos* или *ratio* всегда был сущностно соотнесён с субъектом, с его способностью мышления. Все термины, его обозначающие, некогда были связаны с субъектом» [1, с. 12]. Причём субъект полагался и полагается не столько фундаментом внутренней ментальной жизни, сколько источником целей, решений, действий, поступков. В. Декомб, указывая на гетерогенность в понимании субъекта, пытается связать его с агенсом, т.е. каузально активным, действующим лицом: «Субъект, который должен нас интересовать, – это субъект, наделённый

самосознанием, агенс действия, которое является человеческим действием, и, следовательно, проявлением намерения» [2, с. 32]. В современном мире остро чувствуется недостаточность в разумной деятельности множества субъектов, и данный дефицит начинает создавать проблему для развития общества, человеческой цивилизации в целом.

Роль разума трудно переоценить в сфере действий, так как по большей мере именно он ответственен за выбор целей и подбор средств для их достижения. Самосознание, понимаемое как ядро сознания, долгое время понималось как что-то сугубо интериоризированное, замкнутое на само себя. П.Тейяр де Шарден, считая рефлексию главным отличием человека от животного, пишет, что «рефлектирующее существо в силу самого сосредотачивания на себе самом внезапно становится способным развивать в новой сфере. В действительности, это возникновение нового мира» [3, с. 274]. Вместе с тем рефлексию, понятую как способность самоанализа, также можно рассматривать не только в ракурсе «интимных» психологических переживаний, но и в практическом плане, как механизм выбора целей и соответствующей программы действий, их сопоставление с интересами, нормами, ценностями не только самого себя, но и других людей, общества в целом. Таким образом, рефлексия позволяет человеческой деятельности самокорректироваться и оптимизироваться по принципу обратной связи (т.е. в каком-то смысле кибернетически). Недаром С.Лем определяет разум как «гомеостат второго рода», который в отличие от жёстких инстинктивных программ обладает гибкостью за счёт данных возможностей автооптимизации и перепрограммирования: «Под разумом мы понимаем гомеостатический регулятор второй ступени, способный противостоять возмущениям среды, в котором он существует посредством действий, опирающихся на приобретённое знание... возникают редкостные шансы для организмов, наделённых “регулятором второго рода”, который по мере потребности может изменять “программу действий”» [4, с. 109, 121]. Селективные функции разума, его принципиальная открытость новому и критике (и в том числе самокритике) были подчёркнуты К.Поппером в его концепции критического рационализма: «Рационализм – это не поиск незыблемых оснований, а утверждение способности разума преодолевать собственные заблуждения, подвергать критике не только внешние обстоятельства человеческой жизни, но прежде всего свою собственную действительность, свои основания» [5, с. 82]. Данные современной науки также дают полное основание говорить, что человеческое сознание, само во многом функционируя по селективным механизмам (нейрональный и когнитивный отбор) [6], в то же время исполняет функции арбитра в избирательном отборе (подборе)

одних паттернов деятельности и отбраковке (элиминации) других (в этом смысле можно говорить и о поведенческом, бихевиоральном виде отбора). *В общем и целом, разум не только центрирует внутреннюю ментальную жизнь человека, но и в норме обеспечивает реализацию более релевантных моделей поведения, являясь агентом действия и принятия решений. Только учитывая и этот смысл, его в полной мере можно назвать «гравитационным центром» человеческой субъектности.*

Вместе с тем издавна также известно, что человеческий разум лимитирован во многих аспектах. Речь идёт и о пространственно-временной конечности, и о ненадёжности чувственных данных, на которые он полагается, и о внутренних, чисто рациональных ошибках (от идолов разума Ф.Бэкона до когнитивных искажений в современной психологии). Действительно, человек не способен осознавать всех причин и следствий своих действий, а его способность к целеполаганию может быть сильно искажена. Г.Маркузе, например, писал о ложных, репрессивных потребностях, которые в современной цивилизации интериоризируются и начинают восприниматься как личные, и тогда человек теряет саму возможность отличения своих свободных, подлинных целей, мотивов и поступков от иллюзорно-свободных, навязанных извне [7].

Не стоит недооценивать иррациональные факторы и их влияние на поведение: так, общим местом целого ряда социогуманитарных наук стал факт, что человек далеко не всегда действует самым оптимальным и логичным образом, а фигура сугубо рационального *homo sapiens* сейчас является скорее утопическим мифом, чем реальностью [8]. Трендом современности является также приписывание индивидуальному сознанию излишней «биологичности». Отмечается, что высшие когнитивные функции, локализованные в коре, являются только одной из сторон многогранной психической жизни, и испытывают детерминирующее влияние других, в том числе вне-рациональных сторон, а, следовательно, и других, эволюционно более древних мозговых центров [9]. Имеет место и широкая волна нейроредукционизма, презумпция которого в том, чтобы рассмотреть все психические феномены как «следы» мозговой активности. Одним из знаковых для него является эксперимент, в соответствии с которым активация соответствующих нервных центров предшествовала осознанию человеком готовности совершить действие [10]. На основе этого всё чаще делается радикальный вывод, что не человек, а мозг является подлинным субъектом как мышления, так и воли, действия. С другой стороны, сильная привязка индивидуального разума к мозгу порождает опасность уже не косвенного, а прямого манипулирования им, так как мозг в будущем может быть легко

объективирован системой технологических вмешательств, превратившись в пассивный предмет «нейродизайна» [11]. Наконец, полагается, что человеку как виду присуща общеантропологическая асимметрия, в соответствии с которой большая часть его активности направлена вовне, что одновременно порождает дефицит самопознания, понимания своих подлинных интересов и целей: «В этом проявляется рост дефицита самопознания, столь характерного для нынешнего состояния так называемого “общества знания”, в котором человек знает все, но только не себя. Подавляющая по своему масштабу активность человека, направленная во внешний мир при мизерных результатах самопознания и самопреобразования, – неременная черта всех исторических эпох и народов, что указывает на её обусловленность природой человека» [12, с. 51-52]. На индивидуальном уровне данная асимметрия коррелирует с психологическим эффектом Даннинга-Крюгера, когда некомпетентные индивиды более уверены в своих действиях, в то время как более компетентным свойственна неуверенность и чрезмерная самокритичность [13]. *Всё это доказывает, что человеческий разум не является «сувереном» и лимитирован в своей рациональности по целому ряду причин.*

Вдвойне «недостаточность» индивидуального разума ощущается в сфере управления. Управленческая деятельность по своей природе предъявляет высокие требования к когнитивным способностям субъекта. М.А. Коваженков предлагает ввести поэтому отдельное понятие «управленческая рациональность» [14]. Особенно остро в контексте рационального управления стоит вопрос о его субъекте. Справедливо указывается на то, что рационализация управления носит амбивалентный характер. С одной стороны, она направлена на его институциональную и корпоративную обезличенность, но, с другой, в роли субъекта сохраняется и в определённых случаях выдвигается на первый план личность управленца, руководителя (или их группы) с его индивидуальным сознанием: «Безличный характер представлений об управленческих системах связан с процессом рационализации как условием выделения управления в отдельную самостоятельную сферу. Однако сущность рационализации имеет двойственную природу: с одной стороны, она универсализирует принципы и правила организационной деятельности, с другой стороны, этот процесс связан с выделением личности и её разума как решающего фактора социальных изменений» [15, с. 210]. Антропологический кризис, ряд глобальных проблем, периодические международные конфликты и войны, регулярные кризисы рыночной системы являются не только следствием игнорирования общих объективных (как природных, так и социальных) законов, но и того, что отдельные



личности и общественные группы продолжают осуществлять управленческую деятельность в своих частных интересах, мысля и выставляя их при этом в качестве общих.

Однако, даже не беря во внимание личную ангажированность, можно констатировать, что способность такого «частного» субъекта в деле управления всё более сложными и нелинейными системами ограничена чисто объективно. Наличие таких масштабных эмерджентных систем и суперсистем, их комплексная взаимосвязанность и нелинейное поведение отразилось в популярном концепте Big History, наличии большой (глобальной) истории всего. Отмечается, что в контексте реальности Big History необходима существенная расширительная перестройка способа мышления и действия: «Мыслить и действовать глобально – значит мыслить и действовать нелинейно, то есть быть готовым к появлению нового, к неожиданному разрастанию незначительных флуктуаций в еще невиданные макроструктуры, к быстрому нелинейному росту, а также к неожиданному переключению режимов движения сложных систем» [16, с. 27]. С другой же стороны, указывается на то, что локальные субъекты подошли к пределу своих возможностей в глобальном управлении, что может обернуться его бессубъектностью: «Главной болезнью человечества является бессубъектность развития, следствием которой может быть гибель человечества. Преодоление этой болезни и переход к гармоничному развитию человечества в значительной степени определяется совершенствованием механизмов управления... Лица, принимающие управленческие решения, подошли к пределу своих когнитивных возможностей, в связи с постоянно возрастающей сложностью объектов управления» [17, с. 5-6]. *На фоне несоответствия, асимметрии субъектов и объектов ещё чётче проступает описанный когнитивный дефицит, являющийся масштабным риском для дальнейшего развития цивилизации (может быть, самым основным, т.к. является одновременно истоком многих других рисков, препятствием для их успешного преодоления).*

Рациональный дефицит локальных субъектов, их слабая взаимосвязанность и наличие серьёзных антагонизмов между ними являются одной из причин почему цивилизация продолжает развиваться стихийным и, фигурально выражаясь, «догоняющим» образом, «апостериорно». Решение проблем и необходимая для этого временная консолидация субъектов происходит «задним числом», уже после возникновения самой проблемы и принятия ею предкатастрофического характера, т.е. ответ на вызов происходит с запаздыванием. Это парадоксальным образом роднит развитие цивилизации с процессом эволюции, где выработка адаптаций также происходит

после изменений среды. Однако эволюция – стихийный процесс, и данная аналогия предупреждает, что *цивилизационный прогресс продолжает идти по большей мере «бессознательно», посредством метода «проб и ошибок»*. Как и в эволюции, в современном цивилизационном развитии огромную роль продолжает играть случайности (уровень «тихогенеза»), необходимые закономерности (уровень «номогенеза»), несмотря на своё объективное существование, не осознаются и не используются в должной мере. Непонимание глубинных законов и тенденций развития цивилизации парадоксальным образом отражается в отсутствии свободы, возможности маневрирования и планирования её развития: «Человеческая цивилизация похожа на корабль, построенный без плана. Цивилизации не достаёт знания, которое позволило бы выбрать определённый курс из многих возможных, вместо того чтобы дрейфовать в потоках случайных открытий. Речь идёт о том, чтобы цивилизация обрела свободу стратегического маневрирования в своём развитии, чтобы она могла определять свои пути» [4, с. 365-366]. В общем и целом, можно констатировать, что *дефицит рациональности в свою очередь порождает дефицит управления*.

Одной из траекторий перехода к более оптимальному и свободному формату цивилизационного развития должно стать устранение данного дефицита, т.к. наличие лимитов у живого реального человеческого разума не является основанием для иррационалистического отказа от него как главного ориентира человеческой жизни. Г. Маркузе справедливо писал: «Путь к условиям свободного общества в отличие от утопий лежит не через фантастические проекты. К ним ведёт разум» [7, с. 196]. Соответственно, напротив, необходимо повышение рационального компонента в человеческой деятельности, в том числе управленческой. Отмечается, что управление по самой своей сути – это коллективный процесс, связанный с реализацией общей цели и обладающий синергетическим эффектом, возникающим вследствие объединения усилий множества индивидов: «Управление – это процесс воздействия субъекта на объект, направленный на упорядочение, сохранение, разрушение или изменение системы объекта в соответствии с поставленной целью. Эффективная совместная деятельность предполагает необходимость общей цели, которая вообще часто рассматривается как системообразующий фактор совместной деятельности. Суть такой деятельности состоит в обеспечении возможно более высокой степени кооперации индивидуальных субъектов и придании их индивидуальным активностям характера соактивности. Только в этом случае достигается синергетический эффект» [18, с. 43-44]. Полагаем, в случае управления речь идёт не только о кооперации деятельности субъектов, но и синергии самих

субъектов, их разумов, потому что как минимум только так возможна выработка общей цели и плана, оптимального алгоритма действий. Данная перспектива обрисовывает абрис того, что принято определять как *коллективный интеллект (коллективный разум)*.

Вместе с тем центральным является вопрос о природе данного интеллекта. Полагаем, несмотря на популярность идей искусственного интеллекта (ИИ), коллективный интеллект отнюдь не будет тождествен ему, так как высшие, собственно человеческие психологические процессы сейчас и в обозримом будущем не могут быть формализованы и переданы системе вычислительных алгоритмов. Конечно, управленческая сфера продемонстрировала целый ряд успехов в процессе кибернетической технизации и автоматизации процессов управления, однако сама эта возможность существенно зависит от объекта управления. В случае больших и нелинейных человекоразмерных систем, социальных и цивилизационных процессов стоит констатировать принципиальную неартифицируемость управления ими. В противном случае «субъект» управления был бы онтологически намного более простым, чем объект, и был бы «субъектом» только в кавычках (можно говорить только о субъектоподобности современных интеллектуальных машин), в то время как объект был бы субъектом в подлинном смысле этого слова. Меж тем указывается на вероятность возникновения в современной электронной реальности зачатков искусственного разума более мощного, чем современный ИИ, а также его ускоренного совершенствования по аналогии с эволюцией (при этом подчёркивается фундаментальное отличие его технического субстрата от биологического, ряд преимуществ перед последним) [19]. Также предполагается, что современные интеллектуальные системы, обладая примитивными зачатками интенциональности, могут при благоприятных условиях «доразвить» её вплоть до уровня, близкого к человеческому целеполаганию [20]. По нашему мнению, принципиальным ограничением для этого является субстрат современного ИИ. Не отрицая «точечные» плюсы технического субстрата, стоит указать на то, что онтологически он радикально проще, чем субстрат человеческого разума: в обозримом будущем носителем искусственного интеллекта останутся физико-химические (либо, самое большее, биоподобные) системы, носителем же сознания является не столько биологическое само по себе, сколько человек как предельно сложное интегральное социальное существо. Социальная природа сознания, наличие у него сложной и во многом неразгаданной биологической основы порождают онтологическую «пропасть» между гипотетическим искусственным и человеческим разумами, принципиальную нередуцируемость возможностей последнего к

электронно-техническим процессам. Это говорит в пользу гуманистической, человекоразмерной природы коллективного интеллекта. В то же время его прогностические и планирующие возможности будут на порядки усилены применением новейших вычислительных технологий. Сами «распределение» и «связь» должны быть также обеспечены инфокоммуникационными средствами, позволяющими интегрировать индивидуальные сознания в гибкие динамичные сети. Таким образом, *технология в широком смысле будет только оболочкой и дополнением для антропологического по существу коллективного интеллекта.*

Другой принципиальный вопрос касается соотношения индивидуального и коллективного интеллектов. Возможность говорить о том, что большие группы и коллективы могут быть полноправными носителями разума, связывается с тем, что последний – это, по сути, обширная группа когнитивных процессов, которая может быть так или иначе распределена между субъектами: «Разум не является названием для субстанции; скорее он обозначает целый ряд когнитивных процессов, диспозиционных состояний, коннотативных и агентивных поведенческих диспозиций... Если разум и его процессы не ограничены кожей, то это открывает вероятность того, что группы могут сами образовывать системы, и это может поддерживать когнитивные свойства и процессы» [21, p. 147, 149]. Современная эпистемология исходит из того, что и в рамках сознания нет радикального «разрыва» между личным и коллективным, так что надындивидуальный субъект может функционировать на базе индивидуальных субъектов и посредством них, через них [22]. Если понимать коллективный интеллект как интегральную сумму личных, то он априори не будет чем-то абсолютно чуждым конкретному человеку. Другими, словами, он не превратится в сверхразум, который репрессирует или манипулирует индивидами. Если и технологически, и институционально будет обеспечен сетевой, децентрализованный формат его функционирования, то это одновременно будет являться гарантией того, что индивидуальное, личное сохранится и не будет растворено в коллективном. Вместе с тем так как он будет способен осознавать глубинные законы и тенденции развития цивилизации, наиболее оптимальные его траектории, то вполне возможны ситуации, когда цели конкретных людей будут расходиться с целями целого. На это в спекулятивной форме указал Гегель, когда писал о хитрости мирового разума: последний использует частные интересы, противоречия и конфликты между индивидами как средства, в итоге реализовывая свой план, отличный от целей каждого из них [23]. Однако, на наш взгляд, такая логика необязательно применима к коллективному интеллекту: его антропологическая природа сама по себе

будет являться защитой от инструментализации индивидов и их сознаний, так как целое не может успешно существовать путём систематического подавления или уничтожения своих частей.

Однако, повторимся, определённое расхождение целей (а, следовательно, и элемент подчинения личных целей общим) ввиду эмерджентного характера коллективного интеллекта вполне возможно. В любом случае речь будет идти не о тотальном контроле с его стороны, а о взвешенном, обоснованном и по возможности мягком регулировании значимых сторон жизни человека. Само понятие контроля в данном случае оказывается проблематизированным. Отмечается, что традиционная система инженерного контроля и проектирования неприменима к сложным социотехническим системам, так как она всегда предполагает следующее: 1) можно чётко отделить объект проектирования от окружающей среды; 2) проектируется материальный технический объект; 3) поведение спроектированной системы можно полностью контролировать, управляя поведением её частей; 4) разработчик работает из центра управления за пределами проектируемой системы [24, с. 35-36]. Данные объективистские и редукционистские принципы невозможны при управлении живыми людьми и социальными группами, обществом в целом (в этом смысле популярное понятие «социальная инженерия» останется метафорой). Управление обществом отнюдь не будет чем-то по своей сути античеловечным, если оно будет строиться на субъект-субъектном отношении, являться человекоразмерным и рефлексивным: «В контексте парадигмы “субъект – субъект” основные механизмы управления связаны с воздействиями на активных субъектов: психологические, экономические, организационные, правовые и др. Особое значение приобретают рефлексивные процессы и рефлексивное управление» [17, с. 43].

Гарантией обоснованности вмешательств будет на порядки более высокая рациональность коллективного интеллекта, по которой он и индивидуальное сознание будут находиться в отношении иерархии. Последняя будет достигаться не за счёт объективации индивидов, а за счёт того, что коллективный интеллект будет более мощным субъектом по сравнению с ними, метасубъектом. Иерархия (и особенно в степени интеллектуальности и разумности) далеко не всегда сопряжена с насилием и несвободой: «Иерархические отношения per se не являются причиной несвободы, рациональная власть, на которую в значительной степени опирается цивилизация, основана на знании и необходимости и нацелена на защиту и сохранение жизни. Такова власть инженера, регулировщика движения, пилота летящего самолёта» [7, с. 195]. Более того, многие из структур коллективного

интеллекта будут чисто ситуативными (т.е. будут возникать для преодоления конкретных проблем и пропадать после их разрешения), что также будет аргументом в пользу гибкости его функционирования. С другой стороны, высказывается обоснованное мнение, что коллективный интеллект может подвергнуться идеализации, превратившись в красивую, но нереалистичную утопию наподобие ноосферы Вернадского [25], причём не только в аспекте своего совершенства («всесовершенство», если проводить аналогию с атрибутами бога), но и гуманности («всеблагости»). Полагаем, что человечество должно отнестись к формированию и развитию коллективного интеллекта критически, а не догматически (и, более того, теологически), учитывая возможные риски и формируя сильные обратные связи. Повторимся, если интерпретировать коллективный интеллект антропологически, то *он будет выступать не «немой» тотальностью, а синергетическим объединением множества самих людей и их сознаний, и систематическое подавление их со стороны целого было бы равносильно его самоуничтожению.*

Вместе с тем коллективный интеллект не будет разумом, оторванным от материального действия. В этом смысле он выражал (и реализовывал) бы общую волю, которая, тем не менее, была бы повёрнута к индивидуальным волям, чувствительна и небезразлична к ним: «Если автономия индивида больше не нуждается в отделении и противопоставлении её публичному существованию, то свобода индивида и целого могут быть примирены “общей волей”, воплощённой в институтах, которые обращены, так сказать, лицом к индивидуальным потребностям. Исходящие от общей воли требования отказа и задержки не должны быть косными, “бесчеловечными”, как не должен быть авторитарным её разум» [7, с. 195]. Коллективный интеллект в этом смысле будет «равнодействующей» индивидуальных волей, одновременно прогнозируя и оценивая вклад последних, так как «мышление и воля людей вовлекаются в систему детерминации глобальных процессов, тем не менее, вопрос о пределах влияния субъективных факторов на глобальные процессы остаётся открытым» [26, с. 194]. Полагается, что, являясь «групповым интегралом индивидуальных интеллектов», коллективный интеллект по своей структуре есть «волевое единство здравого рассудка, идеологическая концепция жизнеустройства и комплекс научных знаний о ситуации волевого действия» [27, с. 138]. Справедливо отмечается также, что в этом плане интеллект значительно шире одного разума: он представляет двуединство последнего с практической деятельностью, сопровождающимися и обрамляющимися её аффективными психическими процессами [28]. Волевые аспекты подчёркиваются авторами неспроста: на данный

момент существует множество требующих преодоления глобальных рисков со своими как онтологическими, так и эпистемологическими основаниями [См.: 29, 30], причём многие из этих рисков неосознаваемы индивидуальным сознанием ввиду их комплексной стохастической природы и каузальной неопределённости (сложности и нелинейности действия их причин). Экзистенциальная угроза, исходящая от них, требует отнюдь не только их осознания, но и активных действий по их предотвращению, и поэтому волевая интеграция неизбежна вслед за когнитивной.

В заключение можно сформулировать основные выводы статьи: 1) Дефицит в рациональности и дефицит в управлении имеют глубокие основания, как общеантропологические, так и социальные. 2) Данные дефициты тесно связаны друг с другом, т.к. тесно связаны друг с другом рациональность и управление как таковые: функции управления являются одними из ключевых функций разума, а сфера управления в свою очередь предъявляет особо высокие требования к степени рациональности субъекта. 3) Коллективный интеллект способен восполнить дефицит рациональности и восстановить асимметрию «глобальный объект-локальный субъект» в управлении, активно разрешая всеобщие проблемы и выстраивая траекторию развития цивилизации. 4) Коллективный интеллект может и должен пониматься гуманистически, не как совокупность технологий, а как совокупность самих людей, их сознаний и воля. Он не будет объективирован и артифицирован, и в этом смысле технология (те же системы искусственного интеллекта) останется только «дополнением к субъекту». Будучи антропологической синергией, *коллективный интеллект станет не просто субъектом (ими останутся люди и их разнопорядковые общности), а метасубъектом цивилизации, восполнив тем самым наличный дефицит одновременно и в рациональности, и в управлении.*

### Список литературы

1. Хоркхаймер М. Затмение разума. К критике инструментального разума. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2011. – 224 с.
2. Декомб В. Дополнение к субъекту. Исследование феномена действия от первого лица. – М.: Новое литературное обозрение, 2011. – 576 с.
3. Гейяр де Шарден П. Феномен человека. – М.: АСТ, 2002. – 554 с.
4. Лем С. Сумма технологии. М.: АСТ, 2002. – 556 с.
5. Порус В.Н. Как критиковать «критический рационализм» // Эпистемология и философия науки. 2005. Т. 6, № 4. С. 78-84.
6. Внутских А.Ю. Отбор в природе и отбор в обществе: опыт конкретно-всеобщей теории. – Пермь: Пермский гос. ун-т., 2006. – 334 с.
7. Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек. – М.: АСТ, 2003. – 528 с.

8. *Thaler R.H.* From homo economicus to homo sapiens // *Journal of economic perspectives*. 2000. Vol. 14, №. 1. P. 133-141.
9. *Damasio A.R.* *Descartes' error: Emotion, Reason, and the Human Brain*. – New York: Random House, 2009. – 352 p.
10. *Soon C.S. et al.* Unconscious determinants of free decisions in the human brain // *Nature neuroscience*. 2008. Vol. 11, №. 5. P. 543-545.
11. *Rose N., Abi-Rached J.M.* *Neuro: The new brain sciences and the management of the mind*. – Princeton: Princeton University Press, 2013. – 335 p.
12. *Дубровский Д.И.* Биологические корни антропологического кризиса. Что дальше? // *Человек*. 2012. №. 6. С. 51-54.
13. *Pennycook G. et al.* Dunning–Kruger effects in reasoning: Theoretical implications of the failure to recognize incompetence // *Psychonomic bulletin & review*. 2017. Vol. 24, №. 6. P. 1774-1784.
14. *Коваженков А.М.* Рациональность в контексте управленческой деятельности // *Вестник Академии. Московская академия предпринимательства*. 2013, № 4. С. 92-97.
15. *Нигоматуллина Р.М.* Субъектность в управлении // *Манускрипт*. 2020. Т. 13, № 12. С. 209-213.
16. *Князева Е.Н., Алюшин А.Л.* Big History: эволюционное мышление в глобальной перспективе // *Век глобализации*. 2016. № 3. С. 16-31.
17. *Лепский В.Е.* Эволюция представлений об управлении (методологический и философский анализ). – М.: «Когито-Центр», 2015. – 107 с.
18. *Диев В.С.* От «рационального» к «социальному» в принятии решений // *Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: Философия*. 2009. Т. 7, № 2. С. 41-46.
19. *Стерледев Р.К., Стерледева Т.Д.* Искусственный интеллект в аспекте ноосферы: почти фантастика? // *Вестник Пермского национального исследовательского политехнического университета. Культура, история, философия, право*. 2017. № 2. С. 61-65.
20. *Коньшин Д.Н., Внутских А.Ю.* Развитие всеобщего интеллекта как адекватной основы культуры информационного общества // *Социальные и гуманитарные науки: теория и практика*. 2019. № 1. С. 46-55.
21. *Tollefsen D.P.* From extended mind to collective mind // *Cognitive systems research*. 2006. Vol. 7, №. 2-3. P. 140-150.
22. *Касавин И.Т.* Коллективный субъект как предмет эпистемологического анализа // *Эпистемология и философия науки*. 2015. Т. 46, № 4. С. 5-18.
23. *Дудник С.И., Камнев В.М.* О простоте истории и хитрости мирового разума // *Вопросы философии*. 2015. № 10. С. 21-29.
24. *Кроес П.* Эксперименты в социотехнических системах: проблема контроля // *Технологос*. 2020. № 4. С. 27-39.
25. *Фесенкова Л.В.* Ноосферное будущее человечества: научное предвидение или квазинаучный миф? // *Человек*. 2019. Т. 30, № 1. С. 66-74.
26. *Балашова Н.А., Савченко В.А., Сажинко Е.В., Назаретян А.П.* Мегаистория и глобальные вызовы XXI века: синергетическая модель // *Историческая психология и социология истории*. 2017. Т. 10, № 1. С. 193-212.
27. *Комаров В.Д.* Всеобщий интеллект как научно-философская категория // *Новые идеи в философии*. 2012. Т. 1, № 20. С. 134-147.
28. *Оконская Н.К., Брылина И.В., Симанова Н.А.* Человеческий интеллект: парадоксы, загадки, перспективы развития // *Философия и гуманитарные науки в информационном обществе*. 2020. № 1. С. 32-41.



29. *Внутских А.Ю.* Глобальные катастрофические риски в свете концепции единого закономерного мирового процесса. Часть первая // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. № 3. С. 328-334.
30. *Внутских А.Ю.* Глобальные катастрофические риски в свете концепции единого закономерного мирового процесса. Часть вторая // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. № 4. С. 528-536.

## ***DEFICIT OF RATIONAL MANAGEMENT AS DEFECT OF MODERN CIVILIZATION: ROOTS AND WAYS OF OVERCOMING***

***Anton I. Zhelnin***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

The purpose of the article is to analyze some of the deficit states of modern civilization, primarily the deficit of rationality and controllability. A close connection between them is shown, as well as their negative impact on global development. These deficits have both anthropological (limits of individual consciousness) and social (antagonistic nature of social relations, the predominance of local subjects and their personal engagement) roots. They converge precisely in the sphere of management, since it makes especially high demands on the degree of rationality of its subject. It is shown that the prospect of overcoming these deficiencies can be the formation of a collective intelligence, understood humanistically as a synergy of a large number of individual consciousnesses. Since it will not abolish the subjectivity of people and their communities, it will become a meta-subject of civilizational management, taken as a whole.

Key words: mind, rationality, subject, meta-subject, deficit of rationality, deficit of management, collective intelligence, global management, civilization, megahistory, big history.

## **АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ И ДИАЛЕКТИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ**

### **О.А. Барг**

доктор философских наук, профессор кафедры философии  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: olbarg@gmail.com

### **В.С. Буйневич**

студент 2 курса, направление «Философия»  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: buynevich.95@mail.ru

Многообразие трактовок сознания в аналитической философии обусловлено сильной дифференциацией его значимости и смыслов основных отношений сознания к материи – вторичности, принадлежности и отражения. Эти трактовки различаются по их отношению к позитивизму и вульгарному материализму, но далеки от солипсизма и объективного идеализма и в разной степени тяготеют к диалектико-материалистическому пониманию сознания. Ближе всего к нему находятся позиции, признающие феноменальный опыт, квалиа главной отличительной чертой сознания. Различны стратегии и содержания ее аналитического и диалектико-материалистического объяснений. Первая глубоко разработана Д. Чалмерсом и состоит в поиске более широкого, чем современная физика, эмпирического обобщения, объединяющего физическую реальность и феноменальные свойства. Вторая заключается в их объяснении диалектикой развития материи, отношениями ее высших и низших форм. Ее вероятным преимуществом является перспектива объяснения влияния феноменального опыта на «каузально замкнутую» объективную реальность.

Ключевые слова: аналитическая философия сознания, феноменальный опыт, квалиа, идеальное, эпифеноменализм, материя, развитие, диалектика отношений низшего и высшего.

Принято считать, что главный вклад в философию сознания второй половины XX-XI вв. внесла англо-американская аналитическая философия. Во многом это обусловлено тем, что она, во-первых, сохраняет связь с физикой, биологией, нейронаукой, информатикой, лингвистикой и т.д. и, во-вторых, следует традициям беспристрастного логического анализа постановки и вариантов решения проблемы, владеет культурой мысленных экспериментов, способствующих развитию и уточнению объяснительных

стратегий в отношении сознания. Аналитическая философия не уходила при этом от классических вопросов, касающихся сознания (прежде всего, психофизической и психофизиологической проблем), оказалась способна уточнять и дифференцировать их.

В результате появились «психологический бихевиоризм; теория трансляции психологического... языка на язык физики; теория тождества; логический бихевиоризм; лингвистический бихевиоризм; элиминативизм; редуктивный физикализм; супервентный физикализм; функционализм; эмерджентизм; аномальный монизм; нейрофизиологический физикализм; картезианский материализм; интеракционистский дуализм... дуализм свойств; квантовые подходы; репрезентационизм; концепция сознания как глобального пространства» и другие трактовки сознания [1, с.8]. Н.С. Юлина оценивает это многообразие как поле перекрестной полемики, подчиненной единым нормам и стилю, необходимым для объяснения сознания [1, с.9].

Другие течения западной философии уступают аналитической философии сознания в том, что существенно сужают подходы к нему. Постмодернизм, по оценке Д.И. Дубровского, делая упор на аксиологической и праксеологической составляющих категориальной структуры философии, по существу, пренебрегает ее базовыми составляющими – онтологической и гносеологической [2, с. 287-289]. А феноменология и соответствующая ей редукция ведут к, так сказать, частной онтологии чистого сознания и трансцендентального Я, которая практически не связана с естествознанием (включая психологию) и с характером внешней им реальности.

Исходно аналитическая философия тоже не отличалась широтой подхода к проблеме сознания, полагая ее, скорее, бессмысленной [3, с.201]. Логический и, далее, лингвистический анализ казались ей средствами окончательного отделения положений науки от вненаучных положений, сборниками которых являются онтологии материализма, идеализма, дуализма. Наука должна быть защищена от их содержания. Однако в 70-е годы XX в. внутренняя и внешняя критики этой программы окончательно показали ее невыполнимость. Это коснулось как невозможности подлинно атомарных предложений наблюдения и верификации с ее знаменитой неverifiedируемостью, так и результатов лингвистического подхода к демаркации науки от не науки. Лингвистический анализ способствовал, напротив, утверждению эпистемологического релятивизма (см., например, [4]). Но он же – из-за очевидной связи языка с мышлением – оказался одним из каналов переключения аналитической философии на проблему сознания. Работа с символическим названием «Открывая сознание заново» [5] принадлежит исследователю языковых актов. Это открытие придало аналитической

философии второе дыхание, и многие отечественные философы сознания постсоветского периода работают в ее ключе [6, 7, 8].

При этом советскую философию сознания часто оценивают как однообразные вариации на тему «ленинской теории отражения», сосредоточенные не столько на решении психофизиологической проблемы и описании структур сознания, сколько на процессе познания и изменения реальности [9]. На самом же деле «проблема природы сознания явилась... одной из наиболее серьезных проблем, стоявших перед советской философией» [3, с.201], а споры по ней «имели много общего с аналогичными дискуссиями... во всем мире, однако специфика дискуссий, проходивших в Советском Союзе, заключалась в том, что все заинтересованные стороны... могли называть себя только материалистами» [там же]. Периметр, за который нельзя выходить, был обозначен традиционными флажками «вульгарный материализм», «дуализм», «идеализм», но внутри него часто оказывались далеко не когерентные друг другу трактовки сознания. Это касается, например, пониманий идеального Э.В. Ильенковым [10], Д.И. Дубровским [2, с.249-273] и В.В. Орловым [11, с.359-369], которые (понимания), подобно некоторым произведениям искусства в условиях цензуры, были далеко не банальными.

Проблема сознания принадлежит к немногим вечным проблемам, и возвращение к ней аналитической философии явилось не ее окончательным решением, а, скорее, новым местом сбора разных идей и подходов. Пока это место остается их своеобразным зоопарком и еще не стало естественной экосистемой. По оценке Д. Чалмерса, «мы видим разные и, как кажется, независимые течения, внутри которых обсуждаются сходные проблемы без установления контакта друг с другом» [12, с.16]. В аналитической философии, «статус сознания до сих пор онтологически не определен... [и] ...она находится на грани серьезного кризиса», полагают Л.А. Батаева и О.А. Олейник [13].

Рискнем предположить, что ограниченное названным периметром решение проблемы сознания в диалектическом материализме является неким аттрактором для траекторий движения аналитической философии сознания, которые могут не только начинаться за его (периметра) пределами, но и вносить новое в очерченное им поле. Разумеется, эти траектории условны как линии, которыми можно соединять отдельные точки-концепции из перечисленных в начале статьи. Это не линии эволюции взглядов отдельных ученых, пожалуй, за исключением взглядов Д. Чалмерса. Риск оправдан более общим подходом диалектического материализма к проблеме сознания и скепсисом аналитической философии в отношении «пресловутого»

основного вопроса философии. Между тем, он имеет вполне аналитическое обоснование своей осмысленности.

Если понимать мир как *все, что существует, вместе взятое*, нужно, во-первых, признать, что он содержит в себе все основания, причины, условия собственного существования и, следовательно, *не возникает* (что не тождественно «не изменяется»). Во-вторых, поскольку сейчас мир «состоит» из двух последних в смысле степени их общности, сопоставимых по емкости, т.е. потенциальному содержанию, типов реальности – материи (которая не исчерпывается ни механической реальностью, ни природой, как ее рисует современная наука) и сознания (со всеми его образами, эмоциями, квалиа, интенциями, «от первого лица» и т.д.)<sup>1</sup>, *по меньшей мере*, один из них *должен существовать всегда*, и тем он *может* отличаться от другого. Сочетание этих «должен» и «может» естественным образом допускает вопрос-предположение: «А не первично ли одно из них?» [15, с.159-160].

Возможная вторичность другого означает, что *главные основания* его существования принадлежат первичному, которое (1) предшествует ему и его порождает, которому (2) оно впоследствии принадлежит как носителю, и которое является, в конечном счете, (3) источником его внутреннего содержания и отражается им. Материализм, идеализм (или, как называет его Дж. Серль, ментализм) и дуализм (в духе двух субстанций Р. Декарта) являются разными ответами на этот вопрос. Но поскольку отношения первичное-вторичное имеют несколько аспектов – порождения, принадлежности, отражения, – которым можно придавать разные смыслы и вес вплоть до отрицания одного из них, разнообразие «-измов», которыми богата аналитическая философия сознания, увеличивается за счет их (смыслов) дифференциации. Крайним случаем является панпсихизм, обходящийся без предшествования и порождения одного другим, но допускающий принадлежность одного другому как носителю и какую-то их интеракцию.

Многообразие аналитических трактовок сознания можно оценивать по разным основаниям. Например, по их отношению к позитивизму. Самым близким ему кажется *элиминативный материализм* (см. [16]), считающий

---

<sup>1</sup> Подтверждением тому служит условная оценка М. Каку [13, с.8] информационной емкости мозга. Он с его 100 млрд нейронов, каждый из которых может либо сработать, либо нет, имеет два в степени 100 млрд возможных начальных состояний, и, если его состояние меняется, допустим, каждые несколько миллисекунд, а простая мысль может включать в себя около 100 поколений нейронных срабатываний, то два в степени 100 млрд нужно возвести еще в сотую степень. При постоянной работе нейронов количество мыслей, способных уместиться в N поколений, составляет два в степени 100 млрд в степени N – поистине астрономическое число. Похоже, уже отдельный мозг – самое емкоеместилище информации в Галактике.

сознание народным заблуждением, подобным вере во флогистон и тепло-род. Но если опровержение самой наукой их существования могло казаться основанием запрета дополнять описание данных опыта эссенциальными объяснениями, то реальность сознания, данного каждому непосредственно именно в опыте его переживаний и квалиа, не может быть исключена подобным образом. Хотя элиминативный материализм опирается на исследования нейронных структур мозга, он все же не тождествен вульгарному материализму в том, что *не считает* их функционирование сознанием.

Дальше всех уходят от позитивизма авторы (Т. Нагель, Дж. Серль, Д. Чалмерс и др.), полагающие, что объяснение феноменального аспекта, квалиа как не устранимой никакими логическими приемами стороны сознания является самой трудной проблемой философии сознания. Эта позиция близка области нашего аттрактора и, в принципе, не расходится с отношением диалектического материализма к идеальности как главной отличительной черте сознания. И вероятно, что его подход способствует решению этой проблемы – мы вернемся к ней ниже.

Аналитические трактовки сознания можно оценивать и по их отношению к «флажку» вульгарного материализма, разумеется, без отождествления каких-то из них с классикой XVIII–XIX вв. У сознания есть аспекты, кажется, допускающие объяснение как бы в обход решения трудной проблемы. Д. Чалмерс относит к ним психологические и когнитивные стороны сознания, которые имеют очевидные поведенческие (включая вербальные отчеты) корреляты и проявления, доступные, в отличие от феноменальной стороны, третьим лицам и эмпирическим исследованиям. Подобные объяснения сводятся к функциональным, редуктивным и их сочетаниям. Классик функционализма Д. Деннет [17, 8] рассматривает сознание как конкуренцию информационных – подобных компьютерным программам – потоков в мозге за контроль над его состоянием и иногда добивающихся своей «минуты славы», выражая себя в определенных действиях человека, у которого, согласно Деннету, нет никаких квалиа и переживающего их Я. Он таким образом элиминирует «трудную» сторону сознания, которое без нее становится, в конечном счете, игрой *физических* процессов, поскольку у информации и ее потоков есть носитель. Но если эта сторона все же существует, мы имеем дело с, так сказать, полувульгарным материализмом. Это характерно и всем вариантам теории тождества сознания и мозга, точнее – сознания и состояний мозга [18], и вообще физическому редукционизму. Примечательно, тем не менее, что функционализм, редукционизм, элиминативный материализм, теория тождества и еще не упомянутый

эпифеноменализм собирательно относят себя к «*научному материализму*» (см. [19]) и противостоят идеализму.

Хотя этот материализм остается, скорее, естественнонаучным и ограниченным, он все-таки находится в области нашего аттрактора. Однако, доказывает Чалмерс, от него ускользает феноменальная сторона сознания, и «как бы мы функционально ни объясняли познание, кажется логически возможным, что наша объяснительная модель может быть реализована и без какого бы то ни было сопровождающего ее сознания» [12, с.72].

Его доказательства основаны на принципе, который заключается в отсутствии различий одного вида при отсутствии различий другого вида, и на соответствующем этому понятии *супервентности*, которое «формализует... идею... что одно множество фактов может полностью определять другое множество фактов» [12, с.54]. Если первое множество является *низкоуровневым* множеством физических фактов, а второе – *высокоуровневым* множеством биологических фактов, то супервентность последнего на первом означает, что невозможны ситуации, тождественные относительно физических свойств, но различные в биологическом отношении.

Д. Чалмерс различает локальную и глобальную, а также логическую и естественную супервентности [12, гл.2]. Локальная супервентность относится к отдельным объектам. Если, например, форма (В-свойства) предмета локально супервентна на его физических А-свойствах, то два объекта с одинаковыми А-свойствами, необходимо имеют одну и ту же форму. Локальная супервентность может быть неполной, если какое-то В-свойство зависит и от «контекста», как, например, приспособленность организма зависит и от условий среды. Зато глобальная супервентность, касающаяся мира в целом, означает, что не существует двух миров, тождественных в их А-свойствах, но различных по любым В-свойствам, т.е. А-свойства мира полностью детерминируют его В-свойства. Это, в частности, значит, что физически тождественные миры тождественны и во всех других отношениях.

Логическая и естественная супервентности различаются смыслами «возможного-невозможного», которые им соответствует. Например, логически невозможны вселенные с женатым холостяками, но *логически возможны* вселенные с разными наборами фундаментальных констант. И то, что одни из них могут содержать живые организмы, а другие – не могут, является уже не логической, а естественной или номологической возможностью. «Номологической» в смысле существования некоего закона, соотносящего А-свойства и В-свойства, при наличии которого А-свойства одной из вселенных будут автоматически порождать в ней В-свойства.

Логическая супервентность является у Чалмерса обязательным условием естественной супервентности, глобальной и локальных супервентностей.

Согласно Д. Чалмерсу, сознание логически не супервентно физической реальности, что доказывает ряд мысленных экспериментов. 1) Логически возможны индивиды, физически идентичные нам, но лишённые сознательного опыта (зомби). 2) Даже если в мире есть такой опыт и он, в принципе, редуцируется к физическим свойствам, то *то*, что я и мой двойник называем красным, может – логически – переживаться нами по-разному вплоть до противоположности (инвертированный спектр), и это различие уже нередуцируемо и логически не супервентно физическому. 3) Если логически супервентное свойство всегда может быть обнаружено на основании внешних свидетельств, а феноменальный опыт – исключительно внутренний (эпистемическая асимметрия), то даже в случае знания всех физических свойств других существ, нельзя узнать, есть ли у них феноменальное сознание. 4) Полное знание физики цветного зрения (комната Мэри), не тождественно переживанию квалиа «красное», как было бы в случае его логической супервентности физическому. 5) Существующие способы анализа не дают такой характеристики феноменального, «переживательного» опыта, которую можно было бы проверять на предмет супервентности физической реальности без его (опыта) подмены картами когнитивных функций или нейронной активности от третьего лица.

Наверное, подобные аргументы не безупречны [13], но как они влияют на онтологическую позицию Д.Чалмерса? Поначалу он был расположен к материалистическому редуктивному объяснению сознания, но затем пришел к выводу, что ресурсы материализма недостаточны для этого [12, с.13] и нужно искать какие-то фундаментальные *психофизические законы*. Только они позволят, надеется он, ответить на вопросы, какого рода организация порождает сознательный опыт, насколько она может быть простой, как можно предсказывать конкретный характер опыта, исходя из его физической основы [12, с.345-346]. Но даже после ответов на них, останется вопрос, могут ли феноменальные свойства влиять на свою материальную основу или они являются безразличными ей эпифеноменами (см. [20]), и, если не могут, то какова их роль в мире, подчиненном не открытым пока психофизическим законам?

Постулируемые им психофизические законы предполагают, что «окончательная теория нуждается в некоем дополнительном компоненте» [12, с.164]. Возможно, сам опыт является одним из фундаментальных параметров мира наряду с пространством-временем, спином, зарядом и т.д., и какие-то феноменальные свойства нужно считать *базовыми* свойствами



мироздания. А возможно, существует какой-то новый класс протофеноменальных фундаментальных свойств, из которых извлекаются феноменальные свойства [там же]. Он допускает оба варианта, но склоняется к первому, и именует свою позицию *натуралистическим дуализмом*, в котором сознание – это просто естественный нефизический феномен, в то время как материализм ассоциируется у него с физикой, составляющей замкнутую и непротиворечивую теорию без феноменального опыта [12, с.166]. Однако естественность сознания, если она основана на психофизических законах, позволяют считать эту позицию так же и вариантом *панпсихизма*.

Похожую позицию прямолинейно мотивировал Р. Шелдрейк [21]. По его мнению, основная доктрина материализма состоит в том, что материя является единственной реальностью. Следовательно, сознание не должно существовать. Однако оно существует, и это самая большая проблема материализма. Поэтому последовательный материализм должен включать в себя панпсихизм – идею, что даже атомы и молекулы обладают некоторым примитивным разумом или переживанием. Во всяком случае, «натуралистический дуализм», «панпсихизм», «последовательный материализм» *исключают солипсизм* и относятся к материи как к *носителю сознания*. А допущение, наряду с фундаментальными физическими свойствами, фундаментальных *протофеноменальных* свойств, аналогом которых в диалектическом материализме является материальное отражение, еще раз говорит о близости подобных трактовок сознания к области нашего аттрактора.

Возможны ли продуктивные отношения гипотезы Д. Чалмерса о психофизических законах с какими-то подходами диалектического материализма к природе сознания, идеальному и квалиа?<sup>2</sup> Начнем с того, что такие законы, как и фундаментальные законы физики, будут по их статусу конкретно-научными *эмпирическими обобщениями*, особенность которых состоит в том, что вопрос, почему их содержание (включая и содержание соответствующего им массива фактов) именно таково, остается без ответа. У нас нет, например, *конкретно-научного* ответа на вопрос, *почему* значения фундаментальных констант и вид уравнений физики именно таковы. Похожая ситуация была в химии XIX в., когда был открыт периодический закон, но оставался вопрос, почему свойства химических элементов находятся в периодической зависимости от их места в таблице Д.И. Менделеева.

---

<sup>2</sup> Объем статьи заставляет ограничить аналитическую философию сознания концепцией одного из ее классиков, а подходы диалектического материализма – концепцией В.В. Орлова без ее соотнесения с другими диалектико-материалистическими подходами. Но можно ожидать, что контуры их отношений пригодятся при обсуждении остальных концепций и подходов.

Ответ пришел, так сказать, снизу, когда была создана квантово-механическая модель атомов и обнаружилась периодичность заполнения их электронных оболочек по мере роста заряда ядра. Благодаря этому *эмпирическое* обобщение переросло в *теорию* периодичности. То же случилось с эмпирическими обобщениями генетики после открытия химических механизмов наследования признаков и т.д.

Законы физики – более общие (в смысле круга предметов, на который они распространяются), чем химии, а химии – чем биологии. Вид более общего закона не определяется содержанием фактического материала, на котором было сделано менее общее эмпирическое обобщение. Вид уравнений квантовой физики не зависел от содержания эмпирического обобщения Менделеева, и именно поэтому подстановка в них относящихся к атомам физических переменных дала объяснение его периодическому закону. Более общие законы играют *роль объяснения* по отношению к менее общим.

Однако череда подобных конкретно-научных объяснений всегда заканчивается эмпирическим обобщением, ожидающим объяснения со стороны еще более широкого эмпирического обобщения. Вероятно, в перспективе можно ожидать открытия законов субфизической реальности, объясняющих, почему наши физические законы и константы именно таковы. Д. Чалмерс отдает в этом отчет, подчеркивая, что «набор психофизических законов, отвечающих за отношение между сознанием и физическими системами <...> не будет объяснять существование сознания в смысле ответа на вопрос “почему существует сознание?”, но... будет в состоянии объяснить конкретные случаи его существования в терминах базовой физической структуры и психофизических законов», которые придется принять за далее необъяснимые аксиомы [12, с.267-268].

Он полагает при этом, что фундаментальные законы физики вместе с психофизическими законами дадут нам базовую структуру универсума. И она станет настоящей «теорией всего», которая будет весьма проста в том же отношении, в каком физика, двигаясь от высокоуровневых макроскопических регулярностей к низкоуровневым, находит свои «истинно элементарные», самые простые *на сегодня* частицы. Но, во-первых, у иерархии уровней, скорее всего, нет дна, и теория «по-настоящему всего» не может быть построена этим путем. Во-вторых, феноменальный опыт может не иметь прямых коррелятов на квантовом уровне с его суперпозицией состояний и нелокальностью. Сам Чалмерс признается, что «достаточно уверенно сказал бы о фундаментальности опыта и с гораздо меньшей уверенностью – о повсеместности опыта» [12, с.442].

Обсуждение этих сомнений и трудностей ведет в область, которую аналитическая философия обходит стороной, – в область диалектико-материалистической понятийной модели всеобщего, которая далека как от «материализма», так и от «последовательного материализма» по Р. Шелдрейку. Логика этой модели отличается от отождествления всеобщего и фундаментального с «низкоуровневыми фактами». Всеобщность в ней обеспечивают не столько сами эти факты, сколько картина отношений между высоко- и низкоуровневыми фактами – между социальным, биологическим, химическим, физическим и т.д. уровнями организации материи, ее высшими и низшими формами (см. [11, гл. 4, 6]). Несмотря на то, что физические законы формально являются более общими, чем – химические и т.д., предельный переход от этого никогда не законченного ряда к всеобщему лежит в плоскости *взаимоотношений членов этого ряда*. Большая общность законов физики, чем – химии... является одной из сторон этих отношений. Об их закономерностях можно судить по его (ряда) репрезентативному отрезку [22, с.123-124; 23, с.14-17], не боясь, что открытие очередного уровня реальности станет опровержением этих суждений. Разумеется, они – не догма, но подобны фотографии, которая раз от раза становится все детальнее и резче.

Отношениями низшего и высшего, во-первых, объясняется – в логике системного подхода – самодостаточность материи как *субстанции*. Ими объясняется, во-вторых, способ ее существования – развитие как единый мировой процесс реализации ею собственных возможностей и ее восхождения от низшего к высшему. Первое объяснение [24, с.11-38] заключается, коротко, в том, что объективная реальность как целое является причиной себя, поскольку ей присуща *определенная организация*. Объективная реальность всегда «состоит» из двух своих последних – самых общих – типов: относительно простого и более сложного, низшего и высшего (сложность понимается как «все, что есть в предмете», богатство его содержания). Внутренние различия ее целого в сложности имеют фрактальный характер, пронизывают его на всех уровнях организации и между ними так, что все ее объекты и уровни связаны многомерной *субстанциальной* «паутиной» отношений низшего и высшего. Каждый объект находится в ее узле и одновременно заключает в себе какой-то ее фрагмент, являющийся его сущностью – тем, что определяет его изнутри, хотя и не на 100%, в отличие от материи как целого. Эти фрагменты различаются *диапазонами* заключенных в них различий в сложности. Самый большой диапазон имеет человеческая сущность.

Второе объяснение основано на том, что непреходящее различие в сложности, которым обеспечена самодостаточность материи, является и

причиной, и следствием себя, т.е. *самовозрастающим* различием, ростом *диапазона различий* в сложности населяющих мир предметов и уровней их организации. (Что и наблюдается в нашей Вселенной.) Разработанная В.В.Орловым [11] концепция развития материи устанавливает, что этот процесс имеет *два общих способа осуществления*, сменяющих один другого. Первый – развитие материи (как природы) до сознания, без субъективной реальности, без идеального. Этот способ ограничен тем, что оставляет принципиально нереализуемым огромный фонд возможностей субстанции. И тем, что соответствующие ему ступени теряют по мере их усложнения почти всю заключенную в них материю (закономерность конвергенции), что формально имеет предел, у которого ее дальнейшее усложнение, оставаясь необходимым, становится невозможным.

Эти ограничения оказываются относительными, если развитие природы имеет изначально необходимую последовательность крупных ступеней, которая ведет к возникновению разумной жизни – социальной формы материи, способ существования которой состоит в преобразовании объективной реальности и не имеет внутренних пределов конвергентного усложнения природы самой по себе. Обсуждаемые ограничения разделяют способы развития материи на «до» и «после» появления человека в качестве решающего внутреннего фактора ее дальнейшего развития, в котором сознание уже играет свою «вселенскую» роль.

Понятийные модели предельной общности дают свои объяснения, в принципе, тому же, что и очередное «еще более широкое» эмпирическое обобщение. Однако пути этих объяснений различны. Первый можно сравнить с подъемом из глубины до определенного уровня, а второй – с погружением до него. Поэтому различаются и сами объяснения. Например, на вопрос, почему фундаментальные константы именно таковы, мы ожидали бы при «погружении» выведения их значений или соотношения из каких-нибудь субфизических уравнений. Вместо этого при «всплытии» получаем: потому, что мировой процесс необходимо направлен на появление человека как решающего фактора своего продолжения. Похожим при «всплытии» окажется и ответ на вопрос, почему существует сознание: потому, что познание и переживание объективной реальности является обязательным условием ее преобразования человеком и продолжения мирового процесса развития. При «погружении» же можно было бы надеяться, как Д. Чалмерс, на какие-нибудь психофизические законы. Легко видеть, что эти пути и объяснения *не исключают друг друга*, но могут казаться не пересекающимися и не зависящими друг от друга. По разным философским, культурным и т.п. основаниям можно предпочитать один и не замечать другого, пока

оба пути не приведут с общей неподатливой проблеме. Такой проблемой является влияние феноменального опыта на состояние хотя бы человеческого фрагмента каузально замкнутой физической реальности – проблема, так сказать, эпифеноменальности феноменального опыта.

Онтологический статус идеального феноменального опыта «из глубины» выглядит примерно так [11, с.359-369; 22, с.8-17]. Идеальное есть *субъективный* образ объективного мира, есть нематериальная форма существования любого материального содержания на базе не собственного, а самого сложного, *универсального* материального субстрата, каким является социальное, включающее в себя основное содержание всех предшествующих ему форм и уровней организации материи. Поэтому, например, хотя субстрат Вселенной через секунду после Большого взрыва давно исчез, его содержание и свойства могут и сейчас существовать в идеальной, мысленной форме. Это – форма, в которой универсальный материальный субстрат внутренне уподобляется, в принципе, чему угодно, никогда при этом не теряя себя благодаря квалиа. Поскольку преобразование объективной реальности является процессом реализации ее возможностей, которые присущи отчасти природе, отчасти – самому человеку, идеальное можно считать инстанцией их подбора и комбинирования накануне попыток их практического осуществления [24, с.39-44]. Поэтому «чему угодно» может быть также реальным или только желанным будущим.

Но как идеальный образ может быть не эпифеноменом каких-то физико-химико-нервных процессов, а их инициатором? Кажется, что направлением ответа, но еще не ответом, является природа «вертикальных» отношений высшего и низшего [24, с.28] в человеке – отношений социального и включенных в него уровней живого, химического, физического. На каждом уровне находится целостная физическая, химическая, биологическая система. Целым является и включающее их социальное. Все они неразделимы и совпадают друг с другом в пространственно-временном отношении. Они не являются друг по отношению к другу отдельными относительно самостоятельными вещами, которые могли бы силовым образом воздействовать друг на друга, обмениваясь какими-нибудь частицами, энергией и вместе с ними – информацией. В отношении друг к другу (и только друг к другу!) они ведут себя как *каузально замкнутые* реальности. На физическом уровне нет никаких пробелов для химических, биологических или социальных причинных вставок, на химическом – для биологических... на биологическом – для социальных. Тем не менее, системы всех уровней согласованы так, что все элементы и отношения социального уровня имеют свои биологические, химические, физические *проекции* или *эквиваленты*.

На каждом уровне, таким образом, присутствует составленная этими эквивалентами *изоморфная* системе социального уровня «*теневая система*» – идея и термин введены и обоснованы В.В. Орловым [11, с.183-201].

Изоморфизм – формальное отношение, но находятся ли высшее и его теневые системы в каких-нибудь *активных отношениях*, если они не взаимодействуют как отдельные объекты? Если нет, эти уровни просто окажутся ступенями сведения «высокоуровневого» описания социального к его «низкоуровневому» физическому описанию, а феноменальный опыт в результате останется, так сказать, один на один с каузально закрытой от него физической реальностью. Если да, то идеальное, во-первых, может быть не буквальной причиной каких-то нервных, биохимических и физических процессов в организмах людей, а *стороной непринципиальных отношений материального к материальному* – социального к включенным в него биологическому, химическому... Во-вторых, поскольку сознание – *социальный феномен*<sup>3</sup>, его влияние на материю может быть скрытой от «посторонних» стороной *отношения социального к самому себе*, и следовало бы уповать не на глубинные психофизические законы универсума, а, скорее, на психо-социальные закономерности, возникающие при упомянутой выше смене «природного» способа развития материи на «человеческий».

Об активности отношений высшего и низшего говорят их общие закономерности [11, гл.5] – зависимость высшего от низшего, относительная самостоятельность высшего и *подчинение* ему низшего. Эти закономерности присущи и их «горизонтальным» отношениям, в которых они еще выступают взаимодействующими объектами как, например, живое и косное вещества биосферы. Активность живого в отношении ее косных составляющих делает его главной геологической силой в биосфере, под действием которой косное приобретает новые свойства, формы и разновидности, которых оно не может иметь само по себе. Таким образом косное вещество подчиняется живому и становится неким аналогом его теневых систем.

Вертикальные же отношения не взаимодействующих высшего и его теневых систем отвечали бы, скорее, гегелевской диалектике *тождества и взаимопроникновения противоположностей*, если бы их удалось связать с определенными взаимодействиями в пределах каждого из уровней. Этому способствует ряд вопросов. Что представляет собой низшее накануне его включения в высшее? Чем отличается от него уже включенное низшее? И в каких отношениях находятся эти «что» и «чем»? Подробное обоснование

---

<sup>3</sup> Приходится обойти стороной зарождение идеального и самочувствие нагелевской летучей мыши, но, если анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны, гипотеза о природе активных отношений социального и его теневых систем, может быть адаптирована и к летучей мыши.

предлагаемых ответов дано в [24, с.81-83, 93-101; 23, с.31-36, гл.6], но, коротко, они состоят в следующем. Низшее-накануне является самой развитой формой низшего, в которой общий способ его существования приобретает свой наиболее совершенный и эффективный механизм. При включении в высшее этот механизм получает в нем изоморфную себе сторону. Зато к низшему-накануне добавляются низшие же структуры и механизмы *активного сдерживания* и регуляции работы этого механизма, которые переводят низшее-накануне во включенное низшее и *подчиняют* его высшему. Таким образом, субстрат теневой системы оказывается поделен на две функциональные группы взаимодействующих (и впоследствии коэволюционирующих) элементов, одной из которых представлен этот эффективный механизм, а другой – механизмы его сдерживания и регуляции.

Изыюминка в том, что вторая группа по существу является низшим механизмом *диалектического отрицания* высшим включенного низшего, а первая группа – предметом этого отрицания. Изоморфные им группы на высшем уровне меняются ролями: «предмет» оказывается механизмом отрицания низшим включающего его высшего, а «механизм» – его предметом. Обмен отличает высшее от его теневой системы еще и глубоким единством этих противоположностей. Если на уровне теневой системы механизмы низшего-накануне и его отрицания-подчинения еще находятся в отношении дополнения, то на уровне высшего отрицание самой развитой формы низшего становится абсолютным в том смысле, что включает отрицаемое как свой внутренний относительный момент. (Подобно этому абсолютное движение включает свою относительную противоположность – покой.) Но биологическая теневая система социального тоже является по этой логике абсолютным отрицанием наиболее развитого состояния химической сущности, а его химическая теневая система – абсолютным отрицанием физической сущности и т.д. Похоже, социальное является таким образом абсолютным отрицанием всех своих природных оснований, а сознание – внутренней стороной этого отношения.

Последней инстанцией данного ряда, обещающей существенную конкретизацию нашего предположения о характере влияния идеального на мозг (нервные, биохимические и т.п. процессы) является (а) самая развитая форма живого накануне его включения в социальное, (б) наиболее совершенный и эффективный механизм биологического способа отрицания химического способа существования и (в) механизм сдерживания этого «б» социальным. Реализация этой программы, вероятно, поведет к уточнению границы, которая отделяет человека от его ближайших предков, природы элементарного социального акта и элементарной социальной системы –

минимального человеческого коллектива, способного на такой акт. И может оказаться, что неббиологический способ человеческого существования, атрибутом которого становится сознание, начинается с производства человеком самого себя, а преобразование трудом природы выступает одним из его эволюционных результатов. Во всяком случае, подобная логика оправдывает себя при разработке проблем биологической и химической сущностей [23, 24], а психофизические законы универсума все еще не открыты.

## Список литературы

1. Юлина Н.С. Очерки по современной философии сознания. – М.: «Канон<sup>+</sup>» РООИ «Реабилитация», 2015. – 408 с.
2. Дубровский Д.И. Проблема сознания: Теория и критика альтернативных концепций. – М.: ЛЕНАНД, 2019. – 400 с.
3. Грэхэм Л.Р. Естествознание, философия и науки о человеческом поведении в Советском Союзе. – М.: Политиздат, 1991. – 480 с.
4. Яковлева А.Ф. Размышления над книгой «Релятивизм как болезнь современной философии» // Философия науки. 2015. Т.20. С. 209-222.
5. Серль Дж. Открывая сознание заново. – М.: Идея-Пресс, 2002. – 256 с.
6. Иванов Д.И. Природа феноменального сознания. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2020. – 240 с.
7. Васильев В.В. Сознание и вещи: Очерк феноменалистической онтологии. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2014. – 240 с.
8. Волков Д.Б. Бостонский зомби: Д. Деннет и его теория сознания. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2012. – 320 с.
9. Философия сознания. Электронный ресурс. URL = < [https://ru.wikipedia.org/wiki/Философия\\_сознания](https://ru.wikipedia.org/wiki/Философия_сознания) > (дата обращения 21.01.2021)
10. Ильенков Э.В. Идеальное // Философская энциклопедия. – М.: «Советская Энциклопедия», 1962. Т.2. С.219-227.
11. Орлов В.В. Материя, развитие, человек. – Пермь: Перм. гос. ун-т, 1974. – 397 с.
12. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. – 512 с.
13. Батаева Л.А., Олейник О.А. «Трудные проблемы» аналитической философии сознания // Вопросы философии, 2011, №12. С.129-138. URL=< [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=443&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=443&Itemid=52) > (дата обращения 28.11.2020)
14. Каку М. Будущее разума. – М.: Альпина нон-фикшн, 2015. – 502 с.
15. Барг О.А. Что делать, если вас все-таки спросили, каков мир? // Новые идеи в философии. – Пермь: ПГНИУ, 2016. Вып. 3(24). С. 144-178.
16. Рамсей, Уильям. Элиминативный материализм // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. URL = < [http://philosophy.ru/eliminative\\_materialism/](http://philosophy.ru/eliminative_materialism/) > (дата обращения 02.03.2021).
17. Деннет Д. Сладкие грезы: Чем философия мешает науке о сознании. – М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2017. – 304 с.
18. С্মарт, Джек. Теория тождества сознания и мозга // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. URL = < [http://philosophy.ru/mind-brain\\_identity/](http://philosophy.ru/mind-brain_identity/) > (дата обращения 02.03.2021).



19. Юлина Н.С. Научный материализм // Новая философская энциклопедия: В 4-х т. – М.: Мысль, 2010. Т. 3. С.37-38.
20. Робинсон, Уильям. Эпифеноменализм // Стэнфордская философская энциклопедия: переводы избранных статей / под ред. Д.Б. Волкова, В.В. Васильева, М.О. Кедровой. URL = <<http://philosophy.ru/epiphenomenalism/>> (дата обращения 02.03.2021).
21. Шелдрейк Р. Освобождая науку от материализма. Электронный ресурс. URL = <<https://eroskosmos.org/setting-science-free-from-materialism/>> (дата обращения 18.03.2021).
22. Орлов В.В. Основы философии. Ч. I. Общая философия. Вып. 2. – Пермь: Перм. ун-т, 1997. – 176 с.
23. Барг О.А. Философские проблемы химии: конкретно-всеобщий подход. – Пермь: Перм. ун-т, 2006. – 165 с.
24. Барг О.А. Системный подход, философия и естествознание. – Пермь: ПГНИУ, 2018. – 112 с.

## ***ANALYTICAL PHILOSOPHY OF CONSCIOUSNESS AND DIALECTICAL MATERIALISM***

***Oleg A. Barg***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

***Viacheslav S. Buinevich***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

The variety of interpretations of consciousness in analytic philosophy is due to its strong differentiation of the significance and meanings of the main relations of consciousness to matter - secondary, belonging and reflection. These interpretations differ in their attitude to positivism and vulgar materialism, but they are far from solipsism and objective idealism and, to varying degrees, tend to the dialectical-materialistic understanding of consciousness. The closest ones to it are the positions that recognize phenomenal experience, qualia, as the main distinguishing feature of consciousness. The strategies and contents of its analytic and dialectical-materialistic explanations are different. The first one is deeply developed by D. Chalmers and consists in the search for empirical generalization that are wider than modern physics and combines physical reality with phenomenal properties. The second one consists in their explanation by the dialectics of the development of matter, the relationship between its higher and lower forms. Its probable advantage is the prospect for explanation of the influence of phenomenal experience on "causally closed" objective reality.

Key words: analytic philosophy of consciousness, phenomenal experience, qualia, the ideal, epiphenomenalism, matter, development, dialectics of the relationship between the lower and the higher.

## **ТОПОЛОГИЧЕСКАЯ МЕТАФИЗИКА СОЗНАНИЯ М.К. МАМАРДАШВИЛИ**

**С.В. Комаров**

доктор философских наук, профессор кафедры философии  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15.  
E-mail: philos.perm@gmail.com

В статье рассматривается особое топологическое понимание сознания известным отечественным философом М.К.Мамардашвили (1930-1990). Топологические фигуры сознания оказываются не представлениями в обычном смысле слова, а особыми конструктами, которые индуцируют мышление. Такими фигурами являются линия, сфера сознания, а также складка сознания, означающая трансцендентальную развертку эмпирического сознания. Эти фигуры формируют представление о топологии события сознания. Представление о декомпрессии времени в точке-интервале задает топологическое представление о полноте и собранности сознания в акте *cogito*. Здесь акт сознания понимается не как самосознание, а как событие присутствия. В связи с этим рассматривается различие Jetzt-точки Э.Гуссерля и Null-точки М.Мамардашвили. В этой топологии эмпирическое сознание предстает как «упаковка» трансцендентального сознания. Необходимость снятия феноменологического отождествления акта и содержания сознания приводит к объемной модели сознания, в которой топологически различаются содержание, событие и структуры сознания. Возможность топологического понимания самого сознания позволяет не только понимать сознание как специфический вид присутствия, но как действительную экзистенцию субъекта.

Ключевые слова: Мамардашвили, сознание, топология, линия, поверхность, складка, точка, время, событие, структура, мета-сознание.

*...Ведь главная страсть человека – это быть, исполниться*  
М. Мамардашвили  
*Невозможно на сфере движение по прямой*  
А. Городницкий

К особенностям философствования М.Мамардашвили относится использование таких приемов и образов понимания, которые часто носят не логический, а топологический характер. Их задача не обеспечить прямую передачу смысла, а произвести в слушателе (читателе) силовое и телесное его порождение [10, с.38.]. Эта перформативность мысли определялась не

только глагольной суггестией, но и использованием особых топологических образов, с помощью которых осуществлялось мышление. Сам философ называл их «живыми формами», или «производящими произведениями», поскольку использование их позволяло осуществиться самому событию понимания. Их еще можно назвать фигурами мысли, подразумевая под этим именно то, что мысль как событие осуществляется фигуративным способом. Безусловно, это отсылает нас к продуктивному (фигурному) синтезу воображения Канта. Однако, у немецкого философа этот фигурный синтез мысли, прежде всего, осуществляется под управлением категорий, между тем как М. Мамардашвили оборачивает эту связь: только реальное осуществление синтеза чувственности может породить связность понятий. Не трансцендентальная апперцепция управляет через категории синтезом чувственного многообразного, но реальный синтез чувственности порождает единство сознания, которое выступает как мышление «Я». Не только «Я мыслю» должно сопровождать все представления, но реальный синтез представления порождает само это «Я» как реальное событие единства сознания. Поэтому «...мыслью должно овладеть телесно, телом, породить ее физикой...» [8, с.62.] Мы не можем произвольно и одним желанием чистой мысли без телесного события нечто помыслить или вспомнить). Любая мысль как бы растянута (!) между ее телесным фигурным образом и ее смыслом, выражаемым в понятии. Она должна выполниться телесным способом, и только потом может быть приведена к рефлексивной форме.

В этой связи можно говорить об особой топологии мысли. Топологическое представление сознания является не новым в современной философии (Ж. Делез, Р. Тома, Фр. Ларуэль), но представления М. Мамардашвили имеют особую специфику. Его топология сознания в полном смысле метафизична, поскольку эти фигуры сознания ничего не изображают, и имеют предметного значений. Они выражают акты и действия сознания, которые лежат по ту сторону представлений. Поэтому это не то, *что* понимают, но то, *с помощью чего* осуществляется понимание.

Задача данной статьи описать эти топологические фигуры М. Мамардашвили, которые задают возможность реального события мысли и его понимания (данная статья является продолжением исследования, начатого нашей старой статьей: [3]).

**1. Топология пути и складка.** Первой фигурой, определяющей событийность нашего существования и мышления, является фигура пути. Мы, люди, являемся конечными существами, и жизнь представляет путь, который разворачивается как движение к смерти. Временность нашей жизни

представляет линейное время: день за днем, мгновение за мгновением образует самую жизнь. Это горизонтальное время разворачивается как простая последовательность мгновений (событий и поступков), которые следуют одно за другим. Метафора пути и выражает эту простую последовательность событий и рисунок нашей жизни. Это довольно старое и тривиальное представление о пути.

Но наша конечность означает не только линейную временность. «Мы приходим в мир, внося в него самих себя как какую-то континуальность, длительность нашего сознания, которое и есть некоторое предрасположение (протяженность, пространственность)» [7, с.344]. Само наше сознание «занимает» какое-то место в Мире, поскольку реализуется в наших телесных и практических действиях. В таком случае речь идет о том, что осуществление мысли как действительного события оказывается необратимым изменением самого Мира, поскольку только такие события, связывающие Мир с индивидуальной активностью мыслящей личности, впервые и превращает время из дурной эмпирической последовательности моментов в историю как орган человеческого самостояния. Таким образом, являясь событием в мире, сознание оказывается Мировым событием.

Но в этом случае топология пути предстает совсем по-другому. Наше горизонтальное движение оказывается в действительности движением на сфере, на поверхности наших сознательных переживаний. Можно сказать, что сознательные переживания, связанные с нашими действиями, имеют еще одно – не линейное и не горизонтальное – измерение, а имеют внутреннее, глубинное измерение. Такое представление разворачивает особую топологию сознания и Мира. Мир предстает как сфера, периферия которой нигде, а центр – везде, в каждой точке. В таком случае эмпирическая топология жизни человека разворачивается как движение по поверхности одной из малых сфер, которая «образуется» самим этим сознательным движением человека. Внутреннее пространство сферы оказывается собственной жизнью сознания [5, с.57-58].

В таком случае топология нашей сознательной жизни оказывается, прежде всего, движением внутри этой сферы. М. Мамардашвили говорит так: «Мы – макроскопические существа и все выполняем на поверхности, но выполняем силами, формирующимися внутри сферы. Именно потому, что мы макроскопичны, все, что в сфере, должно выполняться и на поверхности» [7, с. 344]. Здесь отступает представление о горизонтальном движении, поскольку в действительности между двумя сознательными мгновениями нашей эмпирической жизни нет причинно-следственной связи: из того, что я мыслю сейчас, не следует мышление в следующий момент моей

жизни. Поэтому в эмпирической жизни мы не можем двигаться прямо к своим целям, не можем пройти путь от точки А к точке Б на поверхности нашей жизни. Из самого желания мыслить не вытекает возможность мысли, из одного эмпирического состояния не следует другое эмпирическое состояние, из одно здесь бытие не причиняет другое здесь-бытие. Это означает, что мы не можем простым своим эмпирическим присутствием соединить настоящее и будущее, не можем соединиться с самим собой. Но у нас есть возможность совершать такие переходы внутри сферы. Это соединение, реальная связь нашего эмпирического бытия требует сознания, сознательной связи моментов жизни. В таком случае то, что случилось на поверхности (сознания), является событием, происходящим в его глубине. Эмпирически невозможное прямое движение на поверхности, осуществляется движением внутри сферы.

Это парадоксальное с точки зрения линейной геометрии движение «внутри» (!) точки: происходит «внутренняя развертка» точки эмпирического состояния. Эта развертка точки и распаивание внутреннего пространства сознания предполагает «вертикальное» движение внутри него. Образом, описывающим такую топологическую фигуру пути, у М. Мамардашвили является путешествие Данте, которое понимается как поиск самого себя. Философ описывает это как движение в глубь «воронки» или «колодца» души. Конечно, это движение сопровождается страданием, потому что это всегда встреча с самим собой. С самим собой действительно существующим, а не представлением самого себя, которое мы имеем в эмпирических переживаниях. Путь этот оказывается метафизическим, поскольку само внутреннее пространство сознания не является внутренним чувством; это не эмпирическое, а символическое пространство. Поэтому проживание своего движения в этом пространстве не тождественно эмпирическому внутреннему чувству. Это не психологическое переживание (feeling, Gefühl), а проживание (experience, Erlebnis) своего присутствия.

Топология такого события - движения в глубь сознания – понимается философом как парабола (две полудуги), описывающая путь к центру сферы сознания, и обратно. «...Есть путь как путешествие особого рода... Представьте себе дугу, стоячую радугу, замыкающую обе точки, отстоящие одна от другой. Символ пути у Пруста выступает именно как образ такой дуги, которая замыкает «путешествие», путь в глубины самого себя. Это образ как бы разорванных частей единого целого, которые стремятся друг к другу и как бы запущены на восстановление по захватывающей дух параболе... Это образ разорванных частей, стремящихся воссоединиться» [4, с.24]. В таком случае, эта парабола, соединяющая на поверхности точки

эмпирического бытия (состояния), есть *складка*. Топология сознания раскрывается как складка. Во-первых, это движение оказывается ортогональным по отношению к линейному движению на поверхности. Это перпендикулярное движение к эмпирической жизни. Во-вторых, оно оказывается своеобразным трансфизическим событием, а именно как бы «сгибом» пространства. При приближении к центру сферы происходит трансформация самого пространства так, что герой оказывается на другой стороне плоскости. Если спуск вниз (в Ад) происходит по дуге на одной плоскости, то потом происходит переворот, и подъем уже осуществляется по дуге на другой плоскости того же пространства. Эта трансформация выступает как складчатость пространства (топологического пространства сознания), которое оказывается имеет поверхность и изнанку. В-третьих, хотя трансформируется скорее пространство, эта трансформация затрагивает и героя. И это с точки зрения понимания сознания как события принципиально важно. Все что выше говорилось о проживании своего действительного присутствия теперь понимается как обращение (*Verwendung*). Философ отмечает странное свойство всей топографии дантовского движения: он начинает спуск вниз с определенной точки, когда голова его обращена к небу, и возвращается в ту же точку, но имеет над собой другое небо. «... Как можно было так двигаться и оказаться в той же точке, чтобы перевернутым оказалось небо? Значит, ты должен был, продолжая двигаться, перевернуться. Мир не перевернулся – перевернулся Данте» [6, с.23]. Но что значит: перевернулся? Это, ведь, и есть символ обращения, которому, правда, мы можем не предавать откровенно религиозного смысла: это прямое переворачивание на сгибе топологической плоскости пути. Проясним еще раз: это не мнимое обращение, а действительное. Только понять это нужно так: психологическое переживание теперь становится переживанием не самого внутреннего чувства, а переживанием своего бытия. То, что на одной стороне этого акта выступает как внутреннее чувство самосознания, на другой стороне является чувством своего присутствия; феноменальное чувство оказывается чувством своего присутствия, эмпирическое переживание становится переживанием бытия. Кант пишет: «...каким образом *Я*, которое мыслит, отличается от *Я*, которое само себя созерцает... и тем не менее совпадает с ним, будучи одним и тем же субъектом?». Наше сознание есть складка, требующая *двойного* рассмотрения: в виде эмпирического переживания, и в виде логического понимания. Но М. Мамардашвили вводит топологические конструкции, которые осуществляют непосредственно это действие превращения (обращения) внутреннего чувства в логическое понятие в одном акте. Обращение – это одновременно и символический, и психологический акт,

его образ позволяет переживать символическое, и символизировать психологическое, так что одно является выражением другого. Однако самое главное, что эти топологические конструкторы есть орудия осуществления самой мысли: в символе обращения действительно происходит преобразование в живом сознании эмпирического чувства *Я* в экзистенциальное переживания своего присутствия.

Теперь эмпирическое сознание становится выражением того, что произошло в глубине сознания, внутри сферы. Символически это понимается как возвращение Данте в ту же точку, где, однако, Мир стал другим. И действительно, все, что находится на поверхности – в эмпирическом сознании теперь может быть понято только из понимания глубины сознания, из этого дополнительного, ортогонального измерения нашей жизни. Как указывает философ: сознание, хотя и не присутствует в самом Мире, понимаемом как совокупность эмпирических явлений, но освещает и организует присутствие в нем всего остального.

**2. Точка и декомпрессия времени.** Все эти пространственные образы – «парабола», «дуга», «воронка», «колодец», «туннель», «движение вбок» и т.п., в которых философ описывает эту топологию точки/сферы, есть динамические характеристики, которые позволяют пережить непространственные состояния сознания. Однако понимание сознания как складки (виртуальная развертка точки поверхности, вертикальное движение, сгиб пространства, переход-обращение) порождает следующий вопрос. Почему в эмпирическом пространстве нашей жизни (горизонтальной линии на поверхности) спуск в глубь сознания и возвращение осуществляется в одной точке?

Дело в понимании самой топологии точки. Философ опять рассматривает точку сознания двойным образом. Во-первых, как точку поверхности или точку линейного пути и времени; это наблюдение *со стороны, извне*: любая объективируется, и рассматривается как минимальное событие эмпирического мира. Но поскольку такое «извне» есть только представление самого сознания, то, строго говоря, точки на линии поверхности оказываются «соседями», связь между которыми есть только эмпирическая, геометрически-количественная, но не сущностная связь событий одной жизни. Поэтому, во-вторых, философ рассматривает точку *изнутри*; он рассматривает точки чувственно и качественно, как «сенсibiliзированные» точки или точки «состояния». В таком случае они оказываются точками-интервалами. Вспоминая о том, что речь теперь может идти о сфере сознания, нетрудно понять это растягивание точки в интервал (наличие у точки

«нутра»). Собственно, об этом уже шла речь, когда говорилось о парадоксальной развертке точки в пространство. Обычно интервал понимается как множество точек (отрезок), однако поскольку речь идет о точке сознания, то этот интервал оказывается «растяжкой» самой точки. Как понять эту тождественность точки и интервала при их, казалось бы, принципиальном различии? Здесь нужно мыслить не геометрически или логически, а *метафизически*, т.е. понимать, что эта топология точки есть только конструкт (символ) для психологической и когнитивной идентификации того, *кто* мыслит и *что* мыслится.

Философ пишет: «...есть некоторая точка, которую мы выделяем, которая выделена и самим построением нашей сознательной жизни. Точка – (здесь и сейчас), главная действующая точка нашей сознательной жизни, в которой нет ни прошлого, ни будущего и в которой прежде всего запрещено удвоение мира и времен» [4, с. 62.]. Речь идет о том, что наше сознание – точечно, в том смысле, что оно всякий раз случается снова и снова. Для него нет прошлого и будущего, и запрещено удвоение времен, потому что, как мы видели, непрерывная линия эмпирического времени сама есть результат сознания. Поэтому все совершается здесь и сейчас: «В каком-то смысле наша точка обладает таким свойством, что в ней мы представляем себе мир, как творимый заново в каждой точке, что нет никакого готового, заданного мира... В том виде, в каком мир длится, он длится только потому, что заново воссоздается» [4, с. 15.]. Но эта точка – есть точка сознания, т.е. точка в которой устанавливается не только мир, но я как сознательное существо в мире. Поэтому это точка – индивидуализирующая, в которой я определяюсь как сознательное существо. Кто я? Тот, кто действительно мыслит здесь и сейчас. М. Мамардашвили дает разные определения этой точке – сингулярная точка, нулевая точка, точка индивидуального переживания, мировая точка, и т.п., но, так или иначе, эта точка есть само *cogito*, т.е. осуществленное сознание и осознанное бытие (*Bewußt-sein*). Для философа эта точка есть не только начало мышления, но и начало существования, поэтому в мышлении мы все время должны держать это начало, удерживать эту начальную точку нашего существования: «...я в этой точке воссоздаю себя или должен суметь воссоздать себя, то есть я отражаюсь в ней, а она во мне» [6, с.444]. (Здесь философ, явно, солидаризуется с традицией мышления мира как постоянного творения, исходящей из схоластической философии). Это точка предельной концентрации сознательной жизни (страдания, пути к себе, движения в глубь и обращения)

Однако, как понять «интервальность» этой точки *cogito*? Дело в том, что эта точка оказывается пустой (началом и концом) и заполненной



(точкой-между). Когда мы определяем начало и конец, то мы схватываем сознание целостно, целиком («Я»), в таком случае оно не отождествлено ни с каким содержанием. Когда мы схватываем сознание непосредственно, то оно оказывается бытием определенного мыслимого содержания, «наполнено» определенным содержанием, то оно в таком случае оно как бы «между» собой как бытием и собой как эмпирическим феноменом. Интервал, различие и заключается в самом этом состоянии «между» собой как бытием и собой сознанием. Поэтому первая позиция есть удержание начала сознания, вторая позиция – это впадение и высвобождение в эмпирическое сознание. Это впадение и высвобождение и есть временное измерение топологии сознания, временное измерение его существования как пути. Сознание и есть путь как соединение двух дуг: сначала от себя, а потом к себе. Именно интервал, различие, состояние-между и выражает временность сознания.

В таком случае эта точка сознания оказывается декомпрессией времени. Горизонтальное время течет, в то время как время точки на этой горизонтальной линии на сфере оказывается сжатой полнотой времени. В этой точке нет ни прошлого, ни будущего; сжатие времени по вертикальной оси означает «чистое настоящее», вечное «сейчас». Сфера сознания и символизирует все время, которое «касается» любой точки горизонтального времени, и, тем самым, присутствует в ней. Время имеется как эмпирическая смена событий, как перемена состояний; но каждое состояние (точка) содержит в себе это вечно настоящее время. Время есть, и это «есть» времени и означает его уплотнение в настоящее в каждой точке. Именно эмпирическое переживание смены событий заставляет человека представлять, что есть «запас» времени, и можно ждать; но Мир не ждет нашего выбора, говорит философ, оставаясь неизменным, пока мы выбираем. Все – сейчас. «То, чем заполняется и уплотняется это наше время (линейное время жизни – *С.К.*), не есть время течения или последовательности, а время, внутри которого творится новое. То есть внутри которого что-то возникает» [9, с.344.]. Что же возникает? Мы сами, потому что здесь осуществляется наше существование в качестве сознательных существ Мира (макроскопических сознательных существ). Мы в этой точке настоящего «стоим» в нашем сознании, «находимся» в нем, мы в этой точке обнаруживаемся сразу в двух измерениях – «снаружи», как эмпирические существа, и «внутри», как существа сознательные. Теперь все эмпирическое проживается и переживается более плотно и интенсивно, но все сознательное выступает как «...непродлеваемое мгновение с какой-то другой, нечеловеческой точки зрения» [9, с.335]. Очевидно, что это кантовское решение

проблемы практической связи ноуменального и феноменального миров: мы практическим образом осуществляемся в мире. Однако, отличие позиции М. Мамардашвили от Канта заключается в экзистенциальном истолковании этого состояния: волевое желание здесь необходимое, но не достаточное условие. Это не просто волевой (рассудочный) выбор себя как ноуменального существа, но реально осуществляющееся – и только постфактум фиксируемое - событие. «У нас появляется какой-то боковой взгляд, когда мы имеем такие предпонимания, имеем дело с видением себя видящим в точке пересечения воздействия на чувствительный аппарат и одновременно сам чувствительный аппарат. Называемое сознанием (предрасположением, предупорядоченностью, предпониманием, предзнанием жизни самого сознания, и есть способность видящего видеть себя в точке видения» [9, с.371]. Наше осуществление зависит от сложения сил самого Мира, где наше сознательное усилие есть необходимое действие самого Мира, и только постфактум понимается как наше субъективное условие [9, с.373].

Итак, имеется уплотнение времени в эмпирической точке времени, сжатие всего Мира в этой точке *cogito*, точке сознания как существования. Событие времени – одно, но имеет как бы два измерения: горизонтального потока и «стояния» времени. Любая минимальная единица временного потока – «сейчас-точка», *Jetztpunkt* – выступает как феноменальная точка, имеющая нефеноменальное измерение. Э. Гуссерль указывает, что максимально сжатая по времени точка есть точка мгновенного «первого» или «изначального впечатления» [1, с.27]. Наша возможность присутствия определяется этим реально *не данным* опытом «точечного» существования. Помыслить что-либо, в том числе – и само время - мы можем через эту точку «сейчас», которая является источником временного потока сознания. Но схватить саму эту точку по себе мы не можем, не растягивая ее в поток событий мысли (диаграмма времени). Получается, что сама точка *Jetzt* схватывается только как фрагмент временного потока, растягиваясь в интервал. В терминологии М. Мамардашвили этот интервал выступает как расстояние между мгновениями «сейчас», как промежуток, в котором нет времени как перемены: в нем время «стоит», «есть», «имеется». Если Гуссерль пытается схватить структурный характер временного потока, то М. Мамардашвили пытается выразить целостность времени в виде мгновенно всеохватывающего свои части созерцания: его *cogito* в этой точке становится тождественно полноте существования (=божественному интеллекту). (Справедливости ради, Гуссерль также указывает, что «... каждое сознание, которое подступает к какой-либо целостности, к какой-либо множественности различных моментов... стягивает свой предмет в некую

неделимую временную точку». – См.: [1, с.2.]). С его точки зрения точка времени приравнивается к нулю (пустоте, ничто) во временном эмпирическом потоке и к единице (полноте бытия), но в действительности она не является ни тем, ни другим. Она координатор различия топки времени: времени как потока мгновений и времени как чистого присутствия, тождественного сознанию. Он мыслит здесь не феноменологически, но метафизически. Только это мышление является не спекулятивным, а практическим выходом в Мир. Поскольку, вводя понятие точки-интервала (и подобные ей), он создает возможность реального осуществления сознания как фактического события в Мире: обнаружения *cogito* в качестве эмпирического явления. (Заметим, что Гуссерль тоже, начиная с Идей I и заканчивая работами 20-30-х годов (*Formale und Transcendentale Logik*, Manuscript-C и др.), пытается обнаружить в каждом *cogitation* временного потока феномен целостного *cogito* («Я»). Но для него это познавательная задача, а для М.К. Мамардашвили конституирование сознания есть задача экзистенциальная).

**3. «Упаковки» эмпирического сознания.** В таком случае эту эмпирическую точку можно понять также и как «упаковку»: в эмпирическом явлении «упаковано» то, что происходит в глубине сознания. Такое понимание М. Мамардашвили очень близко к концепту *explication/implication* явления Ж. Делеза. В эмпирическом явлении «упаковано» трансцендентальное сознание; в «геометрической» точке горизонтального времени чувственно предъявлено «все» время; в потоке времени выражается «есть» самого времени. В одной и той же чувственной точке линейного времени - точке входа и выхода – «свернуто» все Дантово путешествие в глубины себя. Иначе говоря, горизонтальное время нашей жизни держится за счет вертикального времени жизни сознания, которое и обеспечивает связь разных точек эмпирического сознания. Состояния эмпирического сознания связаны не причинной связью; это только их «соседство». Философ пишет: «Значит, «Я» и другое моего «Я» ..., сказавшись во мне, разделены какой-то слепой точкой... Что же разделяет эта точка? Разделяет индивидуальную форму, в которой только я и могу проходить свой путь» [9, с.377]. Эта «слепая точка» и есть сам переход между точками эмпирического времени на поверхности сферы сознания: в обеих точках реализовалось одно и то же «Я» (растянутое движением в глубине сферы), поэтому оно на поверхности мыслится как непрерывность эмпирического сознания.

Дантово путешествие является возвратом в ту же точку на поверхности сферы как трансцендентальное сознание, но эмпирически это есть

возвращение в другую точку горизонтального времени. Движение Мира может прерывать эту связь, и философ описывает это как скоростное «закручивание Мира» в спираль, которое в силу центробежных сил отбрасывает нас «в бок», так что эмпирически единство сознания всегда прерывается. Но через все «слепые пятна» и разрывы обнаруживается единство не только сознания, но и нашей жизни в целом. Это суть обнаружение, что различные точки суть «упаковки» одних и тех же состояний «Я» (соединение точек поверхности через глубину сознания). Вся проблема, однако, заключается в том, что это единство должно быть не случайным событием, случайным положением и движением Мира. Для М. Мамардашвили это должно быть нашим собственным сознательным усилием. Его решение классической проблемы тождества или единства сознания заключается в том, что единство сознания является не логическим единством, а экзистенциальным усилием держания себя единым в самом акте исполнения мысли. Поэтому для него *cogito* Декарта, тождество эмпирического «Я» Локка или синтез сознания Канта есть не логическое понятие или эмпирический факт сознания, а экзистенциальная задача: достичь исполнения этого состояния сознания на свой страх и риск. Надо исполниться (осуществиться) в мысли, и тогда она обнаруживается как эмпирическое переживание. необходимо держать это единство самым действием сознания. Поскольку только так, можно прожить собственную, а не чужую жизнь, исполниться быть.

**4. «Объемная» модель сознания.** Однако именно это представляет настоящую проблему: как мысль может оказаться предметом самой себя? Необходимо, чтобы в самом акте мысль различала себя как событие и как некоторое содержание. Но именно это и представляет собой проблему, поскольку живое сознание само себя учредить себя в качестве субъекта не может. Когда сознание стянуто в точку «Я», теряется «поточность» и временность сознания, т.е. его событийность; когда «я» пытается обрести событийность, оно сливается с содержанием и обретает характер потока сознания. Иначе говоря, «Я» – это точка, в которую падает предикат; эта предикативность характерная черта сознания, не способного обратиться на самого себя. Дело тут не в том, что мы не можем провести строгую дифференциацию, а потому, что акты и состояния сами оказываются при такой дескрипции определенными содержаниями [11]. Само по себе сознание безлично, а все его различия всецело принадлежат его содержанию. В этом и заключается критика феноменологии: самосознание всегда есть остановка сознания-потока, а внутри потока невозможно различить «Я» как состояние (акт или событие) и как содержание.

Для того, чтобы избежать такой феноменологии сознания, М. Мамардашвили создает своеобразную натуралистическую метафизику сознания [7]. В ней как в единой модели представлено все, что выше говорилось о топологии пути, складке сознания и точке-интервале. Необходимо различить сознание как событие и сознание как определенное содержание («объектное» переживание). Для этого вводится особое квазинатуралистическое топологическое представление мета-сознания как позиции Абсолютного Сознания. Эта инстанция (аналог Бога) есть выполнение общего базового требования классической философии: невозможность мыслить сознание, не обладая сознанием. Это реализация классического тождества мышления и бытия как условия возможности понимания всего действительного. Теперь все, что может быть, происходит внутри этой позиции.

Внутри этой сферы мета-сознания выделяется собственная сфера сознания, внутреннее пространство которой является содержанием сознания. В таком случае, можно провести различие между событием (актом или состоянием) и содержанием сознания. Философ пишет: «Когда идя от сферы сознания к состоянию сознания, мы сопоставляем два термина «зрение» и... «осознание зримого», то мы предполагаем, что сознание зримого есть... состояние сознания, не являющееся содержанием зримого. Это означает, что в зримом я фиксирую то, что не является содержанием ни зримого, ни самого себя (нет рефлексивного обращения! – С.К.), но все время идет вместе с ними и все время ускользает, потому что если мы снова в какой-то другой позиции попытаемся зафиксировать то, что у нас ускользнуло в первой позиции, то мы будем в состоянии сознания, к которое все равно не будет входить – в качестве содержания – зримое, слушаемое, рефлексивируемое. Поэтому такие специфические психологические качества, как зрение и слух, будут нами всегда отличаться от сознания, как некоторые объектные точки психики» [7, с. 61-62]. Это значит, как уже писалось выше, что событие сознания будет вышеупомянутой точкой на поверхности сферы сознания, которая «содержит» (!) некое знание, но как акт не тождественно ему. Это различие будет обеспечиваться именно самой топикой сферы (ее поверхностью и внутренним пространством), и соответствовать двум позициям наблюдателя (субъекта) в опытном познании. Они связываются геометрией сферы, образуя общую топику метасознания. Один наблюдатель будет описывать способы, *как* что-то мыслится, представляется переживается; другой наблюдатель будет описывать, *что* именно мыслится, наблюдается переживается. «Как» будет задавать состояния сознания, «что» будет представлять содержание сознания. Каждому элементу в такой структуре метасознания соответствует свой наблюдатель, как если бы мы

могли попеременно занимать каждую позицию: нырять в глубь содержания, или переживать событие сознания на поверхности сферы сознания. События на поверхности сознания, связываются в определенный рисунок, которому соответствует различные движения внутри сферы сознания. Этот рисунок будет выступать как *структуры* сознания. Этому понятию М. Мамардашвили соответствует понятие концепта Ж. Делеза [2, с.36-39]: мы можем попадать событийно в разные структуры сознания, т.е. повторять мысль Платона, Декарта, или Канта событийно, т.е. как событие нашей собственной мысли. Иначе говоря, проживать жизнь мысли Декарта как актуальное состояние нашей жизни. Именно это философ и называл: «исполнением в мысли».

Таким образом, «топологические фигуры» сознания в качестве своего содержания имеют именно событийность сознания, ее «исполнение». А это высвобождает возможность понимать сознание как само событие осуществления мысли, что, в свою очередь, позволяет переживать наше действительное присутствие. Поэтому событие мысли в акте ее исполнения является событием присутствия самого мыслящего человека. А в этом – исполнится в мысли и заключается, по мнению философа, главная страсть человека.

## Список литературы

1. Гуссерль Э. Собр. Соч.: Т.1.: Феноменология внутреннего сознания времени / пер. В.Молчанова. – М.: Логос; Гнозис, 1994. – 163 с.
2. Делез Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? – М.: «Институт экспериментальной социологии»; СПб.: «Алетейя», 1998. – 286 с.
3. Комаров С.В. «Событийность познания (к толкованию естественноисторической гносеологии М.К. Мамардашвили) // Мамардашвили и время. Сб. матер. конф., Пермь, сент. 2010 г. – Пермь: Изд-во Перм. гос. фарм. академии, 2010. – С. 125-148.
4. Мамардашвили М.К. Лекции о Прусте. Психологическая топология пути. – М.: Ад Маргинем, 1995. – 548 с.
5. Мамардашвили М.К. Необходимость себя. Введение в философию, доклады, статьи, философские заметки. – М.: Лабиринт, 1996. – 432 с.
6. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути; Пруст М. В поисках утраченного времени. – СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института; журнал «Нева», 1997. – 571 с.
7. Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М. Символ и сознание (Метафизические рассуждения о сознании, символическом и языке). – М.: Прогресс-Традиция / Фонд Мераба Мамардашвили, 2009. – 288 с.
8. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация: тексты и беседы. – М.: Логос, 2000. – 289 с.
9. Мамардашвили М.К. Эстетика мышления. – М.: Московская школа политических исследований, 2000. – 416 с.
10. Подорога В.А. Топология страсти. Мераб Мамардашвили: современность философии / В.А. Подорога. – М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. – 352 с.

11. *Husserl E.* Späte Texte über Zeitkonstitution. 1929-1934. Die C-Manuskripte // Husserlians Materialien VIII. 2006. – 398 s.

***TOPOLOGICAL METAPHYSICS  
OF CONSCIOUSNESS BY M. K. MAMARDASHVILI***

***Sergei V. Komarov***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia.

The article presents a special topological understanding of consciousness by the famous Russian philosopher M.K. Mamardashvili (1930-1990). Topological figures of consciousness are not representations in the usual sense of the word, but special constructs that produce thinking. Such figures are the line, the sphere of consciousness, and the fold of consciousness, which means the transcendental unfolding of empirical consciousness. These figures give an idea of the topology of the event of consciousness. The idea of decompression of time at a point-interval sets a topological idea of the completeness and concentration of consciousness in the act of cogito. Here the act of consciousness is understood not as self-consciousness, but as an event of presence. In this regard, the difference between the Jetzt-point of E. Husserl and the Null-point of M. Mamardashvili is considered. In this topology, empirical consciousness appears as a "package" of transcendental consciousness. The need to remove the phenomenological identification of the act and the content of consciousness leads to a three-dimensional model of consciousness, in which the content, event, and structures of consciousness are topologically different. The possibility of a topological understanding of consciousness itself allows us not only to understand consciousness as a specific kind of presence, but also as the actual existence of the subject.

**Keywords:** Mamardashvili, consciousness, topology, line, surface, fold, point, time, event, structure, meta-consciousness.

## ***МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ПЛЮРАЛИЗМ И ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ АКСИОЛОГИИ***

### ***Ю.В. Маслянка***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15,  
E-mail: maslyanka\_uv@mail.ru

### ***А.В. Сухинина***

студентка I курса магистратуры направления «Философия»  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15,  
E-mail: a.suhinina@mail.ru

Состояние современной аксиологии может быть охарактеризовано как парадигмальный и методологический плюрализм, сопровождающийся актуализацией вопросов о природе ценностей, соотношении ценностного догматизма и релятивизма, девальвации общечеловеческих ценностей в их абстрактно-всеобщем понимании. Анализируются основные критерии выделения аксиологических подходов – проблемы соотношения общего и единичного, сущностной определенности ценностей. Особое внимание уделяется исследованию диалектико-материалистической трактовки ценностей в ее субъект-объектной интерпретации; специфики современного, конкретно-всеобщего подхода к пониманию ценностей.

Ключевые слова: ценности, аксиология, ценностно-смысловой кризис, методологический плюрализм, всеобщее, единичное, конкретно-всеобщий подход.

Проблема ценности обретает особую остроту в контексте новейших тенденций развития современной науки, культуры, общественной практики. Одной из них является формирование постнеклассической рациональности, приходящей на смену классическому и неклассическому типам рациональности [1]. Смещение фокуса внимания современной науки на исследование сложных, нелинейно развивающихся, человекоразмерных систем и объектов зачастую получает упрощенные субъективно-психологические и плюралистические интерпретации.

В философии эта тенденция проявляется, с одной стороны, в росте интереса к проблеме ценности, широком обсуждении ценностного догматизма и релятивизма, с другой, в утверждении методологического и



ценностного плюрализма, характерного для культуры постмодерна. На смену культуры модерна с ее претензией на выявление и утверждение общечеловеческих ценностей приходит культура деконструкции, симуляции, разрыва между означающим и означаемым. Современный человек всему открыт, но воспринимает все как знаковую поверхность, лишенную глубины и смысла. «Постмодернизм – культура легких и быстрых касаний, в отличие от модернизма, где действовала фигура бурения, проникания внутрь, взрывания поверхности. Поэтому категория реальности, как и всякое измерение в глубину, оказывается отброшенной – ведь она предполагает отличие реальности от образа, от знаковой системы. Постмодерновая культура довольствуется миром симулякров, следов, означающих и принимает их такими, каковы они есть, не пытаясь добраться до означаемых. Все воспринимается как цитата, как условность, за которой нельзя отыскать никаких истоков, начал, происхождения» [2].

В основе этих тенденций, как представляется, лежит мощный процесс вырождения доминирующего в глобальных масштабах буржуазного способа производства общественной жизни [3, с. 210], той объективной матрицы, на которой выростала ценностно-смысловая система эпохи модерна. Ограниченности товарной экономики, эксплуатации человека человеком стали очевидными в XX веке. Итогами развития капитализма в планетарных масштабах следует считать кровопролитные мировые войны, рост неравенства, глобальный экономический и экологический кризис, девальвацию самого понятия общечеловеческих ценностей в их буржуазном, абстрактно-всеобщем понимании [4, с. 178]. Это, конечно, не означает что понятие ценности как общечеловеческой, всеобщей значимости должно быть отброшено, но означает необходимость его концептуального и практического углубления.

Состояние современной аксиологии, как отмечают исследователи проблемы, может быть охарактеризовано как кризис «аморфности» и «перепроизводства» [5, с. 11]. Под «аморфностью» понимается расширение объёма понятия ценность, что в соответствии с законами формальной логики приводит к сужению его содержания, в результате чего понятие ценности «обесценивается». По мнению В.К. Шохина, центральная категория аксиологии существует теперь в «профанированном, обезличенном, “обобществлённом”» словоупотреблении», но по оптимистичным оценкам автора, даже в таком виде «сохраняет в себе остатки» философского содержания. На данную проблему обращал внимание еще А. Маслоу, предрекая «устаревание» понятия ценности ввиду многозначности [6, с. 19], однако аксиология с того момента так и не смогла разрешить этот вопрос.

Под «кризисом перепроизводства» следует понимать парадигмальный и методологический плюрализм: в аксиологии за годы её существования возникло огромное количество подходов к изучению ценностей. Более того, исследователи постоянно принимаются классифицировать подходы, ввиду чего плодятся столь же огромное множество видов самих классификаций (ценностей). По мере дифференциации аксиологического знания методологические противоречия только нарастают. На смену относительно краткосрочного этапа критики классической парадигмы неклассической приходит этап разработки постнеклассических подходов. По мнению Ф.Н. Нагого, интерес представляет разделение аксиологии на три направления: аксиологический натурализм (ценность производна от интереса, потребности); феноменологическая аксиология (ценностные суждения являются априорно-синтетическими); аналитическая философия (реально существует лишь акт оценки, который может изучаться психологией, социологией, метааксиологией и пр.) [7, с. 26].

М.С. Каган выделяет уже восемь направлений в аксиологии: психологическое, натуралистическое, социологическое, логико-семантическое, объективно-онтологическое, феноменологическое, экзистенциалистское и теологическое [6, с.23-24].

Анализируя множественность аксиологических типологий, Л.Н. Столович обращает внимание на то, что их уже невозможно описать, ввиду того, что в каждой национально-философской традиции складывались свои типологии [8, с. 178].

Ф.Н. Нагой подчеркивает, что закономерным выражением базовых тенденций современной культуры выступают постнеклассические персоналистские подходы к ценностям, поддерживающие плюрализм. В.К. Шохин предполагает, что аксиология не должна заниматься построением «альтернативного» варианта по отношению к имеющимся, следует совершить дискурсивный поворот к персоналистической методологии. С этих позиций, ценности представляют собой «глубинные уровни индивидуальных значимостей», «монадического субъекта, которые и конституируют его личностную идентичность как онтологического центра субъективного мира» [5, с. 80], в связи с чем отпадают идеи универсализации и иерархизации ценностей, поскольку ценности разнятся от личности к личности и имеют свойство изменяться с течением времени.

Своеобразным результатом «кризиса перепроизводства» становится понижение авторитета аксиологии как междисциплинарного исследования при актуализации самой проблематики. Одновременно возникает вопрос: означает ли методологическая открытость, незавершенность, плюралис-

тичность современной аксиологии состоявшийся или предполагаемый распад личности, отказ от мировоззренческой определенности [7, с. 26]?

Проблемы современной аксиологии (как и остальных, относительно более частных областей философского и, шире, научного знания), с одной стороны, связаны с чрезмерным отрывом от фундаментальной философской теории, с другой, – с тем кризисом, который характеризует наличное состояние самой этой теории и ее ядра – онтологии. Для того, чтобы не впасть в дурную бесконечность, перебирая существующие подходы к пониманию природы ценности и ее определения (учитывая то, что все известные мыслители, так или иначе, касались этой проблемы) рассмотрим два ключевых критерия для выделения таких подходов.

Первый из них связан с традиционной дихотомией общего (родового, универсального) и единичного (индивидуального, локального), формирующей два крайних варианта в понимании ценности. Эти крайности были обнаружены еще в древности: человек находится над ценностями (софисты), ценности над человеком (Сократ). Очевидно, что классическая философия абсолютизирует всеобщий аспект в понимании ценностей, рассматривая их как сущности, буквально лежащие вне человеческой природы и индивидуальности – в природе (натурализм) или духе, мире идей (идеализм). Неклассическая философия, в общем, тяготеет к абсолютизации единичного, уникального, недооценивая, тем самым, всеобщее, родовое. Показательно, что внутри неклассической философии всегда присутствовала тенденция, связанная с попытками как-то устранить этот недостаток, приводящий, в конечном счете, к разрушению природы ценности. Так, Баденская школа неокантианства, оказавшая существенное влияние на развитие аксиологии, постулирует существование царства ценностей [9; 10] в духе классического идеализма Платона, Гегеля.

С нашей точки зрения, ценности, безусловно, несут в себе всеобщее, родовое, универсальное содержание, иначе они просто распадаются, трансформируются в антиценности и антикультуру. Возвращаясь к античной дихотомии, мы бы сказали, что они находятся над человеком, точнее, над собственно единичным, индивидуальным в нем. Ценность как «значимость» по определению несет в себе всеобщее содержание, «универсальную шкалу», которая приобретает актуальное существование только с появлением человека, «высшего цвета материи» [11, с. 363], концентрированного выражения всеобщего [12, с. 103]. Субстанцией ценностей, с нашей точки зрения, выступает всеобщее, максимально полно представленное в человеке, в его социально-материальной природе и деятельности. Марксизм, безусловно, делает акцент на всеобщем, родовом в понимании природы

ценности, что находит выражение в определении ценности как (свойства) общественного предмета, который возникает в процессе объективной преобразовательной деятельности человека и получает отражение в его сознании в качестве блага [13, с. 344; 14, с. 10]. Раскрывая специфику марксистского, диалектико-материалистического подхода к пониманию природы ценностей, Т.Н. Овчарова пишет, что они (ценности) не сводимы к индивидуальной значимости. «Ценности имеют всеобщую общественную значимость и в этом смысле мир ценностей возвышается над миром индивидуального бытия как сфера всеобщего. “Ценность есть такое всеобщее, которое выполняет роль регулятора в деятельности людей, формирует структуру личности. Она служит определенным общественным эталоном, критерием измерения человеческих действий”» [15, с. 485]. Однако марксизм не отбрасывает и другой стороны в понимании ценности – единичного, индивидуального в их природе. Согласно диалектико-материалистическому взгляду, всеобщее существует только через особенное и, конечном счете, единичное. Ценности не предшествуют реальному бытию природы и общества, как некое самостоятельное царство, чистая абстракция. Ценности создаются и осознаются «живыми человеческими индивидами» [16, с. 19] в ходе их материального и духовного развития. Таким образом, ценности несут в себе всеобщее (основное), особенное и собственно единичное содержание («уникальные смыслы ситуаций», по В. Франклу [17]). Элиминация всеобщего содержания разрушает природу ценностей, элиминация особенного и единичного делает их пустой, практически не применимой абстракцией, и только диалектическая трактовка позволяет понять ценностную реальность как сложную, иерархически выстроенную и развивающуюся систему.

Рассмотренные выше подходы могут быть определены как реалистический (абсолютизация общего), номиналистический (абсолютизация единичного) и диалектический. Такая классификация во многом сходна с классификацией Н.О. Лосского, широко применяемой в современных исследованиях проблемы. Лосский выделяет субъективистские, объективистские теории и теории, исходящие из взаимодействия субъекта и объекта [18]. Соглашаясь с такой классификацией как весьма удачной, мы, тем не менее, обратим внимание на трудности, связанные с четким разграничением существующих в аксиологии подходов на базе, фактически, двух принципиальных оснований – проблемы соотношения общего и единичного и проблемы сущностной определенности ценностей, связанной с решением основного вопроса философии (ОВФ). Важнейшим критерием (основанием) классификации существующих подходов выступает ОВФ. Тенденция

смещения фокуса внимания на более частные проблемы и классификации, с одной стороны, выражает закономерный процесс дифференциации аксиологического знания, а с другой, свидетельствует о серьезных трудностях в решении фундаментальных проблем науки. Вуалирование ОВФ и отказ от глубокого изучения специфики возникающих на его основе альтернатив закрывает, с нашей точки зрения, перспективу понимания сущности общественной жизни, природы ценностей и ценностных отношений, природы современного ценностно-смыслового кризиса.

На базе двух принципиальных оснований выделяются следующие аксиологические подходы: субъективно-психологический; объективно-трансцендентальный; объективно-натуралистический; субъект-объектный, к которому, в основном, относят диалектико-материалистический подход [13; 15]. Особый интерес для нас представляет как раз рассмотрение последнего подхода под углом зрения его субъект-объектной интерпретации. Таковую интерпретацию предлагает О.Г. Дробницкий в интереснейшем исследовании «Мир оживших предметов». Анализируя историю проблемы, автор показывает, что философы ранее склонны были давать объективистские или субъективистские трактовки природы ценностей, т.е. сводили природу ценностей либо к качествам самих объектов, либо к познавательной способности субъекта, его активности. Однако дело состоит в том, что ценность одновременно и выражает качества объекта, и не является собственно им. Вывод, к которому приходит философ – следует рассмотреть, в каких отношениях оказываются объект и субъект, почему эти отношения возникают, и каким образом из них рождается ценность.

Основу ценностного отношения и феномена ценности Дробницкий видит в уникальном способе существования человека – его преобразовательной, производящей деятельности. Отсюда следует и определение ценности как «свойства общественного предмета», отражаемого человеком в идеальной форме. Соглашаясь с общими положениями концепции О.Г. Дробницкого, мы, тем не менее, усматриваем в ней характерную для основного идейного течения советской философии тенденцию десубстанциализации природы человека, в том числе, – природы ценностей. В советской философии широкое распространение получила реляционная трактовка сущности человека как «совокупности всех общественных отношений» [19, с. 3], связанная, с одной стороны, с однобокой интерпретацией идеи классиков марксизма, с другой, – с трудностями дальнейшей разработки марксистского учения. В итоге собственно социальная природа человека выносилась во вне – в систему общественных экономических отношений, а в некоторых случаях преимущественно в сферу духовной культуры (в связи с

трудностями в интерпретации природы научного труда), что вовсе противоречило сути материалистического понимания истории. Аутентичный марксизм, по-видимому, совмещает в себе две трактовки сущности человека – субстанциальную и реляционную, – причем субстанциальная играет определяющую роль. Человек является источником, творцом всех общественных отношений, а не наоборот, хотя, конечно, его социальная природа становится и развивается в отношениях, социальном коллективе. Человек есть «предметное» [20, с. 162], социально-материальное существо, а не биологический индивид, погруженный в систему культуры. Так, в концепции М.С. Кагана ценностные субъект-объектные отношения задаются социокультурным контекстом [6].

Действительно, оценка, переживание ценности чего-либо даны человеку в сознании, но при этом являются отражением объективной ценности вещей, явлений, процессов в отношении к человеку как высшему выражению всеобщего. Наш тезис состоит в том, что субъектом оценки, ценения выступает не «мыслящее Я» (сознание), а человек, как интегральное, социально-материальное, надприродное существо, находящееся в бесконечно сложных отношениях с объективным миром. Это означает, что ценность имеет субстанциальное основание, субстанциальную определенность, порождающую ценностные отношения.

В данном контексте современный ценностно-смысловой кризис предстает как кризис неидентичности, несоответствия реализованных в обществе экономических, политических, правовых отношений новому, нарождающемуся типу социальности, новому типу личности. Выход из кризиса требует, с нашей точки зрения, коренного изменения экономических отношений, прежде всего, отношений собственности и власти (распределения результатов труда). Только объективная гуманизация общественной жизни приведет к гуманизации в политической, правовой, нравственной сфере, утверждению новой, конкретно-всеобщей системы ценностей.

## Список литературы

1. *Степин В.С.* Типы научной рациональности и синергетическая парадигма // Сложность. Разум. Постнеклассика. 2013. № 4. С. 45-59.
2. *Эпштейн М.* Информационный взрыв и травма постмодерна. URL: <http://old.russ.ru/journal/travmp/98-10-08/epsht.htm> (Дата обращения: 20.02.2021).
3. *Орлов В.В., Васильева Т.С.* Философия экономики. – Пермь: Изд. Перм. ун-та, 2005. – 264 с.
4. *Маслянка Ю.В.* СМЫСЛ и «бес-СМЫСЛЕННОЕ время». Проблема смысла жизни в современной философии. – Пермь: Перм. гос. ун-т, 2009. – 215 с.
5. *Шохин В.К.* Философия ценностей и ранняя аксиологическая мысль. – М.: Изд-во РУДН, 2006. – 457 с.
6. *Каган М.С.* Философская теория ценности. – СПб: Петрополис, 1997. – 205 с.

7. *Нагой Ф.Н.* Теории ценностей и проблема целостности мировоззрения личности // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. Вып. 1. С. 20-28.
8. *Столович Л.Н.* Красота. Добро. Истина: очерк истории эстетической аксиологии. М.: Республика, 1994. – 464 с.
9. *Виндельбанд В.* Философия культуры: избранное. – М.: ИНИОН, 1994. – 350 с.
10. *Риккерт Г.* Науки о природе и науки о культуре. – М.: Республика, 1998. – 413 с.
11. *Энгельс Ф.* Диалектика природы / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т. 20. – М.: Госполитиздат, 1961. С. 339-626.
12. *Орлов В.В.* История человеческого интеллекта. Ч. 3: Современный интеллект. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1999. – 183 с.
13. *Дробницкий О.Г.* Мир оживших предметов. – М.: Изд-во полит. л-ры, 1967. – 351 с.
14. *Гинатулина О.А.* Человеческая жизнь как ценность: автореферат диссертации на соискание учёной степени кандидата философских наук. Пермь, 2011. 29 с.
15. *Овчарова Т.Н.* О природе ценностей // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. Серия: Социальные науки. 2004. № 1 (3). С. 477-494.
16. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 7-544.
17. *Франкл В.* Человек в поисках смысла. – М.: Прогресс, 1990. – 368 с.
18. *Лосский Н.О.* Ценность и бытие. – Париж: YMCA PRESS, 1931. – 135 с.
19. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1955. Т. 3. С. 1-4.
20. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – М.: Госполитиздат, 1974. Т. 42. С. 41-174.

## ***METHODOLOGICAL PLURALISM AND DEVELOPMENT TRENDS OF MODERN AXIOLOGY***

***Juliya V. Maslyanka***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

***Alena V. Suhinina***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

The state of modern axiology can be characterized as paradigmatic and methodological pluralism, accompanied by the actualization of the issues about the nature of values, the relationship between value dogmatism and relativism, the devaluation of universal values in their abstract universal understanding. The main criteria for identifying axiological approaches are analyzed - the problem of the relationship between the general and the individual, the essential certainty of values. Special attention is paid to the study of the dialectical-materialistic interpretation of values in its subject-object interpretation; the specifics of modern, concrete-universal approach to understanding values.

Key words: values, axiology, value-semantic crisis, methodological pluralism, universal, singular, concrete-universal approach.

## ***ВРЕМЕННОЙ АСПЕКТ В МОДЕЛИ СОВРЕМЕННОГО НАБЛЮДАТЕЛЯ***

### ***М.А. Лумпова***

аспирантка кафедры философии направления «Философия, этика и религиоведение»  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614068, г. Пермь, ул. Букирева, 15.  
E-mail: ma.lumpova@yandex.ru

### ***Н.А. Мусеев***

кандидат филос. наук, доцент кафедры культурологии, музыковедения и муз. образования  
Пермский государственный гуманитарно-педагогический университет,  
614990, г. Пермь, ул. Сибирская, 24.  
E-mail: nmuseev@yandex.ru

Статья посвящена концептуализации онтологического проекта исследования современного «наблюдателя» как модели постнеклассического субъекта в аспекте его темпорального присутствия в настоящем. Представлены методологические основания исследования, разработанные в дискурсе «иконического поворота», раскрывающие имманентную связь визуальности с временными формами присутствия субъекта. Указанные принципы рассмотрения субъекта в данной статье показывают: а) способы присутствия в настоящем имеют исторически обусловленную форму и б) визуально схватываемые в концепции перерастания диалектического образа в критический, модальности присутствия определяют «превращения» форм бытия, что и обуславливает существование современного субъекта во времени.

Ключевые слова: визуальный поворот, диалектический образ, история, темпоральность, современный наблюдатель, субъект, присутствие, Ж. Диди-Юберман.

Сегодня онтологическое исследование субъективности вызывает пристальный интерес философского сообщества. Проблема «Я» переживает своеобразный «ренессанс» и рассматривается как конкретное основание для построения новых программ изучения: а) современной культуры, б) сущностных способностей человека и в) новых форм пребывания в настоящем (в контексте всепроникающего воздействия медиа, процесса методичной цифровизации, развития дигитальных технологий и т.д.). Обращение к этой проблеме в ареале современного гуманитарного знания весьма противоречиво; работы последних лет пестрят заявлениями о «смерти»/«воскре-



шении» субъекта (а вместе с ним и таких концептуальных фигур, как «автор», «читатель», «скриптор» и др.).

А. Бадью указывает на два непримиримых лагеря, возникших в русле континентальной мысли конца XX в.: а) провозглашающего смерть субъекта (Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Деррида, Ф. Лаку-Лабарта и др.), и б) реанимирующего его на новых основаниях (Ж. Лакан, К. Жамбе и др.) [1, с. 22-25]. Специфика ситуации состоит в том, что авторы этих направлений проводят свою мысль с аподиктической необходимостью до кажущегося исчерпания вопроса о проблеме «Я», как бы «снимая» его (но, зачастую, не решая принципиальных вопросов о природе «Я», его становлении (субъектность/субъективация), самоопределении и др. Сам Бадью занимает вторую позицию, отмечая, что, наряду с *субъектом*, проблема *истины* и *события* выступают фундаментальным основанием всякого философского проекта, претендующего на методологическую релевантность в современной ситуации плюрализма. Отметим, что в современной отечественной мысли также представлены проекты, обращенные к онтологической аналитике имманентных структур субъективности; в работах Д.Ю. Дорофеева, С.В. Комарова, С.С. Хоружего и др. представлены философско-антропологические, экзистенциально-феноменологические и иные подступы к исследованию «Я-проблематики», базирующиеся на различных концептуальных основаниях исследования феномена человека [2, 3, 4].

Учитывая существующую полифонию подходов, отметим, что ряд исследователей сегодня указывает на весьма симптоматичное движение современной философии, обратившей свое внимание на проблему эстетизации и эстетики как таковой. Уже в античной мысли, обратившей пристальное внимание на сферу трагического и поэтического *технэ* (а также на сферу «видимости»), обнаруживается осознание внутренней специфики человеческого бытия, связанного с миром *художественного* творчества. Попытки прояснить экзистенциальную специфику данного опыта образуют мощное русло мысли о бытии (и бытии человека, в частности), а исследование конкретных художественных практик (связанных с переосмыслением чувственности) открывает доступ к неочевидным аспектам реальности и затемнённым сторонам человеческого существования, поскольку бытие в современности характеризуется фундаментальным размыванием границ.

В данной связи подчеркнём, что онтологическое исследование человека в контексте современной культуры, пронизанной токами колоссального эстетического опыта, высвобожденного в процессе модернизации (и последующей эстетизации), предполагает конкретное исследование воздействия опыта «новой чувственности» на способ его (человека)

существования (что выражается в кардинальной трансформации «Я», «захваченного» чувственно-символическим космосом (пост)современности). Эта трансформация, как представляется, может и, более того, должна быть исследована в русле *анализа темпоральности присутствия* (обусловленного погружённостью субъекта в пространственную логику визуального опыта). Учитывая специфическую направленность подхода, реализующегося в рамках дискурса «визуального поворота», подчеркнём, что проблема *образа*, его связь с конкретными формами и способами бытия человека, воспринимающего реальность и действующего в ней, в настоящий момент требует прояснения и разработки.

«Визуальный поворот», вызревавший в лоне искусствоведческих дисциплин, исторически фундирован практиками интерпретации образа и аналитикой композиционных структур произведения, однако отказ от упрощённого понимания выразительных форм и переход от аналитики того, на что смотрит зритель, к рефлексии над самим опытом наблюдения, позволили транспонировать «превращённые» стратегии интерпретации произведения искусства на реальность бытия современного «наблюдателя».

Вопросы «Что такое изображение?» и «Что такое картина?» были подняты в конце XX в. с новой силой. За простым и несколько странным вопросом: «Чего на самом деле хотят картинки?» [5, 6], складывается новая исследовательская проблематика, обнаруживающая серьёзный интерес философии науки и культуры, философской антропологии, неклассической онтологической эстетики и др. дисциплин. Исследования Г. Бёма, Дж. Берджера, Ж. Диди-Юбермана, Ф. Джеймиссона, У.Дж.Т. Митчелла [7] и других теоретиков показывают принципиально новый взгляд на природу визуального. Его специфика состоит в следующих чертах: а) *не репрезентационное понимание изображения*, изображение рассматривается как объект сам по себе и «из себя» (имманентное понимание изображения), б) *не психологизированное понимание изображения*, т. е. изображение, которое существует и вне поля непосредственного зрения наблюдателя, в) *изобразительность, несводимая к предикативной логике письма, аутентичная логика визуального*. В отечественной мысли это движение и его рецепция представлены исследованиями Е.Е. Бразговской, И.Н. Инишева, А.И. Лапина, Е.В. Петровской, В.В. Савчука, М.Б. Ямпольского и др. [8, 9, 10, 11]

Анализируя историческое развитие «визуальных исследований», О.В. Беззубова отмечает, что «само понятие “визуального” на данный момент остается непроясненным и нуждается в дальнейшей проработке» [12, с. 79]. Указанная проблематичность в онтологической перспективе, несомненно, должна включать в себя анализ пространственно-временного континуума

бытия визуального образа (как самого по себе, так и в бытии субъекта, включённого в ситуацию видения), что предполагает разработку терминологического аппарата, позволяющего работать с такими категориями как темпоральность, история, присутствие и др. в дискурсе неклассической и постнеклассической мысли.

Специфика исследования субъективности (в аспекте хронотопного своеобразия присутствия), реализуемая на материале визуальной культуры, таким образом, представляет собой экспликацию *опыта видения* и его онтологическую интерпретацию в контексте специфического способа бытия человека, включённого в ситуацию (эстетической) коммуникации с миром бытийно-смысловых форм. Специфика эта выступает сегодня в различных аспектах, исследуется в разнообразнейших направлениях мысли, как то: психологическом, искусствоведческом, семиотическом и иных, претендующих сегодня на междисциплинарность [13].

Обозначив конкретный вопрос об *онтологической проблематике в аспекте временности*<sup>1</sup>, необходимо представить внутреннюю смысловую структуру подхода, представляющую собой ответ на ряд подвопросов. Во-первых, какие возможности исследования временности присутствия открывает такая уникальная сфера сущностных человеческих способностей как эстетическое восприятие (и, далее, каким образом герменевтический анализ визуальных источников проясняет специфику способов человеческого бытия)? Во-вторых, какова «природа» (онтологическая и гносеологическая специфика) визуального образа, влияющего на трансформацию «современного» субъекта?

На сочетание проблемы времени и визуальной культуры, обуславливающих способ бытия человека в конкретных социально-исторических условиях, указывает Дж. Крэри, подчеркивающий влияние темпоральности на формирование имманентной модели видения/присутствия. Американский философ отмечает: «Пожалуй, лучше всех гетерогенный характер событий и объектов, из которых был составлен наблюдатель XIX века, описал Вальтер Беньямин» [14, с. 36]. Обнаруженный им деструктивный динамизм модернизации а) породил фигуру *фланёра* – тип наблюдателя, сводящийся к мобильному потребителю непрерывной цепи товароподобных образов (неспособного к полноценному присутствию в настоящем), б) предполагал

---

<sup>1</sup> Строго говоря, не в меньшей степени важна и проблема пространственности – топоса присутствия (организующего – наряду со временем – хронотопный универсум бытия человека), однако данный вопрос требует отдельной методологической разработки, что в рамках одной небольшой статьи представляется затруднительным и будет раскрыто в своё время.

экспликацию «позитивного» видения – видения, «реанимирующего восприятие настоящего, схваченного в его собственных исторических послеобразах» [14, с. 37]. Рассеянности фланёра (имеющего как позитивные, так и негативные черты), распостёртого в потоке непрерывного потребления стихийно возникающих образов, противостоит субъект, «схватываемый» в своём непрерывном (интенсивном) становлении, обусловленном диалектическим процессом темпорального генезиса в настоящем.

Сочетая в себе два аспекта: а) проблему временности присутствия и б) опыт видения/присутствия, – в своей совокупности определяющих модальности человеческого существования, проблематика исследования субъективности в контексте «визуального поворота» предполагает пересмотр ряда вопросов о природе визуальности как таковой. Данный пересмотр обусловлен распространением ряда методологических «предрассудков» относительно природы изображения, как то: 1) *вторичность образа* (изображение не самостоятельно, образ – это всегда образ чего-то, он есть лишь знак, указывающий на нечто, лежащее за его собственными пределами); 2) *простота* (легкомысленное отношение к образу, словно он «не подготавливает ни к чему серьёзному и ничего не значит» [15, с. 65]) и 3) *обманчивость* (образ – всего лишь фантом идеологии, машина по созданию спектакля) [16, с. 13-14]. Данные установки не позволяли раскрыть *собственную* природу изображения и специфику его индивидуального воздействия на современного зрителя (субъекта/наблюдателя). Говоря о *современности*, следует подчеркнуть, что текущая ситуация предполагает рассмотрение новых форм визуального восприятия, отличных от сложившихся в философской классике [17]. Качественное осмысление этих изменений начал В. Беньямин [18], показав новые стратегии существования индивида и массы в современную эпоху всевозрастающего господства медиальности и эмансипации чувственности.

Вальтер Беньямин (1892-1940), являющийся первопроходцем в изучении ни к чему не сводимой силы изображения, поднимает вопрос о *феномене видимого* (картине, фотографии, кино) на весьма специфическом уровне, обращаясь к комплексу оригинальных понятий, таких как ауротичность, переводимость, воспроизводимость, узнаваемость и т.д. Это движение прояснения приводит его к разработке категорий «возможность» и «актуальность», необходимых в деле *переосмысления традиционного понимания истории*. Своеобразным проектом такого «поворота» является работа «О понятии истории» [19]. Подчеркнем, что проблема внутренней связи визуального образа и истории в работах этого философа отнюдь не очевидна, она реализуется в принципиальной «смене аспекта» при рассмотрении

проблемы человеческого существования и культуры. Не случайно работы В. Беньямина не могли встроиться в академический контекст своего времени, критиковались за излишнюю метафоричность и сложность.

Беньямин критикует хроникальный историзм, а также «отбрасывает» методологию «вчувствования». История, в представленных «классической» исторической мыслью аспектах, для него ничего не значит, поскольку указанное выше исходит из базовой пресуппозиции наличия заведомо победивших/проигравших, рабов/господ, – это история раз и навсегда свершившегося факта (при этом закономерен вопрос о том, *кто* пишет *эту* историю). Для немецкого философа детерминистский подход к экспликации причин и следствий неприемлем, так как не позволяет выйти за рамки существующего строя<sup>2</sup>: необходимо увидеть историю в динамике становления, говорит философ, увидеть её как *процесс*. Это, строго говоря, и означает – наполнить человеческую историю временем (а также *увидеть* время как феномен, конституирующий человеческую (индивидуальную /трансперсональную) самость).

Согласно мысли В. Беньямина, во имя наступления будущего нужно «гладить историю против шерсти» [19]. Это не означает, что следует отвернуться от прошлого, сосредоточившись единственно на визионерском всматривании в будущее. Философ меняет перспективу, отказываясь анализировать историческое прошлое с точки зрения *того, что должно быть* [20]. Необходимо обратить свой взгляд в прошлое, увидеть там не цепь причинно-следственных связей, ведущих к готовому «настоящему», но «катастрофу». Философ как бы говорит, что настало время превратить существующие цепи исторических фактов в герметичные обломки, *увидеть историю в новом свете*. Процессуальность истории предстает не в виде *реконструирования* прошлого, но как его *конструирование*.

Пересобирая прошлое, историк (следующий путём, намеченным Беньямином) перестаёт видеть настоящее как состояние линейного перехода из прошлого в будущее. Настоящее, производя работу в прошлом, открывает иной горизонт возможностей, не только тех, которые были «защиты» в ткани единой магистрали развития событий (т.е. возможностей, которые уже реализовались в прошлом), но и тех, которым ещё надлежит реализоваться в настоящем. Более того, *конструирование* истории включает и личностную ориентацию историка, открывающего свою встречу с общей

<sup>2</sup> набросок статьи, маркированный 1940 годом, уже предполагал опыт философского постижения провала ревизионистской идеологии национал-социализма в Германии; В. Беньямину, очевидно, уже ясно, во что выливается вера в прогресс, обуславливающий логику «идеологического» движения истории.

историей как уникальную. В прошлом, согласно Беньямину, должно присутствовать нечто (потенция), из чего можно сконструировать историю (понятую как реализованную возможность)<sup>3</sup>. Беньямин назвал эту потенциальность исторического события «слабой мессианской силой» [19].

Следует отметить, что текст Беньямина представляет собой фрагмент его незаконченной книги о пассажах. В связи с фрагментарностью общего сочинения, существующего в форме проекта, но не законченной книги, последователи мысли немецкого философа разрабатывают различные подходы к толкованию механики встречи прошлого и будущего (и определяющего, тем самым, способ бытия в настоящем). В многообразии подходов, тем не менее, возможно обнаружить общую интенцию, заключающуюся в констатации факта наличия в прошлом множества нереализованных возможностей, как бы ожидающих *необходимой реализации* в будущем и, тем самым, определяющих статус настоящего.

Оригинальный пересмотр существующих моделей понимания истории (необходимых как основание для построения неклассических темпоральных моделей присутствия), представлен в концепции *критического и диалектического образа* французского исследователя Ж. Диди-Юбермана, развивающего мысль В. Беньямина.

Диалектические образы Ж. Диди-Юбермана – это не элементарные или простейшие формы, а, наоборот, «сложные формы, не выявляющие условия чистых чувственных опытов» [22, с. 148], проявляющиеся во взаимодействии всей телесности (вещности) художественного объекта. Диалектика образа, по его мнению, внешне проявляется в изначальной двусмысленности прочтения художественного объекта. Он отмечает, что двусмысленность не приравнивается к неопределенности или непонятности произведения, скорее – проявляется в его ритмичности и специфической полноте (В. Беньямин вводил для этого понятие «замершей диалектики»), которые и порождают поле размышлений. Диди-Юберман отмечает, что диалектический образ складывается в восприятии не только самого художественного объекта, но «со всеми останками его истории (*курсив наш – М.Л., Н.М.*)» [22, с. 153]. Диалектический образ – это не «сгущенный» образ (произведение + сконцентрированные в нем «останки» истории), это также и дистанция, которая возникает перед наблюдателем, оказывающимся напротив

---

<sup>3</sup> Ср.: диалектика потенции и возможности у М.К. Мамардашвили: «Потенция в отличие от возможности – есть возможность, обладающая одновременно силой на свое осуществление» [21, с. 155].

объекта, это дистанция всех этих «зарождений и разрушений» т.е. историческая отдаленность наблюдателя от объекта/произведения.

В дальнейшем диалектический образ, будучи подвержен своей неустойчивости и противоречивости, трансформации и неизбежной деформации, перерастает в критический образ. «Не бывает диалектического образа в отрыве от критической работы памяти» [22, с. 155], – пишет Ж. Диди-Юберман. Обладая художественным объектом прошлого, зритель уже находится вне всего контекста и исторического времени его производства и существования, в связи с чем наблюдатели «обречены на воспоминания-ширмы» [22, с. 155]. Поэтому следует сохранять критическую дистанцию и критический взгляд, которыми так тяжело охватить современные произведения искусства, а шире – и феномены визуальности в целом.

Означает ли это, что невозможно историческое прочтение образов? Во все нет, именно диалектичность образа, согласно Диди-Юберману, и отрывает подлинное прочтение бытия субъекта и истории. Диалектический образ есть такой образ прошлого, который взаимодействует с настоящим современного наблюдателя. Диалектика художественного образа и наблюдателя есть взаимодействие прошлого и настоящего в непосредственном специфическом присутствии субъекта истории. Причем прошлое может быть выявлено как образ, только исходя из настоящего и из критической работы памяти. «Диалектический образ сам продуцирует критическое чтение, в своей детонации, в которую он вступает со своим Когда-то» [22, с. 164], подчеркивает Диди-Юберман. Перерастая в критический, образ порождает вокруг себя диалог. «В критическом диалоге, каждая часть которого оказывается способной ставить под вопрос другую и изменять ее, изменяясь сама» [22, с. 169]. Исследователю важно показать внутреннюю диалектику визуального образа в его материальности и коммуникативной специфике, позволяющую образу трансформироваться в новый образ.

Подчеркнём, что исходя из определённых нами методологических оснований, надлежит обрисовать общий путь и логику обозначенного похода. Принятие исходного положения о присутствии субъекта в истории требует кардинального пересмотра «классических» представлений об исторической реальности. Настоящее, в которое погружён субъект и в котором он реализует те или иные стратегии самоидентификации, предстаёт не одним из трёх темпоральных модусов (как нечто, стоящее между прошлым и будущим), но как феномен, связанный с прошлым и будущим напряжённой диалектической связью (история предстаёт как *процесс* человеческого самоопределения во всей полноте). Эта связь раскрывается в признании некоторой недетерминистской тотальности, в которую погружён человек.

Этот опыт присутствия не очевиден, одним из путей его экспликации выступает опыт искусства (не случайно проблематика визуальных исследований выходит из искусствознания, обогащая эстетику и историю искусства философской глубиной), а в более широком диапазоне – эстетический опыт (и весь *sensorium*) как таковой. Данный опыт воздействует на реализацию скрытых в повседневности человеческих способностей. При этом, реализация этих способностей напрямую связана с опытом (имманентными моделями) присутствия, поскольку реализация их не только определяет видение мира, но определяет и активное участие субъекта в его (мира) со-творении (эта реализация даёт, в частности, возможность присутствовать материи «нового», необходимой для развития и трансформации существующего). Указанные принципы рассмотрения субъекта в истории позволяют а) подтвердить тот факт, что способы присутствия в настоящем имеют исторически обусловленную форму, и б) говорить о том, что модальности присутствия определяют «превращение» форм бытия визуально схватываемые в концепции перерастания диалектического образа в критический, в свою очередь влияющей на темпоральные токи *переживания* современным субъектом настоящего. Учитывая, что постижение условий восприятия мира (и его бытия как такового) становится доступным через аналитику временности присутствия, обусловленного визуальным опытом, нам следует задуматься над тем, как исследовать и «контролировать» эту темпоральность и новую чувственность.

## Список литературы

1. Бадью А. Манифест философии. – СПб.: Machina, 2012. – 190 с.
2. Комаров С.В. Метафизика и феноменология субъективности: исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. – СПб.: Алетейя, 2007. – 731 с.
3. Хоружий С.С. Очерки синергичной антропологии – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2005. – 408 с.
4. Творчество и субъективность. Коллективная монография: Труды Научно-образовательного центра «Философия современности и стратегии гуманитарной экспертизы». Сер. *ἀγορά*. Вып. 1 / отв. ред. А. А. Грякалов. – СПб., 2016. – 264 с.
5. Mitchell W.J.T. What Do Pictures Want? The Lives and Loves of Images – Chicago: University of Chicago Press, 2005. – 380 p.
6. Naef, Maja and James Elkins. What is an Image? Penn State Press, 2011. – 286 p.
7. James Elkins, Gustav Frank and Sunil Manghani. Farewell to Visual Studies. The Pennsylvania State University Press, 2015. – 288 p.
8. Савчук В. В. Философия фотографии. – СПб.: Изд. СПбГУ, 2005. – 256 с.
9. Петровская Е. Теория образа. – М.: РГГУ, 2012. – 286 с.
10. Инишев И. Н., Бедаш Ю. А. Визуальное, социальное, образное: зрительное восприятие как фактор современной культуры // ПРАΞΗΜΑ. Проблемы визуальной семиотики. 2016. Т. 1. № 7. – С. 9–25.



11. *Ямпольский М.* Изображение: Курс лекций. – М.: Новое лит. обозрение, 2019. – 424 с.
12. *Беззубова О. В.* Визуальная культура и визуальный поворот в культуральных исследованиях второй половины XX века // Ученые записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 5 (49). – С. 75-79.
13. *Elkins J.* How to Use Your Eyes. – New York: Routledge, 2009. – 258 p.
14. *Крэри Д.* Техники наблюдателя. – М.: V-A-C press, 2014. – 256 с.
15. *Блох. Э.* Принцип надежды // Утопия и утопическое мышление: антология заруб. лит. – М.: Прогресс, 1991. – С. 49-78.
16. *Джослит Д.* После искусства. – Москва: V-A-C press, 2017. – 144 с.
17. *Крэри Дж.* Обновленное видение. – URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/65/article/1367> (дата обращения: 03.01.2021).
18. *Беньямин В.* Краткая история фотографии. – М: Ад Маргинем Пресс, 2017. – 168 с.
19. *Беньямин В.* О понятии истории. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/73/article/1551> (дата обращения 02.09.2020).
20. Ronald Beiner, Walter Benjamin and Hannah Arendt. URL: [https://www.academia.edu/26815690/Walter\\_Benjamin\\_and\\_Hannah\\_Arendt](https://www.academia.edu/26815690/Walter_Benjamin_and_Hannah_Arendt) (дата обращения 29.11.2019).
21. *Мамардашвили М.К.* Мысль в культуре // Мамардашвили М. Сознание и цивилизация: Выступления и доклады. – СПб: Лениздат, Команда А, 2014. – 384 с.
22. *Диди-Юберман Ж.* То, то мы видим, то, что смотрит на нас. – СПб.: Наука, 2001. – 296 с.

## ***THE TEMPORALITY ASPECT IN THE MODERN OBSERVER MODEL***

***Maria A. Lumpova***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614068, Russia

***Nikolay A. Museev***

Perm State Humanitarian-Pedagogical University  
24, Sibirskaya St., Perm, 614990, Russia

The article is devoted to the conceptualization of the ontological project of the study of the modern “observer” as a model of the post-non-classical subject in the aspect of its temporal presence in the present. The article presents the methodological foundations of the research developed in the discourse of the “iconic turn”, revealing the immanent connection of visibility with the temporal forms of the subject's presence. These principles of consideration of the subject in this article show: a) ways of being present are historically conditioned form and b) visually grasp the concept of escalation of the dialectical image in a critical modality to determine the presence of “transformation” in the forms of life that leads to the existence of a modern subject in time.

Keywords: visual turn, dialectical image, history, temporality, modern observer, subject, presence, G. Didi-Huberman.

## **О ПЕРСПЕКТИВАХ КВАНТОВОГО РЕАЛИЗМА И КВАНТОВОГО АНТИРЕАЛИЗМА В СВЕТЕ ПРАКТИЧЕСКОГО ИСПОЛЬЗОВАНИЯ ФЕНОМЕНОВ КВАНТОВОЙ НЕЛОКАЛЬНОСТИ**

### ***А.Ю. Внутских***

доктор философских наук, профессор кафедры философии  
Пермский государственный национальный исследовательский университета  
614990 Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: avnut@inbox.ru

### ***В.Ф. Панов***

доктор физико-математических наук, профессор кафедры высшей математики  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990 Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: panov@psu.ru

Споры вокруг квантовой реальности усилились за последние 25 лет благодаря серии новых квантовых экспериментов и технологий манипулирования квантовыми объектами. Классический реализм и квантовый антиреализм стали неэффективными для объяснения этих экспериментов и практически полезных технологий. Сторонники квантового реализма сосредоточены на использовании волновой функции для управления квантовыми объектами перед их измерением. Авторы считают, что классический реализм, квантовый антиреализм и квантовый реализм являются логическим рядом научно-исследовательских программ квантовой механики. Развитие последней из них связано с новой трактовкой постнеклассического «включения» субъекта в объект.

Ключевые слова: интерпретации квантовой механики, постнеклассическая рациональность, практики использования квантовой нелокальности.

Мир (в свете гипотез о множественности физических вселенных, скорее всего, несводимый даже к огромной Метагалактике) в современном материализме рассматривается как единая саморазвивающаяся система. Но каким образом, с точки зрения современной науки, возможно закономерное развитие системы, в которой прямые и обратные связи даже в наблюдаемой вселенной не могут ее регулировать в силу колоссальной задержки, «лага», связанного с ограниченностью максимальной скорости физического взаимодействия (света)? Тем более это очевидно для гипотетических иных

физических вселенных, вообще не связанных с Метагалактикой какими бы то ни было физическими взаимодействиями. Как будто бы получается, что прав К. Поппер – ярый противник концепций, принимающих определяющее значение объективных законов природы и общества, утверждавший, что «лишь при очень... маловероятных условиях... можно наблюдать закономерности... такие условия не встречаются почти нигде во Вселенной, а если... они и случаются... то время их существования ничтожно с точки зрения космологии» [1, с. 29-30].

Однако, современная наука дает нам определенный материал для разрешения этого затруднения. Так, в рамках современной формы научной философии роль, выявленной в квантовой физике *квантовой нелокальности* в целом для объяснения *единого и закономерного* мирового процесса одним из первых обсуждалась О.А. Баргом. Он предложил материалистическую интерпретацию волновой функции как выражения объективно существующей сферы возможного. Подразумевается мгновенное «дальнодействие» «через сферу возможного, которая не имеет пространственно оформленных и разделенных компонентов... Каждое близкое действие... вычерпывает из нее свой результат, мгновенно меняя источник, из которого черпают остальные близкие действия» [2, с. 68]. Получается, что «развитие действительности увеличивает степень вероятности одних возможностей... и уменьшает вероятность наступления других» [3, с 58].

Затем, один из авторов данной статьи обратил внимание на значение для объяснения принципа всеобщей связи феномена *квантовой запутанности*, обнаруженного в самом конце XX в. у элементарных частиц, а затем выявленный и у молекул. Этот феномен вписывался им в концепцию единого закономерного мирового процесса для объяснения прогрессивной направленности развития, устойчивости структуры ЕЗМП в целом и относительной стабильности конкретных этапов магистрального направления развития вопреки действию всегда возможных случайных факторов катастрофического характера [4; 5]. Однако известно, что многие философы и физики интерпретируют этот феномен, по сути, идеалистически, с позиций пси-эпистемического подхода. Так, академик А.А. Гриб выдвигает тезис о сознании как нелокальном свойстве, охватывающем как познающего, так и познаваемое, и считает настроенность ряда ученых на материалистическую трактовку квантовой механики не более чем «предрассудком» [6, с.1349 - 1350].

Определенное основание для таких трактовок дали и некоторые основоположники квантовой механики. Известно, например, граничащее с субъективным идеализмом высказывание Н. Бора: «неверно думать, что

задача физики состоит в том, чтобы открывать, что собой представляет природа. Физику интересует, что мы можем сказать о природе» [цит. по: 7]. Впрочем, Бора как физика в первую очередь интересовали результаты измерений и возможность на их основе делать успешные предсказания. При обсуждении онтологических аспектов квантовой механики Бор, как отмечали его собеседники, отрицая классический реализм, отстаиваемый А. Эйнштейном, отнюдь не исключал обоснованности иных реалистических интерпретаций [8]. По-видимому, локальность чувственно данных нам вещей, принадлежащих к сфере действительного и объективность (независимость от сознания наблюдателя) – *это не одно и то же*, как отмечал другой основоположник квантовой механики В. Гейзенберг [9]. Независимыми от сознания наблюдателя могут быть и другие объективно существующие сферы бытия – упоминавшаяся выше сфера возможного, гипотетическая субфизическая материя, по-видимому, лишенная пространственной разделенности в физическом смысле, «надчувственная» сфера производственных отношений.

Впрочем, в последние годы пси-эпистемические трактовки квантовой механики получили определенное распространение также в связи с бурным развитием телекоммуникационных технологий. Так, например, некоторые российские исследователи утверждают, что принцип квантовой нелокальности напрямую связан с философским тезисом о «нелокальном сознании человечества» и Интернете как «носителе всемирного разума» [10, с.97-98]. Однако возникает вопрос: склоняются ли к таким трактовкам сами разработчики новейших технологий, непосредственно имеющие дело с феноменами квантовой нелокальности – и каким может быть философское осмысление факта их согласия или несогласия с пси-эпистемическими трактовками квантовой механики? Обсуждению данной проблемы и посвящена настоящая статья.

Интересно замечание А.А. Гриба о том, что физики в целом более лояльно относятся к пси-эпистемическим трактовкам квантовой механики и нелокальности, нежели биологи и медики [6, с.1351]. Возможно, это объясняется глубоким пониманием последними зависимости психики и сознания человека от физиологических материальных процессов. Однако даже в заключении этого исследователя по поводу физиков можно усомниться, если обратить внимание на новейшую тенденцию второй квантовой революции: постепенное ослабление позиций «квантового антиреализма» и усиление позиций «квантового реализма» на фоне технологических достижений в использовании той самой квантовой запутанности.

Что же такое «квантовый антиреализм» и «квантовый реализм»? В своей интересной статье В.Э. Терехович [11] анализирует три подхода к пониманию квантовой механики (КМ): классический реализм, квантовый антиреализм и квантовый реализм. Суть первого, сторонником которого в знаменитой дискуссии с Н. Бором выступал А. Эйнштейн, состоит в отрицании полноты квантовой теории и какой бы то ни было реальности волновой функции. С этой точки зрения, КМ – это не более чем математическая модель, описывающая лишь наше неполное знание о некоем реальном состоянии: квантовые явления существуют объективно, подчиняются принципам детерминизма и локальности и не зависят от наблюдения, и это станет очевидным после выявления неких «скрытых параметров». Дж. Белл (1964) попытался доказать объективную реальность квантовых состояний, однако экспериментальная проверка неравенств Белла, выявившая феномен квантовой запутанности, показала, что *сохранить оба физических принципа – и принцип объективной реальности квантовых процессов и принцип локальности – невозможно* [12]. Если рассматривать классический реализм в качестве исследовательской программы в смысле И. Лакатоса [13], придется прийти к выводу, что в современной ситуации она демонстрирует признаки регрессивной программы: как отмечает В.Э. Терехович, с 1990-х г. «классический реализм оказался в роли обороняющегося, а активность его сторонников свелась к поиску возможных лазеек в схемах экспериментов и ошибок в интерпретациях их результатов» [1, с. 177].

Для ряда физиков – сторонников *квантового антиреализма*, представленного, в частности, Копенгагенской интерпретацией Н. Бора и В. Гейзенберга, интерпретациями Дж. фон Неймана, Ю. Вигнера, раннего Дж. Уилера, принятие квантовой нелокальности означает одновременно и необходимость отказа от объективности. Они считают, что волновая функция дает нам полную информацию о состоянии квантовой системы, и скрытых параметров не существует. Но тогда *до измерения* невозможно говорить о какой-либо реальности вообще: волновая функция описывает не более чем наше субъективное знание о возможных результатах еще не проведенных экспериментов. Когда же эксперимент, наконец, проводится, наше знание в виде волновой функции «коллапсирует»: вектор состояния квантовой системы в момент измерения мгновенно проецируется на одно из возможных показаний прибора (т.н. «проекторный постулат»). Причем это проецирование является лишь математическим приемом и не соответствует каким бы то ни было реальным процессам.

Эксперименты по проверке неравенств Белла как будто доказывали правоту квантового антиреализма. Однако, его доминирование как

исследовательской программы, *отрицающей* принцип объективной реальности квантовых процессов, благодаря *экспериментальному* обнаружению квантовой запутанности, не могло быть долгим. В свое время Ф. Энгельс сформулировал на основе материалистической концепции и разработок диалектика-идеалиста Г. Гегеля закон отрицания отрицания. Представляется, что этот закон имеет значение и для понимания развития идей. Если применить этот диалектический принцип к случаю развития исследовательских программ в квантовой механике, получится, что само по себе *обоснование* квантового антиреализма должно было привести к относительному ослаблению его позиций и утверждению некоего синтетического подхода, способного воспринять часть содержания программы классического реализма.

В качестве такого подхода можно рассматривать *квантовый реализм*. Задолго до экспериментов по проверке неравенств Белла его представителями были Э. Шредингер, Л. де Бройль, Д. Бом, которые, исходя из определенных философских предпосылок, пытались спасти принцип объективности особым способом, отличным от пути, предложенного Эйнштейном. Ими предполагалось, что волновая функция отражает не только наше субъективное знание о возможных результатах еще не проведенных экспериментов, но и *существование неких независимых от сознания наблюдателя квантовых сущностей*. Эти сущности, впрочем впрочем, должны характеризоваться нелокальностью и отсутствием однозначной причинности при переходе от квантовой реальности к классической. К числу таких сущностей разные исследователи относили волны вероятности, нелокальные потенциалы, предрасположенности, отношения, согласованные истории, квантовые операторы, миры, кубиты и, наконец, саму волновую функцию.

Чем же было вызвано введение этих сущностей? Первоначально, как думается – главным образом философскими основаниями, поскольку в условиях первой квантовой революции, давшей человечеству власть над ядерной энергией, манипуляции были возможны главным образом в отношении групп частиц. Однако за последние четверть века физики научились манипулировать отдельными квантовыми системами (например, фотонами) в состоянии суперпозиции. Это стало началом второй квантовой революции, связанной с развитием принципиально новыми технологиями передачи и обработки информации, например, технологиями квантовой криптографии и квантового компьютеринга.

Конечно, с одной стороны данные технологии углубили понимание неадекватности классического реализма в отношении квантовых объектов, но, с другой стороны, возможность с помощью волновой функции

манипулировать другими объектами поставила под удар позицию уже квантового антиреализма. Как отмечает В.Э. Терехович, «те, кто создает экспериментальные установки и внедряет новые технологии, могут быть антиреалистами в отношении квантовой теории... Но они... будут тяготеть к реализму в отношении объектов этой теории» [11, с. 178]. Как следствие, теперь уже позиции Копенгагенской интерпретации и пси-эпистемического подхода оказываются предметом все более острой критики. Выяснилось, «что физики могут менять свое отношение к реальности объектов теории ... в процессе трансформации теории в технологические инновации» [Там же, с. 181].

Но как же тогда быть с вошедшей в учебники тенденцией *включения субъекта* в познавательные процедуры постнеклассической научной рациональности через ценностно-целевые аспекты человеческой практики, подмеченной В.С. Степиным [14, с. 327-328]? По-видимому, понимание «включения» субъекта в объект в постнеклассической науке придется пересмотреть. Фактически, физики и инженеры, патентующие технологии, основанные на феномене квантовой запутанности, своей работой в очередной раз напомнили части философов о том, что *человеческая практика имеет не только духовный характер* – в первую очередь это *объективная (и лишь частично осознаваемая) материальная деятельность «живых человеческих индивидов»*, автономия и активность которых в качестве духовных субъектов, в конечном счете, определяется активностью материальной субстанции. Т.е. той самой *объективной реальностью*, которая, впрочем, может быть представлена в различных формах, в т.ч. неведомых классической науке. Например, в форме элементов сферы возможного, которые могут воплощаться не только в реальность вещественной действительности, но и в виртуальную реальность компьютерных сетей.

## Список литературы

1. *Поппер К.* Объективное знание. Эволюционный подход. – М.: Эдиториал УРСС, 2002. – 384 с.
2. *Барг О.А.* Живое в едином мировом процессе. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 1993. – 227 с.
3. *Маковка Н.М.* Проблема выбора в диалектике возможности и действительности. – Ростов: Изд-во Ростов. ун-та, 1978. – 196 с.
4. *Внутских А.Ю.* Отбор в природе и отбор в обществе: опыт конкретно-всеобщей теории. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2006. – 335 с.
5. *Внутских А.Ю.* Глобальные катастрофические риски в свете концепции единого закономерного мирового процесса. Часть вторая // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2017. № 4. С. 528-536.
6. *Гриб А.А.* К вопросу об интерпретации квантовой физики // Успехи физических наук. 2013. Вып 183. С. 1337-1352.

7. *Мамчур Е.А.* В поисках информационной интерпретации квантовой механики // Электронный философский журнал. 2016. Вып. 20. URL = < <https://vox-journal.org/html/issues/338> > (дата обращения 15.01.2021.)
8. *Фок В.А.* Об интерпретации квантовой механики // Успехи физических наук. 1957. Т. 62. №. 8. С. 461-474.
9. *Гейзенберг В.* Развитие интерпретации квантовой теории // Нильс Бор и развитие физики / Под ред. В. Паули. – М.: Изд-во иностр. л-ры, 1958. С. 23-45.
10. *Механиков В.Е., Поликарпова Е.В.* Социокультурные факторы воздействия Интернета вещей на сознание человека // Социально-гуманитарные знания. 2016. № 7. С. 92-98.
11. *Терехович В.Э.* Три подхода к проблеме квантовой реальности и вторая квантовая революция // Эпистемология и философия науки. 2019. Т. 56. № 1. С. 169–184.
12. *Печенкин А.А.* Три классификации интерпретаций квантовой механики. URL = < <https://iphras.ru/page52404322.htm> > (дата обращения: 30.01.2021).
13. *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ // Кун Т. Структура научных революций. – М.: Изд-во АСТ, 2001. С. 269-453.
14. *Степин В.С.* Философия науки. Общие проблемы: учебник для аспирантов и соискателей ученой степени кандидата наук. – М.: Гардарики, 2006. – 384 с.

***ON THE PROSPECTS OF QUANTUM REALISM AND QUANTUM  
ANTI-REALISM IN CONNECTION WITH THE PRACTICAL  
USE OF QUANTUM NONLOCALITY PHENOMENA***

***Alexander Y. Vnutskikh***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., 15, Perm, 614990, Russia

***Vyacheslav F. Panov***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., 15, Perm, 614990, Russia

The debate around quantum reality has intensified in last 25 years due to a series of new quantum experiments and technologies of quantum objects' manipulation. Classical realism and quantum anti-realism have become ineffective to explain these experiments and practically useful technologies. Proponents of quantum realism are focused on using the wave function to manipulate quantum objects before their measurement. The authors believe, that classical realism, quantum anti-realism and quantum realism are logical row of scientific research programs of quantum mechanics. The development of last of them linked with new interpretation of an post-nonclassical actor's "including" into an object.

Key words: Interpretations of quantum mechanics, post-nonclassical rationality, practices of quantum nonlocality use.



УДК 111

**«ПЛОСКАЯ ОНТОЛОГИЯ» В СОЦИАЛЬНОМ КОНТЕКСТЕ****Ю.В. Лоскутов**

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
 Пермский государственный национальный исследовательский университет  
 614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
 E-mail: yuri-loskutov@mail.ru

Анализируется социальный контекст «плоской онтологии» (представителями которой являются Г. Харман, Б. Латур, Л. Брайант, М. Деланда, Дж. Беннетт и др.), уравнивающей людей с не-человеческими предметами. Люди и вещи рассматриваются в «плоской онтологии» на равных основаниях либо как «вещи-в-себе», либо как «ассамбляжи». «Плоская онтология» атакует гуманистический категорический императив Иммануила Канта и размывает вопрос о человеческой ответственности, что способствует разрушению гуманистического мировоззрения.

Ключевые слова: онтология, акторно-сетевая теория, категорический императив, ответственность, дегуманизация

Философия – это «квинтэссенция культуры», и потому даже самые отвлеченные онтологические рассуждения имеют неизбежный экономический, политический, нравственный эффект. Разработка и поддержка тех или иных онтологических схем – это не «дело вкуса» (ведь о вкусах не спорят), это вопрос публичной политики и морального выбора. С точки зрения неклассической и постнеклассической рациональности, та или иная теоретическая интерпретация объекта исследования неразрывно связана с соответствующим практическим изменением этого объекта.

В гуманитарной мысли последних десятилетий обрели популярность различные варианты «плоской онтологии» (Г. Харман, Б. Латур, Л. Брайант, М. Деланда, Дж. Беннетт и др.) [1; 2; 3; 4; 5]. Значение термина «плоская онтология» состоит в следующем: «Речь следует вести о "горизонтальности" как о чем-то, противостоящем "вертикальности". Горизонтальность означает, что все, чем занимается мышление, находится на одном и том же уровне; что нет, соответственно, принципа, от которого зависит все остальное или к которому все можно редуцировать. ... Внимание смещается к реальности, не сводимой к какому-либо всеопределяющему принципу. А это означает, что исторические партикулярности следует понимать как таковые. Это влечет за собой историческое сознание, делающее упор на отсутствии эссенциалистского порядка, равнозначности действий» [6, с.75].

Общим знаменателем различных вариантов «плоской онтологии» является «попытка пересмотреть некогда ставшее само собой разумеющимся различие между природой и культурой, социумом и миром не-людей. Антропоцентризм предшествующей мысли объявляется её главным грехом, преодоление которого предполагает построение новой онтологии – уже не общества и природы – а мира, состоящего из самых разных существ или объектов, главной характеристикой которой становится установка на "конец человеческой исключительности"» [7].

Так, с точки зрения американского философа Грэма Хармана, «пара человек-мир имеет не более высокий статус, чем сражения между кометами и планетами или пылью и лунным светом. Все отношения находятся на одном и том же уровне. ... Весь вопрос в том, заслуживает ли очевидное различие между людьми и не-человеческими сущностями права быть превращенным в базовый онтологический разлом. Ибо мы предвзяты, если предполагаем, что человек являет собой имеющий решающее значение разрыв в мире. Различие между людьми и минералами действительно огромно, однако существует не меньшее различие между звездами и чёрными дырами» [1, с.54, 120].

Другой американский онтолог – Леви Брайант – утверждает в книге «Демократия объектов» то, что «есть лишь один вид сущего – объекты. Как следствие, люди не исключаются, но скорее являются объектами среди объектов различных видов, существующих в мире или населяющих его» [3, с.20]. «Плоская онтология» как в теории, так и на практике «влечет за собой невозможность рассмотрения одного из видов бытия в качестве основания для всех прочих» [3, с.74] и «утверждает, что все сущности существуют на равных онтологических основаниях и что ни одна из сущностей, будь она рукотворной или естественной, символической или физической, не обладает большим онтологическим достоинством, нежели все прочие объекты» [3, с.252].

Для того, чтобы онтологически уравнивать людей с вещами, такой вариант «плоской онтологии» возрождает кантовскую идею «вещи-в-себе», но, в отличие от Канта, прилагает ее к отношениям между любыми объектами. Люди и вещи при таком подходе получают одинаково таинственный статус. В противовес диалектико-материалистической позиции, неразрывно связывающей субстрат с его атрибутами, Г. Харман отрывает субстрат от его свойств: «Мы обнаруживаем, что реальный объект связан со своими реальными качествами ничуть не в большей степени, чем с чувственными, которые никому не пришло бы в голову ему приписывать» [1, с.108]. Кроме того, Харман отрывает субстрат и от его отношений: «Мы сможем воздать

должное объектам лишь в том случае, если посчитаем, что их реальность свободна ото всех отношений, что она глубже, чем какое-либо взаимодействие» [1, с.55]. Леви Брайант солидарен с таким взглядом: «Вслед за новаторской объектно-ориентированной философией Грэма Хармана, я утверждаю, что объекты изъяты из всех отношений. ... Никакой объект не имеет прямого доступа к какому-либо другому объекту» [3, с.26]. Далее такая точка зрения связывается с понятием субстанции: «Подобно монаде Лейбница, лишенной окон и дверей, любой объект представляет собой обособленную субстанцию, или самостоятельную единицу, изъятую из всех других объектов и не имеющую с ними какого-либо прямого отношения или контакта» [3, с.288]. В качестве аргумента в защиту такой обособленности Г. Харман приводит химическую реакцию горения: «Предположительно огонь не вступает во взаимодействие ни с запахом, ни цветом хлопка, коль скоро они имеют значение только для тех существ, что снабжены органами чувств. ... Бытие хлопка изымается из пламени, даже если оно им истребляется. Бытие-хлопок скрыто не только от феноменологов и работников текстиля, но ото всех сущностей, которые вступают с ним в контакт. ... Если не существует способа сделать так, чтобы молоток присутствовал в моей мысли или моем действии во всей своей полноте, то это же нельзя совершить и с хлопком для огня или со стеклом для капель дождя» [1, с.52]. В результате «объектно-ориентированная онтология» закономерно приходит к кантовскому агностицизму. Г. Харман заявляет следующее: «Я глубоко сожалею, что немецкий идеализм отказался от вещей в себе Канта ... Я ... не согласен с Кантом не потому, что он сохраняет вещи в себе, а потому что для него они неотступно преследуют только человеческое познание, а не реляционность вообще» [1, с.137].

Рассуждение Хармана о хлопке представляет собой не что иное, как софизм, подменяющий вопрос о представленности предметов во взаимодействии вопросом об их представленности во взаимодействии «во всей своей полноте». Да, огонь напрямую не взаимодействует с цветом и запахом хлопка, но он напрямую взаимодействует с другими собственными свойствами хлопка, проявляющимися в химической реакции – прежде всего с горючестью. Горючесть хлопка в точности выражает природу своего субстрата: горючее вещество горит, а негорючее – не горит. И пусть горючесть является выражением природы своего субстрата не во всей ее полноте – всё равно она точно выражает природу своего субстрата в некотором ее существенном аспекте. Ф. Энгельс, по сути, отвечает на умозрительные спекуляции «объектно-ориентированной онтологии» также с помощью примера из области химии: «Если мы можем доказать правильность нашего понимания

данного явления природы тем, что сами его производим, вызываем его из его условий, заставляем его к тому же служить нашим целям, то кантовской неуловимой "вещи в себе" приходит конец. Химические вещества, образующиеся в телах животных и растений, оставались такими "вещами в себе", пока органическая химия не стала готовить их одно за другим; тем самым "вещь в себе" превращалась в вещь для нас, как например, ализарин, красящее вещество марены, которое мы теперь получаем не из корней марены, выращиваемой в поле, а гораздо дешевле и проще из каменноугольного дегтя» [8, с.284].

Поскольку свойства точно выражают природу субстрата в ее существенных аспектах, постольку иерархия свойств точно выражает иерархию субстратов. Таким образом, ни о какой «демократии объектов», понимаемых в качестве замкнутых монад, в научной картине мира не может быть и речи.

Объекты «плоской онтологии» могут быть представлены не как «вещи-в-себе», а как внутренне разнородные единичные «ассамбляжи»: «В отличие от целостностей, части которых связаны между собой отношениями интериорности (то есть отношениями, конституирующими саму идентичность частей), ассамбляжи состоят из частей, самостоятельных и артикулированных отношениями экстериорности, так что часть может быть отделена и стать компонентом другого ассамбляжа» [4, с.28-29]. Рассматривая человека в качестве такого «ассамбляжа», мексикано-американский философ Мануэль Деланда исключает онтологическое выделение «человека вообще» и отрицает реальное существование родовой и индивидуальной человеческой сущности [4, с. 62-63]. Деланда утверждает следующее: «В отличие от таксономического эссенциализма, в котором род, вид и индивид представляют собой отдельные онтологические категории, онтология ассамбляжей является плоской, так как не содержит ничего, кроме индивидуальных сингулярностей и этоностей различного масштаба. ... Общие категории в реальном мире ни к чему не отсылают» [4, с.40, 59].

Акторно-сетевая теория (ANT) французского социолога и философа Бруно Латура прямо отрицает существование социальной субстанции; «социальное» для этой теории – тип действия, но не тип его носителя, ибо «социальное» действие совершается актором, под которым понимается «любая вещь, изменяющая сложившееся положение дел тем, что создает различие» [2, с.101]. При этом принципиальной онтологической разницы между различными акторами Б. Латур не усматривает: «Этот компьютер на моем столе, вот этот экран, эта клавиатура – объекты, состоящие из такого же множества уровней, что и вы, здесь сидящий, со своим телом, своим

языком, своими заботами» [2, с.202]. Дело в том, что, с точки зрения Латура, «прилагательное "социальное" обозначает не вещь среди других вещей, вроде черной овцы, затесавшейся среди белых, а *тип связи* между вещами, которые сами по себе не являются социальными. Вначале такое определение кажется абсурдным, поскольку рискует выхолостить социологию, отсылающую теперь к любому типу агрегатов – от химических связей до правовых, от атомных сил до корпораций, от физиологических структур до политических альянсов. Но дело именно в том, что эта альтернативная ветвь социальной теории стремится *дать возможность* заново соединить все эти разнородные элементы в каком-то определенном порядке» [2, с.17]. Реальное качественное различие между внутренними связями сложного объекта с одной стороны и простого объекта, с другой, здесь, по сути, игнорируется.

Таким образом, та картина мира, которую рисует акторно-сетевая теория, онтологически некорректна. Г.С. Батищев критикует онтологическую «слепоту» акторно-сетевой теории следующим образом: «Весь этот натуралистический горизонт, вся эта сфера взаимодействующих вещей по самой сути своей и в силу своей уровневой ограниченности характеризуется принципиальной бессубъектностью. ... Внутри этой сферы действительно могут быть помещены или найдены существующими в ней целиком некие натурально-вещные системы, весьма высоко активные – такие, которые пусть будут названы, если это кому-то понравится, акторами или агентами. Однако никакой актер и никакой подобный агент не есть субъект. Актор неизбежно всегда остается вещью, ... ибо присущая ему относительная автономия всегда принципиально отличается от той свободы и свободной воли, которые имманентны культурно-историческому, субъектному бытию» [9, с.170].

Вместе с тем, акторная-сетевая теория может рассматриваться не в качестве картины мира, но в качестве одного из корректных вариантов методологии познания взаимоотношений людей и природных объектов – познания, встроенного в научную, иерархическую картину мира: «Уравнять человеческих и не-человеческих актантов не значит признать, что они *онтологически такие же*, как люди. Это не означает, что они действуют так же или в той же форме. Это означает, что с ними необходимо считаться, какими бы *онтологически отличными* они ни были. ... Таким образом, язык ANT – это методологическая наработка, призванная отразить работу онтологически различных сущностей» [10, с.49].

Неклассическая по своему характеру «плоская онтология» атакует субстанциальный взгляд на человека и общество – и тем самым атакует образ человека как активного существа, обладающего самодетерминацией. В

конечном счете эта атака разрушает гуманистический категорический императив Иммануила Канта, предписывающий относиться к людям как к цели, но не как к средству: «В определении же человека как относительного, не имеющего собственной природы, собственных оснований, нечто устойчивого в себе, заключена опасность понимания его как фактора, средства. Само человеческое существование оказывается бесприютным, и в силу этого ищется опора в другом. Однако "другим" может выступать не только доброжелатель, но и абсолютно безучастная к человеку или ангажированная, например политиками, система» [11, с.117]. Тем не менее, сторонницу «плоской онтологии» Джейн Беннетт разрушение категорического императива отнюдь не смущает: «Мы боимся, что ... подобная установка приведет к тому, что с человеком станет возможно обращаться как с простой вещью ... Да, продолжают говорить эти критики, объекты обладают определенной силой действия, ... но нам следует сохранить онтологическое разделение между людьми и вещами, иначе у нас больше не будет моральных оснований для того, чтобы ... критиковать пагубные формы инструментализации человека человеком. ... Как виталистический материализм может ответить на подобное вполне законное беспокойство? ... Нам следует сказать, что кантовский императив, требующий относиться к человеку всегда как к цели в себе и никогда как к средству, не добился бесспорного успеха в предотвращении человеческих страданий или в содействии человеческому благополучию: важно поставить вопрос об актуальной, исторической результативности этого императива, чтобы освободить место для новых форм этической практики, которые бы не опирались на образ иерархического порядка вещей. И здесь материалист скорее предложит способствовать здоровой и открывающей новые возможности инструментализации, нежели относиться к людям как целям-в-себе, поскольку перед лицом открытия сложной, составленных из различных элементов человеческой природы, нам всё труднее видеть какой-либо смысл в понятии единичной цели-в-себе» [5, с.36].

Французский философ Жан-Мари Шеффер в своей книге «Конец человеческой исключительности» так же заявляет о том, что человечество «не в большей степени является целью, чем бесчисленные другие формы жизни – прошлые, настоящие, а возможно, и будущие» [12, с.116]. Основанием для такого заявления выступает убежденность Шеффера в том, что «с точки зрения эволюционной биологии человек является существом, которое не просто имеет некоторый биологический аспект, ... но он и есть биологическое существо, то есть его собственно человеческая идентичность – идентичность одного из биологических существ» [12, с.51]. Отождествление

социального с биологическим, отрицание особой человеческой сущности, игнорирование вопроса о труде как сущностной силе человека, отличающей его от животного мира, делает позицию Шеффера родственной по отношению к «плоской онтологии».

Пожалуй, наиболее скандальным социальным аспектом акторно-сетевой теории выступает вопрос об ответственности. Б. Латур утверждает следующее: «Необходимо начать не с "социальной детерминированности действия", "рациональных способностей индивидов" или "силы бессознательного", как обычно мы делаем, а с *недодетерминированности* действия, с неопределённостей и споров по поводу того, кто и что действует, когда действуем "мы"» [2, с.67]. Аналогичным образом и Ж.-М. Шеффер настаивает на том, что «социально-культурная действительность какого-либо человеческого сообщества в тот или иной момент времени в точности совпадает со случайными результатами его экзосоматической репродукции, а это значит, что она в каждый момент точно совпадает с его фактической историчностью и с тем набором причин (человеческих и не-человеческих, интенциональных и неинтенциональных), которые взаимодействуют друг с другом в рамках этой историчности» [12, с.176]. В связи с этим последовательница Латура Дж. Беннетт утверждает следующее: «Предположить, что "локусом" политической ответственности является ассамбляж людей и не-людей – значит сделать беспроигрышную ставку. При достаточно тщательном анализе выясняется, что производительной силой, которая породила эффект, является конфедерация [актантов], и входящие в нее человеческие актанты сами являются конфедерациями инструментов, микробов, минералов, звуков и других "чуждых" материальностей» [5, с.62].

Рассматривая феномен блэкаута в энергосистемах, Беннетт пытается преуменьшить степень ответственности как чиновников, принимающих решения о дерегуляции рынка электричества, так и энергетических корпораций, преследующих цель увеличения прибыли: «За деянием (аварией) стоит не столько деятель (агент), сколько деятельность и воздействие ассамбляжа людей и не-людей» [5, с.54]. И вообще, с точки зрения Беннетт, «всякое действие имеет коллективную природу, а люди и вещи взаимно переплетены, теория пульсирующей материи предполагает, что индивиды просто неспособны нести полную ответственность за результаты своих действий» [5, с.63]. О. Горяинов отмечает то, что «политические следствия, вытекающие из подобного описания ситуации, оказываются удобными для логики текущей экономической общественной модели. ... Пожалуй, единственным несомненным достоинством книги Беннетт является открытость и почти наивная прямолинейность авторской позиции. Она во всей наглядности

показывает, как определенный тип онтологии органично сочетается с политическим конформизмом» [7].

Не выходя за рамки либеральной идеологии, Беннетт утверждает, что «этическая цель теперь – это более щедрое "распределение" ценности, охватывающее тела как таковые. Такая новая форма заботы о материи и присутствия ей силах не разрешит проблему человеческой эксплуатации и угнетения, но сможет помочь нам осознать, насколько родственны друг другу все тела, то есть, насколько все они вплетены в плотную сеть отношений» [5, с.37]. Можно предположить то, что отсутствие разрешения проблемы человеческой эксплуатации и угнетения – это настоящая цель для либералки Беннетт, а «плоская онтология» – это только одно из средств для достижения данной цели.

Вопрос об эксплуатации Третьего мира Первым для западных адептов «плоской онтологии» вообще не стоит. Если нет никакой иерархической сложности, то нет и социальной отсталости. Так, для Ж.-М. Шеффера «понятие "развития" не обладает абсолютным содержанием, и всякая попытка пользоваться им как общим эталоном, позволяющим измерять "передовой или "отсталый характер обществ, будет иллюзорной» [12, с.213].

Косвенное оправдание эксплуатации человека человеком является не единственным деструктивным социальным эффектом «плоской онтологии». К.В. Прозументик справедливо указывает на то, что «плоские онтологии призывают человечество к смирению перед всесилием радикально нечеловеческих акторов, грозящих ему тотальным отчуждением и даже гибелью. ... Другими словами, новые формы философии, будучи сами проявлением отчужденного бытия современного человека, не только не ищут путей решения проблемы отчуждения, но, скорее, интеллектуально усугубляют ее, превращая расщепление человеческой сущности в онтологический принцип» [13, с.5,6].

Общий социальный контекст вызревания «плоской онтологии» и ей подобных концепций раскрывает А.С. Панарин: «Отныне решено не только изъять у большинства его прежние формально провозглашенные права – решено окончательно его деморализовать посредством тотальной дискредитации тех ценностей демократического модерна (и стоящей за ними христианской традиции), к которым угнетенные и дискриминируемые могли апеллировать. Со времен провозглашения этих ценностей все узурпаторы, экспроприаторы и приватизаторы, несмотря на преимущества силы и статуса, пребывали в позиции обороняющихся по высшему, духовному счету. Они вынуждены были лицемерить, скрывать истинные намерения, тушеваться перед лицом обличающего гуманизма, выступающего с открытым



забралом. И вот теперь решено дисквалифицировать сам гуманизм, объявив его пережитком устаревшей ментальности» [14].

Дж. Беннетт пытается оправдаться перед своими читателями: «Мой конатус не позволяет мне полностью "горизонтализировать" мир. Я по-прежнему отождествляю себя с членами моего вида ... Политическая цель виталистического материализма – не идеальное равенство актантов, но такое политическое образование, между членами которого было бы как можно больше каналов связи» [5, с.135]. Однако американский философ Панайот Бучваров недвусмысленно рассматривает дегуманизацию в качестве цели не-антропоцентричной философии: «"Дегуманизованный" – уродливое слово, но оно буквально и лаконично отражает цель радикальных изменений, необходимых в философии – свободу от антропоцентризма» [15, р.4].

Если «плоская онтология» применяется к человеку и обществу, формируя соответствующую картину мира, то неизбежен взгляд на человека как на полностью случайное, не обязательное в структуре реальности, манипулируемое извне существо, что может иметь далеко идущие антигуманные практические последствия.

## Список литературы

1. Харман Г. Четвероякий объект: метафизика вещей после Хайдеггера. – Пермь: Гиле Пресс, 2015. – 152 с.
2. Латур Б. Пересборка социального: введение в акторно-сетевую теорию. – М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2014. – 384 с.
3. Брайант Л. Демократия объектов. – Пермь: Гиле Пресс, 2019. – 320 с.
4. Деланда М. Новая философия общества: Теория ассамбляжей и социальная сложность. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. – 170 с.
5. Беннетт Дж. Пульсирующая материя: Политическая экология вещей. – Пермь: Гиле Пресс, 2018. – 220 с.
6. Кимелев Ю.А. Западная философия истории на рубеже XX–XXI вв.: Аналитический обзор. – М.: ИНИОН РАН., 2009. – 96 с.
7. Горяинов О. Хрупкие ритмы «пульсирующей материи»: о границах экологически чистого мышления. URL: <https://syg.ma/@oleg-goriainov/khrupkie-ritmy-pulsiruiushchiei-materii-oghranitsakh-ekologhichieski-chistogho-myshlieniiia> (дата обращения: 27.02.2021).
8. Энгельс Ф. Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т.21.
9. Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. – СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. – 463 с.
10. Ерофеева М.А. Акторно-сетевая теория как методологический проект // Антропологический форум. 2015. Т. 24. С.17-36.
11. Барышков В.П. Аксиология личностного бытия: парадигма постсубстанциального миропонимания. Дисс. на соиск. уч. ст. д. филос. н. Саратов. 2002.
12. Шеффер Ж.-М. Конец человеческой исключительности. М.: Новое литературное обозрение. 2010. – 392 с.
13. Прокументик К.В. Исторический процесс как развитие родовой и индивидуальной сущности человека. Дисс. на соиск. уч. ст. канд. филос. н. Пермь. 2020.

14. *Панарин А.* Постмодернистская политика: как побеждают компрадорские режимы. URL: <http://www.archipelag.ru/geoeconomics/global/temptation/postmodern/> (дата обращения: 27.02.2021).
15. *Butchvarov, Panayot.* Anthropocentrism in Philosophy: Realism, Antirealism, Semirealism. – De Gruyter, 2015. – 254 p.

## ***"FLAT ONTOLOGY" IN THE SOCIAL CONTEXT***

***Yuri V. Loskutov***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

The social context of “flat ontology” is analyzed (representatives of which are G. Harman, B. Latour, L. Bryant, M. DeLanda, J. Bennett, etc.), which equates people with non-human objects. People and things are considered in the “flat ontology” on an equal basis, either as “things-in-themselves” or as “assemblies”. “Flat ontology” attacks the humanistic categorical imperative of Immanuel Kant and erodes the question of human responsibility, which contributes to the destruction of the humanistic worldview.

Key words: ontology, actor-network theory, categorical imperative, responsibility, dehumanization

УДК: 101.3

## ***ПРОИСХОДИТ ЛИ СЕГОДНЯ РАЗМЫВАНИЕ ПРЕДМЕТА СОЦИАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ?***

***Мельников В.О.***

Аспирант кафедры философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: Viktor\_melnikov\_psu@rambler.ru

В современном быстро меняющемся мире нередко становятся вновь актуальными «старые» вопросы. Вопрос предмета социальной философии, несмотря на, казалось бы, давно «решенный» статус, теперь также поднимается регулярно на страницах ведущих философских журналов России. По мнению ряда исследователей, сегодняшняя текучая, размывающаяся реальность требует кардинальных изменений во всех областях гуманитарного знания. На примере статьи А.В. Павлова «Параллаксы лисы: к определению предмета и границ социальной философии», авторы данного исследования демонстрируют суть этих требований, которые заключаются в том, что социальная философия больше не может претендовать на объяснение и прогнозирование развития различных социальных феноменов, а может ограничиваться лишь их интерпретациями и описаниями. Поскольку в таком случае социальная философия более не может исполнять основные функции науки, авторы данной статьи приходят к выводу, что подобные требования являются несостоятельными. Неопределенность предмета и границ социальной философии, замена анализа социальной реальности интерпретациями различных «концептов» и изучением их истории изменений, резко снижает эвристический потенциал социальной философии, что неизбежно сказывается на конкретных исследованиях феноменов общественной жизни.

Ключевые слова: социальная философия, предмет науки, постмодернизм, человек, общество

В рамках любой науки, определение ее предмета – критически важная задача. Без четких границ, без понимания области, на схватывание которой она претендует, наука не может существовать. При этом, поскольку мир (особенно современный) является очень динамичным, то нередко возникает мнение, что предмет науки может смещаться, особенно это касается гуманитарных дисциплин. Предмет социальной философии, разумеется, также постоянно подлежит обсуждениям и дискуссиям. Здесь возникает своеобразный парадокс: ученые-философы подходят к определению

предмета социальной философии, *уже* находясь в рамках симпатии к определенной методологии, способу мышления, принципам науки – что, конечно, влияет на их видение содержания предмета. В конечном счете, эти содержание и методология взаимозависимы, однако поскольку дуализм не ведет к развитию, какая-то часть обязательно должна быть определяющей. На наш взгляд, само существование объективной реальности говорит нам об определяющей роли предмета, поскольку любая методология, как продукт человеческой деятельности, может быть лишь приблизительно верной в его отображении [1]. В этом смысле, предмет социальной философии достаточно устойчив, несмотря на все действительно бурные изменения в социальной реальности.

Тем не менее, в последние несколько лет обсуждение предмета социальной философии стало вновь актуальным. В частности, обращает на себя внимание статья представителя Института философии РАН – Павлова А.В. «Параллаксы лисы: к определению предмета и границ социальной философии».

В начале Павлов объясняет значение слов, вынесенных в название – «параллаксы» и «лисы». «Параллакдность» в контексте статьи означает стремление рассматривать предмет с разных ракурсов, с целью добыть какое-то новое знание о нем и, в рамках накопления этих знаний, – «схватить» суть предмета. «Лисы» же, это отсылка к изречению Антилоха: «Много знает лиса, а еж знает одно, но важное» [2, с. 150], автор считает, что есть ученые, которые являются «ежами» – т.е. занимаются одной темой, глубоко и скрупулезно, а есть «лисы» - ученые, которые бы хотели себя попробовать везде, в разных темах. При этом, Павлов настаивает, что подход «лисы» не обязательно является поверхностным. Все это нужно автору для того, чтобы сказать: путь социального философа – это не путь «ежа», поскольку есть масса социальных феноменов, которые требуют его внимания, поэтому социальный философ должен быть «лисой», и при этом «параллаксной». Соглашаясь с тем, что при анализе социальной действительности учитывать надо множество различных факторов, да и заостряться в одной теме не очень хорошо, отметим, что и «подход параллаксной лисы» тоже сомнителен с научной точки зрения. Ведь поскрести по разным сторонам предмета – еще не значит познать его суть, особенно когда дело касается такого сложного предмета, как человек (которого, вроде как, и собирается изучать социальная философия). Действительно: человек обладает бесконечным количеством всевозможных сторон, граней, свойств, сил, характеристик и т.д. Описать их все – значит написать полноценную историю человечества (в т.ч. потенциальную), что вряд ли когда-нибудь произойдет.

При этом, даже описав их все, невозможно будет ответить на вопрос: «что такое человек?», если не будет схвачена сущность предмета.

Далее, автор пытается определить т.н. «сильную программу» (по И. Лакатосу) социальной философии, которая бы позволила максимально полно использовать ее эвристический потенциал. Перед этим он оценивает разные подходы и начинает с марксизма. Сделав ряд реверансов в отношении советского марксизма, автор все равно обращается к западному варианту этой теории. Он указывает, что само наличие работ неомарксистов оправдывает существование социальной философии, поскольку никого из них, не называли социологом. В этом утверждении хотелось бы отметить сразу несколько моментов: во-первых, на наш взгляд, социальная философия является самодостаточной и без существования неомарксистов, а во-вторых – автор явно тяготеет к принципу конвенционализма. Данный принцип предполагает в качестве одного из источников истины соглашения ученых, научного сообщества, что отчасти действительно так. Однако данный принцип не стоит абсолютизировать, т.к. он может вести к различным противоречиям, часть из которых мы еще увидим на примере данной статьи.

Так, или иначе, неомарксизм (а другого «жизнеспособного» марксизма для автора нет) признается автором «слабой программой», поскольку «у социальной философии куда больший эвристический потенциал» [2, с. 158]. Что под этим имеется в виду, Павлов пытается показать на примере американского ученого-психиатра Т. Саса. Опуская долгие объяснения, отметим, что речь идет о т.н. «нефилософской социальной философии»: автор считает, что можно вполне заниматься исследованием общества и его феноменов без выработки сложной методологии – просто собирая эмпирический материал и давая обобщениям из него морально-нравственную оценку [2, с. 159]. Подробные комментарии здесь излишни – любой сбор фактов, и, тем более, их обобщение, предполагает определенный метод. Автор в итоге признает и «нефилософскую социальную философию» также «слабой программой», с чем мы согласны (правда, на других основаниях).

Третий вариант «слабой программы» представлен работами А. Гринфилда и П. Андерсона, который тоже предполагает сбор и анализ эмпирического материала, но в данном случае – для прояснения тех или иных терминов. Это все еще «слабая программа», т.к. сфера деятельности ограничена. Наконец четвертый вариант «слабой программы» социальной философии по Павлову – культурсоциология Д. Александера, которая, хотя и затрагивает множество тем, все еще остается в сфере культуры, а потому является «слабой».

Что же тогда является «сильной программой» по мнению автора? Как это ни странно, но именно параллаксное сочетание указанных четырех «слабых»: неомарксизма; «нефилософской социальной философии»; истории терминов и социальных вызовов, без теоретизации; культурсоциологии. Поскольку автор рассматривает оценочность (т.е. способность давать морально-нравственную оценку) как ключевую особенность социальной философии, которая отделяет данную область знания от других, и поскольку каждый из указанных подходов эту особенность в себе содержит, то для автора этого уже достаточно для формирования «сильной программы» [2, с. 161]. Из того, что мы уже отметили о «подходе параллаксной лисы» понятно, что приведенный авторский вариант далеко не представляется нам «сильной программой» социальной философии, поскольку здесь не хватает, как ни парадоксально, самой философии. Кстати, на это указывает и сам автор, говоря, что все эти подходы «довольно далеки от того, что зовется метафизикой» [2, с. 162]. Если под «метафизикой» понимать не «антидиалектику», а просто философию (как это делается на Западе), то мы полностью согласны с автором. Все перечисленные подходы феноменологичны: они изучают стороны, явления, феномены того объекта, реальное существование которого нередко ставится ими под сомнение – общества (кстати и в статье Павлова есть ряд подобных эпизодов). Данные подходы не изучают наиболее общие закономерности развития общества, не изучают его генезис из бесконечного мира, не ставят вопрос о сущности человека – эти темы в принципе признаются ненаучными.

В этой связи, Павлов упоминает еще один вариант «слабой программы» – как раз «философскую социальную философию», т.е. такую социальную философию, которая базируется на общей философии, метафизике. Несмотря на то, что автор признает, что продуктивных примеров такого сочетания сегодня немало (Павлов приводит примеры Б. Латура, М. Деланда, мы бы еще добавили сюда современные вариации классического марксизма), для него это все равно «слабая программа», т.к. она, якобы, по-прежнему ограничена.

После этих размышлений автор плавно переходит к еще одной задаче своей статьи – указать на важнейший вызов современной социальной философии. Он пишет, что «социальное» – это относительно недавнее изобретение, да и в принципе явление – что несмотря на то, что и до Нового времени философы писали об обществе, «социального как такого в этих рассуждениях не было» [2, с. 163]. После этого идут рассуждения, со ссылками на ряд авторов, что «социального» больше нет, что оно заменяется «современностью» и т.д. Согласно автору, это не означает, что социальная

философия не нужна, раз «социальное» исчезает, наоборот – она должна попытаться описать этот нарождающийся мир. В этом состоит главная задача социальной философии – понять, что делать с постмодернизмом и объяснить феномены, которые пришли ему на смену. В этой связи хотелось бы привести одну цитату из «Немецкой идеологии»: «Как возвещают немецкие идеологи, Германия проделала за последние годы переворот, который не имеет себе равного. Начавшийся со Штрауса процесс разложения гегелевской системы превратился во всемирное брожение, охватившее все “силы прошлого”. Во всеобщем хаосе возникали мощные державы, чтобы тотчас же снова исчезнуть, появлялись на миг герои, которых более смелые и сильные соперники вновь низвергали во мрак. Это была революция, по сравнению с которой французская революция — лишь детская игра, это была мировая борьба, перед которой борьба диадохов кажется ничтожной. С неслыханной стремительностью одни принципы вытеснялись другими, одни герои мысли сокрушали других, и за три года – с 1842 по 1845 – в Германии была произведена чистка более основательная, чем прежде за три столетия» [3, с. 15]. Примерно также иронично можно высказаться относительно текущих «революционных» баталий различных вариантов т.н. «постпостмодернизма» с постмодернизмом. На протяжении ряда статей автор активно включался в эту борьбу [см., напр., 4].

Разумеется, что Павлов базируется не на сознании, а на языке, как на интересубъективно разделяемой целостности – т.е. на дискурсе. Однако суть та же: нам предлагают изучать дискурс об обществе, вместо самого общества, разные представления о предмете, вместо самого предмета, явление, вместо сущности. Причем предлагают изучать дискурс достаточно односторонний – академический дискурс, который далеко не репрезентативен, если уж действительно заниматься исследованием этой, языковой стороны социальной реальности. Объявлять же главной задачей социальной философии изучение «того, что пришло на смену постмодернизму» – значит невероятно сужать область применения этой науки.

В конце работы Павлов дает определение предмета социальной философии: «Социальная философия представляет собой многочисленные (не всегда) философские концептуализации социальных проблем, феноменов, сложных понятий, а также теоретические попытки интерпретации нашего и/или иного времени, во-первых, предполагающие нормативное измерение и, во-вторых, основанные на богатом эмпирическом материале» [2, с. 166]. Итак, «концептуализации, интерпретации, нормативное измерение, эмпирический материал» – в этом ряду нет никакой иерархии, все эти элементы равны. По большому счету, ничего определяющего быть и не может, если

считать, что никакой сущности социальной реальности нет, а любые попытки ее найти, маркировать «эссенциализмом», «позитивной онтологией» и т.д. Данное видение социальной философии выталкивает ее на путь описания, а не объяснения, причем описания довольно скудного и ограниченного кусочка социальной реальности – дискурсивных практик. Разумеется, что мы не можем согласиться с обозначенным предметом социальной философии, поскольку она все же представляет собой науку. Как известно, у науки три основных функции: описательная, объяснительная и прогностическая. В данном варианте нам предлагают остановиться лишь на первой, причем в усеченном варианте – поскольку никакого стоящего описания действительности быть не может, если факты не укладываются в систему, а становятся просто рядоположенными. Какой в этом практический толк? Наука в таком измерении не может схватить развитие, но самое главное – не может предвидеть, а ведь это является самым удивительным свойством человеческого сознания, демонстрирующим ее активный характер – предвосхищение наличного бытия.

Такое понимание предмета социальной философии, изначальная методологическая позиция, неизбежно проявляются и в конкретных исследованиях автора. Так, например, в 2020 году вышла статья Павлова «Капиталоген: проблемное будущее капитализма» [5]. В данной работе, как понятно из названия, автор анализирует проблему развития капитализма, но как? Опять-таки обращаясь к куче источников для того, чтобы обозначить проблемы «концепта капитализма», а не самого капитализма. Он не говорит о практике классовой борьбы, росте социального неравенства, массовом общественном движении против капитализма, отчуждении и т.д., нет – его интересует то, как различные авторы «концептуализируют современный капитализм». При этом уже само определение капитализма, взятое автором за основу, вызывает вопросы: «способ организации экономической деятельности посредством быстрой переброски богатства (то есть капитала), осуществляемой за счет инвестирования в различные коммерческие предприятия» [6, цит. по: 5, с. 35]. Где, например, здесь про товарное производство?

Привязываясь к академическому дискурсу, автор отказывает массам в конструировании дискурса вообще. Так, например, он пишет, что тема посткапиталистического будущего не поднималась до последнего времени, что левые не верили в будущее и не строили его концептов [5, с. 34] – что, разумеется, не соответствует действительности, т.к. одно только альтерглобалистское движение задало огромный вектор размышлений на данную тему [см., напр., 7]. Притом, что те же Маркс и Ленин в принципе



критиковали идею утопизма, призывая всегда основываться на практике, так что проблема «у левых нет разработанного и продуманного концепта будущего» вовсе не является проблемой.

Таким образом, возвращаясь к функциям науки, спросим: какие прогнозы, и какие практические рекомендации может дать автор левым силам (будучи сам левым), руководствуясь лишь описывающей (пусть и с разных ракурсов) методологией? Ответ очевиден. Автор претендует на то, что он критикует постпостмодернистские исследования *со стороны, извне*, но на самом деле, он не вышел за пределы их дискурса.

В этом плане подход к предмету социальной философии, предложенный коллегой А.В. Павлова по институту философии РАН – И.Н. Сиземской – нам куда ближе. Вышедшая примерно в одно время, эта статья явно полемизирует со статьей А.В. Павлова. С первых же строк, автор указывает, что предмет любой науки должен иметь четкие и устойчивые границы. Если этого не происходит, то научное знание перестает быть знанием, т.к. оно уже не может описать/объяснить свой объект. Да, конечно, условия жизни, в которых мы живем, постоянно меняются, создают новое проблемное поле для науки, но «проблемное поле “не покрывает” область предмета знания уже по одному тому, что последний несет в себе свойственный только ему способ видения мира, методологическую оптику описания/объяснения реальности. Именно она, менее подверженная изменениям, и “удерживает” предмет познания в исходных границах, сдерживает их размывание» [8, с. 125]. Это же касается и социальной философии, как способа видения реальности, исследующей общество и его функции, общую логику исторического процесса, его основные закономерности, наконец – человека. Направленность на человека, его развитие, гуманистичность – вот действительные особенности социально-философского знания. С этим трудно спорить.

Исходя из всех этих предпосылок, Сиземская определяет предмет социальной философии так: «общество, интерпретируемое как целостная система, инициирующая воспроизводство социальности, исторический процесс в его соотнесенности с социально-культурными смыслами и константами человеческого бытия, социальная эпистемология, отвечающая на вопрос о возможностях и способах адекватного понимания социальных реалий» [8, с. 125]. Итак, «общество как система, исторический процесс, социальная эпистемология» – все это явно глубже и содержательнее (в этом смысле – шире), чем «концептуализации и интерпретации» от Павлова. Поскольку он маркировал исследовательские программы как «сильные» и «слабые» по принципу ширины проблемного поля, то он должен признать

подход Сиземской более «сильной программой». Она же в свою очередь идет дальше, и высказывается еще более конкретно о том, что всегда было основным предметом социальной философии, и должно быть им дальше – человек. Сиземская пишет, что не так критично при этом какие были основания выделения данного предмета – вопрос «кто мы и куда идем» – всегда оставался центральным. «Неважно, виделся ли при этом мир социальности результатом практических деяний человека или результатом его сопричастности к миротворчеству Всевышнего, следствием экзистенции повседневности или разыгравшегося художественного воображения – всякий раз социальная реальность...представала человеческой реальностью – реальностью, в которой человек рождается, живет и умирает» [8, с. 126]. Отчасти соглашаясь с этим, мы все-таки добавим, что на самом деле *важно* то, на каких основаниях понимается человек, поскольку *полнота* этого понимания как раз и будет зависеть от этих оснований. Если человек понимается как социальное материальное существо, посредством преобразования мира вокруг себя создающее свое бытие, т.е. понимается как субстанция исторического процесса, то он предстает как *целостность* – в отличие от односторонних попыток описать его как сознательное, духовное, дискурсивное, коммуникативное и т.д. существо. Такой же целостной в таком случае становится и философия, которая его описывает. Однако, понятно, что данный тезис нужен Сиземской для того, чтобы показать, в первую очередь, гуманистичность любого социально-философского знания – и через это подвергнуть критике постмодернизм, как философию, десубъективизирующую социальную реальность, а значит, фактически, антигуманную. Далее, Сиземская еще больше характеризует эту философию, говоря о том, что там происходит замена объяснения описанием, целостности – фрагментацией, реальности – «симулякрами», социального прогресса – неопределенностью будущего, детерминации социальных процессов – «констатацией конструирующихся и реализующихся лишь в коммуникативной практике нарративов» [8, с. 126]. Последнее замечание особенно актуально в свете работ Павлова. При этом Сиземская отмечает, что само существование постмодернизма делает вопросы, поставленные им перед социальной философией, актуальными: «является ли социально-философское знание универсально-всеобщим? Может ли исследователь встать в своем видении мира «над» его реальной текучестью, меняющей социально-культурные контуры социальности? Методология какого анализа поможет ему в решении этой проблемы?» [8, с. 127].

В итоге, хотелось бы сказать, что, во многом соглашаясь с Сиземской, мы бы все-таки сделали попытку обозначить предмет социальной

философии более основательно, обратившись к трудам представителей Пермской философской школы. Так, В.В. Орлов и Т.С. Васильева писали, что предметом социальной философии «являются наиболее общие стороны общественной жизни: отношение общественного сознания к общественному бытию, общие законы развития родовой и индивидуальной человеческой сущности, смысл и перспективы существования человечества» [9, с. 141]. При этом, в рамках становления конкретно-всеобщей концепции развития общества, все «общие» вещи должны дополняться попыткой в сжатом, концентрированном виде схватить все многообразие особенного в действительности. В этом смысле все усложняющаяся социальная реальность может требовать развития подходов, проблематики, методов социальной философии, но, в конечном счете, ее предмет будет неизменным – человек во всем многообразии проявлений своей деятельности, ведь именно он является главным субъектом, объектом и продуктом социальной философии как науки.

## Список литературы

1. *Ленин В.И.* Материализм и эмпириокритицизм: Критические заметки об одной реакционной философии. – М.: Политиздат, 1953. – 352 с.
2. *Павлов А.В.* Параллаксы лисы: к определению предмета и границ социальной философии // Социологическое обозрение. 2018. Т. 17, № 3., С. 149-172. DOI: 10.17323/1728-192X-2018-3-149-172
3. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. – М.: Политиздат, 1955. Т. 3.
4. *Павлов А.В.* Постмодернистский ген: является ли посткапитализм постпостмодернизмом? // Логос 2019. Т. 29. № 2 (129). С. 1-24. DOI: 10.22394/0869-5377-2019-2-1-21
5. *Павлов А.В.* Капиталоцен: проблемное будущее капитализма // Вопросы философии. 2020. N 8. С. 32–42. DOI: 10.21146/0042-8744-2020-8-32-42
6. *Калхун К.* Что грозит капитализму сегодня? // Есть ли будущее у капитализма? Сб. статей. – М.: Изд-во Института Гайдара, 2017. С. 216-265.
7. *Альтерглобализм: теория и практика "антиглобалистского движения"* / Под ред. А.В. Бузгалина. – М.: Едиториал УРСС, 2003. – 256 с
8. *Сиземская И.Н.* О предмете социальной философии // Философские науки. 2018 № 6. С. 123-127.
9. *Васильева Т.С., Орлов В.В.* Социальная философия: учеб. пособие. 4-е изд. – Пермь, Перм. гос. ун-т, 2007. – 352с.

## ***ARE THE BOUNDARIES OF SUBJECT OF SOCIAL PHILOSOPHY BLURRING TODAY?***

***Victor O. Melnikov***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

In today's rapidly changing world "old" questions often become topical again. The question of the subject of social philosophy is now also regularly raised on the pages of the leading philosophical journals in Russia, despite the seemingly "decided" status for a long time. According to a number of researchers, today's liquid modernity requires cardinal changes in all areas of humanitarian knowledge. On the example of the article by A.V. Pavlov "The parallaxes of the fox: towards definition of the subject and status of social philosophy", the authors of this study demonstrate the essence of these requirements, which are that social philosophy can no longer pretend to explain and predict the development of various social phenomena, but can be limited only by their interpretations and descriptions. Since in this case social philosophy can no longer fulfill the basic functions of science, the authors of this article come to the conclusion that such requirements are untenable. The uncertainty of the subject and boundaries of social philosophy, the replacement of the analysis of social reality with interpretations of various "concepts" and the study of their history of changes, sharply reduces the heuristic potential of social philosophy, which inevitably affects specific studies of the phenomena of social life.

Key words: social philosophy, subject of science, postmodernism, human, society

УДК 141.7

## **ИСТОРИЗМ И АНТИСТОРИЗМ В ПОДХОДАХ К ИССЛЕДОВАНИЮ ОБЩЕСТВА: ФИЛОСОФСКО-СИНЕРГЕТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ**

### **С.В. Бусов**

кандидат философских наук, доцент фак-та технологического менеджмента и инноваций Санкт-Петербургский нац. иссл. ун-т информационных технологий, механики и оптики 197101, Санкт-Петербург, Проспект Кронверкский, 49  
E-mail: swbusoff@mail.ru

### **М.Р. Зобова**

кандидат философских наук, доцент кафедры социально-политических наук Санкт-Петербургский гос. ун-т телекоммуникаций им. проф. М.А.Бонч-Бруевича 193232, Санкт-Петербург, Проспект Большевиков, д.22, кор.1  
E-mail: swbusoff@mail.ru

### **А.Ф. Родюков**

кандидат философских наук, доцент кафедры социально-политических наук Санкт-Петербургский гос. ун-т телекоммуникаций им. проф. М.А.Бонч-Бруевича 193232, Санкт-Петербург, Проспект Большевиков, д.22, кор.1  
E-mail: a.rodukov@yandex.ru

Новацией синергетического подхода к осмыслению истории является представление о нелинейном характере познания исторического процесса. Новый подход открывает закономерности, акцентируя внимание на бифуркационных точках развития, где осуществляется отбор возможностей дальнейшей эволюции и формируется эволюционный вектор. Самоорганизующиеся системы принадлежат к классу материально-информационных структур, называемых *диссипативными*. Это та реальность, которая является предметом исследования синергетической философии истории. Основной характеристикой представителей иррационализма, позитивизма, философии жизни, феноменологии, прагматизма было то, что они, прежде всего, ориентировались на познание многообразных феноменов, данных человеку в его чувственном и интеллектуальном опыте, чем на поиски объективной сущности процессов исторического развития. Разрыв с научной методологией не позволил им решить проблему реальности, что создало слишком зыбкую почву для формирования

Ключевые слова: порядок, хаос, самоорганизация, истина, идеал, наука, свобода, отбор, суперотбор, суператтрактор

Философия истории и теоретическая история, построенные на новой методологической основе, способны определить конкретные границы предмета познания, где исторические (научные) факты обретают место в

общей картине, а мировая история обретает смысл. Успехи теории систем, кибернетики, неравновесной термодинамики (школа И. Пригожина), синергетики (школа Г. Хакена), эволюционизма (Э. Янч, Э. Ласло, Н.Н. Моисеев и др.), социальной синергетики (В.И. Аршинов, В.П. Бранский, В.В. Василькова, Г.И. Рузавин, Я.И. Свирский и др.) позволили начать процесс объединения эволюционных концепций под эгидой единой методологии междисциплинарных исследований, опирающейся на принципы эволюционизма. Становится возможным объяснить и объединить такие универсальные характеристики природных и социальных систем, как открытость, неравновесность, необратимость, структурная устойчивость, стохастичность, направленность (вектор) их изменений. В целом можно отыскать много общих, универсальных характеристик, присущих всем наблюдаемым системам. Задача – как подчинить все эти характеристики принципу эволюционизма. Так, например, основным звеном может стать вопрос: как возможен суперотбор (отбор факторов отбора) как механизм эволюции? – главная, по нашему мнению, проблема неклассического эволюционизма (Э. Янч, В.П. Бранский).

Основной особенностью гносеологии ряда представителей неклассической философии (иррационализм, позитивизм, философия жизни, феноменология, прагматизм) было то, что они, скорее, ориентировались на познание многообразных феноменов, данных человеку в его чувственном и интеллектуальном опыте, чем на поиски объективной сущности процессов исторического развития. Возникли способы философствования, сходные с софистикой – феноменализм, субъективизм, интуитивизм, прагматизм, экзистенциализм, деконструктивизм. Согласно им, мир держится не на собственных законах, а на отношении с человеком. Главной сделалась проблема поиска методов исследования, адекватных не столько объекту, сколько желаниям, намерениям, идеалам субъекта («человек есть мера всех вещей»). Философ и историк уподобились ловцам, которые с помощью некой «методологической сети» вылавливают лишь то, что соответствует их умозрительной установке, а именно то, что называется феноменом. Характерный пример – постструктурализм М. Фуко (1926-1984). История, по его мнению, характеризуется многократным переосмыслением одних и тех же событий. В истории Фуко искал особую «область опыта» по типу «аналитики допредикативного опыта» (Э. Гуссерль), «дореклексивного cogito» (Ж.-П. Сартр) или «онтологического понимания» (М. Хайдеггер), которая являлась бы «предпосылкой всех установок человеческого сознания» [1, с.257-259]. Рассматривая историю как «археологию вещей», Фуко интересуется прежде всего внутренним «законом вещей», выраженным в

процессах воспроизводства структур. Замысел «археологии», пишет Фуко, не есть изначальный смысл мира, а всего лишь первичное отображение «кода культуры» в «чистом опыте порядка и его модусов бытия» [2, с.12].

Следует заметить, что перечисленные выше философы – М. Фуко, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Э. Гуссерль – прежде чем приступить к исследованию выбранного ими предмета, решали (каждый по-своему) проблему реальности, т.е. то же самое, что делали, скажем, И. Кант или Г. Гегель. Средневековые схоласты в свое время считали Бога «всереальнойшей реальностью», которая, однако, непознаваема. Гегель, по сути, заменил Бога саморазвивающейся Абсолютной идеей, реальность которой все же познаваема человеком, вследствие чего у немецкого философа появилась возможность выразить историческую суть этой реальности и тем самым решить главный вопрос кантовской трансцендентальной философии – как возможно синтетическое априорное суждение. Синтетическое априорное суждение стало возможным благодаря историческому взгляду на вещи – это открытие Гегеля. Вся история, по Гегелю, потенциально содержится в мировом духе, но реализуется лишь через противоречивые действия людей, побуждаемых идеями, страстями и потребностями. Преследуя частные интересы, проявляя волю, человек становится конкретным историческим индивидом, создающим исторический фон, богатый событиями, в рамках которого разворачивается логика саморазвития мирового духа. Что касается возможности синтетических априорных суждений, то оказывается, что логическая составляющая процесса саморазвития мирового духа первична, а историческая – вторична и потому все новое, что открывается в контексте истории, есть прежде всего логически новое (синтетическое априорное суждение), а уж потом – исторически новое (внутренняя логика – в виде мирового разума, а внешняя канва – в виде последовательности исторических событий).

Если в гегелевском историцизме (используем термин, введенный К. Поппером) каждый новый этап развития диалектических понятий является истиной предыдущего: природа «должна быть рассмотрена как система ступеней, каждая из которых необходимо вытекает из другой и является ближайшей истиной той, из которой она проистекала...» [3, с.33]. Однако, в феноменологической концепции истории (М. Фуко, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Э. Гуссерль и мн. др.) этого нет, поскольку не акцентирована проблема реальности. Отсюда понятие истины, которое должно быть соотнесено с понятием реальности, а следовательно, и с понятием закона, в некоторых философских системах интерпретируется как результат

социальных коммуникаций, соглашений: «Истина по своей природе — продукт социального действия» [4, с.3-30]. Имеется в виду множественность истин (знаний, точек зрения на предмет), из которых, правда, весьма трудно создать полную истину предмета. Это означает множественность «конечных» истин о данном предмете, поскольку субъектов высказывания множество, а, скажем, не один-единственный, способный достичь абсолютной истины, как мировой разум у Гегеля, или «трансцендентальный субъект», как у о. С. Булгакова. Отсюда принципиальная непроясненность «частного» феномена: сменяющие друг друга феномены не соотносятся как «второе есть истина первого», т.е. не связаны логикой, но как-то связаны с той реальностью, которая трактуется как «опыт» (Гуссерль, Фуко), «разум» (Сартр) или «онтология» (Хайдеггер, Н. Гартман). Феномены признаются нейтральными, не относимыми ни к «образам», ни к «объектам» и самодостаточными, но в то же время остаются относительными, «непрозрачными». Попытка вывести «всеобщее» за рамки дискурса лишает философию ее собственного предмета. Остается проблема реальности, но и она не решается. Эта трудность и нерешенность, с одной стороны, есть результат разрыва с научной методологией, а с другой стороны, есть следствие непримиримости с материалистической позицией, в частности, с марксистской трактовкой проблемы истины, где присутствует единство абсолютной и относительной истины и существует понятие объективной реальности. Всем, кто занимается философией науки, знакомы вопросы: 1) Что такое реальность: только ли эмпирически наблюдаемое или же ненаблюдаемое также может рассматриваться как форма реальности? 2) Как возможно познание реальности? 3) Имеет ли наше знание отношение к реальности? Известно, что повторяемость того или иного явления в эксперименте (на языке теоретика это означает «обнаружение закономерности») — это критерий, подтверждающий реальность существования явления. Понятие реальности в науке связано с понятием закономерности.

С критикой историцизма выступил К. Поппер. Он указывал на тщетность попыток построения всеобъемлющей концепции истории с строгой иерархией законов. На протяжении всего XX века наука (не только биология, но и физика, особенно, термодинамика неравновесных процессов) чем дальше, тем больше убеждалась, что законы физического мира также действуют лишь при определенных границах их применимости и, по сути, мало чем отличаются от исторических законов или тенденций, как их определяли уже советские философы. Следовательно, историцизм, а точнее, берущий начало от Г. Гегеля и К. Маркса, диалектический метод постижения истории, не так уж безнадежен и, более того, весьма продуктивен, поскольку



«учится на собственных ошибках», а главный залог его успехов – тесное взаимодействие с наукой. Так, например, К. Поппер приписывает историцизму, в частности, марксистско-ленинской философии следующее положение: «Эффективны только те планы, которые совпадают с главным течением истории» [5, с.187]. Это положение, по сути, развивает санкт-петербургская научная школа социальной синергетики (к которой относимся и мы, авторы данной статьи); оно воплощается в идее суператтрактора. Следовательно, мы, согласно К. Попперу, как последователи историцизма, верим в историческую необходимость, поскольку считаем, что существует вектор исторического развития общества и существует объективный аналог того, что придает мировой истории высший смысл («суператтрактор В.П. Бранского»).

Нетривиальной новацией синергетического подхода к осмыслению истории является представление о нелинейном характере исторического процесса, которое преодолевает прежние линейные концепции. Новый подход открывает в историческом развитии такие закономерности, которые акцентируют наше внимание на критических, бифуркационных точках развития, где осуществляется отбор возможностей дальнейшей эволюции и формируется глобальный эволюционный вектор. Так, в одной из точек бифуркации мы наблюдаем определенный выбор одного из множества возможных путей развития системы, выводящий ее на аттрактор, который в свою очередь определяет новый набор возможностей (тезаурус) и новый детектор (сложную систему условий, определяющую отбор и реализацию новой эволюционной возможности) уже в следующей точке бифуркации. «Выбор, который индивидуум осуществляет в точке А, влияет на характер будущих возможностей для новых актов выбора» [6, с.120]. Мы можем влиять на исторический процесс путем формирования определенных условий, ограничивающих и направляющих «работу» детектора. Важнейшим из таких условий является принцип устойчивости (селектор, по В.П. Бранскому), которым «руководствуется» процесс отбора, – это один из способов «ответа» на «вызов времени». «Ответ» социальной системы выражен, как правило, в ее «потребностях», которые формируют (в виде культурных памятников, корпуса знаний, идеалов, образцов морали и искусства) направление развития, которое и выступает как выше означенный принцип отбора (селектор). Как фактор информационной природы селектор представляет собой набор образцов структур, наиболее устойчивых в том или ином наборе условий. Селектор реализуется через самоорганизацию, т.е. через последовательность взаимодействий внутри системы, оказавшиеся наиболее жизнеспособными в период флуктуаций. «Неудачные выборы» элиминируются

(устраняются) отбором, а «удачные» (оставшиеся результаты) сохраняют в «памяти системы» значение «принципа устойчивости». В социуме он приобретает форму идеала, образца, руководящего принципа действия, созданного на основе «удачных» способов жизнедеятельности в ту или иную историческую эпоху.

Предмет синергетической философии истории (СФИ) – социум как диссипативная структура в процессе его исторического развития. Все системы, связанные принципом самоорганизации, принадлежат к организационному классу материально-информационных структур, называемых диссипативными структурами. Это и есть та реальность, которая является предметом исследования СФИ. Системное единство такого рода структур обуславливает наличие общих свойств и закономерностей их функционирования, развития и использования. Перечислим их: 1) закономерности обмена или метаболизм; 2) способность поддерживать гомеостаз (устойчивость); 3) нелинейность; 4) воспроизводимость (с ошибками, «с шумом», по выражению М. Эйгена) или репликативность (в живой природе – через наследственность); 5) изменчивость, осуществляемая благодаря случайности; 6) отбор, как основной закон (или механизм) эволюции, определяющий необратимость, поступательность и направленность эволюционного процесса. Сюда же отнесем такие механизмы, которые являются составной частью отбора: память (или способность фиксировать и воспроизводить информацию), адаптационные и бифуркационные трансформационные механизмы, феномен синергизма (или способность к кооперативному, когерентному поведению элементов системы).

В СФИ вся проблематика группируется вокруг трех главных проблем: 1) проблема эссенциологии (исследование сущности) самоорганизации, где на первом месте стоит проблема отбора и суперотбора; 2) проблема феноменологии (исследование явления) самоорганизации, где важна интерпретация самоорганизованной критичности (противоречивое единство процессов иерархизации и деиерархизации систем); 3) эсхатологическая проблема (проблема конца истории), где на первом месте идея суператтрактора.

Феноменология самоорганизации должна ответить на вопрос: как совершается процесс социальной эволюции? Предварительный ответ: путем образования и последующего распада целостных систем. При более пристальном рассмотрении оказывается, что эволюция выступает как чередование двух взаимоисключающих друг друга процессов – иерархизации и деиерархизации [7, с.21]. Если интерпретировать эти процессы в рамках системного подхода, то получается, что в аспекте исторического времени иерархизация представляется нам системным включением разных уровней

в общую целостность, при этом такое включение происходит в разных направлениях: в экономическом, политическом, духовном, гуманитарном. Иерархизация означает усложнение структуры, притом многократное, поскольку диссипативные структуры одного уровня встраиваются в диссипативные структуры другого уровня и т.д. Любая система, какой бы она не была совершенной (сложной) через какое-то время будет перестраиваться, так как меняются условия окружающей среды. Деиерархизация означает прямо противоположный процесс – упрощение, размежевание, отсеивание, элиминация (часто чрезмерная) и т.д. Обе тенденции ограничены квази-конечной структурой, которую принято называть аттрактором – это такое состояние системы, которое как бы «притягивает» (*atrahere* – лат., притягивать) к себе все множество возможных «траекторий» системы, определяемых различными начальными условиями. Аттракторы бывают простые и странные. Простой аттрактор – это предельное для данной системы состояние порядка (иерархизации). Странный аттрактор – это предельное для данной системы состояние хаоса (деиерархизации). Если система попадает «в конус» аттрактора, то она неизбежно эволюционирует к этому устойчивому состоянию (структуре). Свойства аттрактора служат своеобразной матрицей, определяющей содержание нового направления эволюции путем образования себе подобных, то есть фрактальных, структур (путем масштабной инвариантности или фракталов). «Выход на аттрактор» означает процесс воспроизводства этого состояния (структуры). Феноменология фиксирует лишь те явления, которые группируются в отдельные моменты самоорганизации: возникновение, рост, развитие, упадок и исчезновение систем, моменты неустойчивости, воспроизводство аттракторов. Оттого феноменологическая картина получается фрагментарной и часто антиномичной (противоречивой).

Центральное положение в синергетической эссенциологии занимает понятие отбора (или механизма сборки). Отличия социального отбора от дарвиновской теории биологического отбора, описанного в синергетической парадигме, по словам В.П. Бранского, заключаются в следующем: 1) выбор из множества не действительных элементов, а возможных в данной системе структур; 2) выбор с помощью не только конкуренции, но и кооперации (у Ч. Дарвина акцент сделан именно на конкуренции – «борьба за существование») [7, с.25]. Социальный отбор с его тремя факторами (тезаурусом, детектором и селектором) составляет основное содержание эссенциологии. Концепция факторов социального отбора, представленная В.П. Бранским [7, с. 24-26], обладает несомненными достоинствами. Во-первых, налицо преимущество с рядом «диалектических моделей» (прежде всего,

Гегеля и Маркса). Во-вторых, творческое заимствование теории естественного отбора. В-третьих, осуществлен не простой перенос закономерностей физической синергетики на предмет социальной эволюции, а с учетом качественного своеобразия социальных детерминаций. Так, для ряда стран с сырьевой экономикой важнейшей статьёй дохода является продажа нефти. Самоорганизация экономической жизни этих стран определяется социальным отбором, где факторами отбора выступают тезаурус, детектор и селектор. Тезаурус будет представлять собой набор вариантов экспорта нефти, поскольку это основная статья дохода в бюджете этих стран. Детектор – конкуренция на мировом рынке нефти (и природного газа). Селектор – кривая цен на сырье, прежде всего на нефть (волатильность). Если на тезаурус и детектор трудно повлиять, их «поведение» практически не контролируемо и слабо прогнозируемо, то селектор можно определять, чем и занимаются, по сути, страны-экспортеры (ОПЕК), определяя уровень добычи.

Для В.П. Бранского «оправданием» человеческой истории является суператтрактор. Существует предел сложности социокультурных систем, который получил в его концепции название суператтрактора. Движение к суператтрактору социокультурных систем осуществляется посредством социального отбора – механизма самоорганизации. «Кроме отбора, существует ещё суперотбор, т.е. отбор самих факторов отбора» [8, с.21]. «Мы видим, что самоорганизация представляет собой балансирование между простыми и странными локальными аттракторами. Возникает гипотеза, что балансирование не лишено определенной тенденции, а именно оно есть движение к глобальному аттрактору. Теория социальной самоорганизации, однако, утверждает нечто большее: такое допущение было бы только гипотезой, если бы имел место лишь обычный отбор, а не суперотбор. Но именно последний делает существование суператтрактора необходимым, поскольку суперотбор предполагает совершенствование самого принципа устойчивости, на основании которого производится обычный отбор. А у последовательности принципов относительно устойчивости есть предел в виде принципа абсолютной устойчивости» [8, с.122]. Благодаря действию суперотбора, социальная самоорганизация в своем движении к суператтрактору приобретает асимптотический характер, при этом возникает возможность обогнать ускоренное нарастание глобальных проблем. «Полный синтез порядка и хаоса, при котором пропадает всякое различие между ними, означает возникновение диссипативной структуры, устойчивой по отношению к любым модификациям внешней среды, другими словами, устойчивой относительно абсолютного хаоса» [8, с.121]. Стремление к суператтрактору сопровождается бесконечной чередой преодолений

существующих социальных противоречий. И хотя разрешение одних противоречий приводит к новым, «суперотбор (“извлечение уроков” из преодоления прежних противоречий) порождает тенденцию к минимизации вновь возникающих противоречий» [8, с.125]. Проявляется растущее единство биосферы, техносферы и эстетосферы (термин В.П. Бранского).

Антиисторизм феноменализма, постструктурализма, деконструктивизма и пр., рассматривающих культуру как совокупность тем или иным образом структурированных текстов, выражается в превращении мировой истории в контекст на фоне воспроизводства структуры социума – тоже текста (нарративов и метанарративов). Существует своеобразная языковая стихия, где язык становится «свободной игрой знаков», бесконечным процессом «прививания одних текстов другим». Возникли новые возможности «быть в истории», «быть над и вне истории» и «быть историей». Подобную анонимность и всеобщность определяет теперь Интернет. Однако поощряемая новой современной реальностью «свободная игра смыслов» оборачивается, как замечает Е.М. Сергейчик, предельной субъективизацией интеллектуального творческого процесса, граничащей с безответственностью, отрывом от социальной практики и исторического контекста [9, с.496]. Согласно Н.С. Автономовой, областью соизмерения различных культурных продуктов является сфера речи, дискурса. Именно специфику дискурса, его закономерности ставит М. Фуко на место «трансцендентального субъекта» и на место самого человека [10, с.50, 56]. Но, очевидно, что нельзя сводить исторические закономерности (тенденции), имеющие объективный характер, к интерпретационной (текстовой) игре. Сколько бы ни было толкований исторических событий, сущностное их содержание выражается в объективных закономерностях (тенденциях). Другое дело, что эти тенденции зависят от выбора людей, участвующих в историческом процессе, от их интерпретационной игры.

Но означает ли отсутствие универсальных законов в истории также отсутствие в ней частных закономерностей? Российский историк Н. С. Розов, отрицая онтологический монизм и возможность единой универсальной теории исторического процесса, предлагает выделять законы среднего уровня (локальные законы) с учетом их изменчивости, то есть историчности [11, с.59-60]. Такую позицию можно считать «компромиссной». Теоретическая история сегодня необходима. Но это не «Общая Теория Всего», о чем мечтал герой С. Лема [12]. Ее невозможность теперь вполне очевидна. Философия истории и теоретическая история не должны пытаться прояснить неопределенность прошлого или будущего с точки зрения общей единой теории или на основе системы умозрительных принципов. Опыт исторической

науки показывает, что так можно потерять связь с реальностью. Но следует определить ориентиры, конкретные границы познания, узловые пункты истории, в сопоставлении с которыми исторические факты получали бы свое место в общей картине, а стало быть, и смысл.

Нас в основном интересует последнее, а именно, теоретическое единство эссенциологических, феноменологических и эсхатологических линий в социологии, философии истории и других общегуманитарных дисциплинах. Опора на исследование *реального* общества в контексте его истории, не только не исключает использования естественнонаучного материала, но напрямую предполагает это. Главной задачей является формирование такой эволюционной модели, где становление новой методологии способствует одновременно становлению единства эссенциологии и феноменологии. Такая концепция, адекватно отражающая общий поступательный ход социального развития и черты нестабильности, неоднозначности, нелинейности социального мира, должна, прежде всего, отвечать требованию методологии междисциплинарного синтеза.

Серьезной проблемой, вставшей перед философией и наукой на рубеже XX-XIX вв., стало размывание языковых границ между наукой и философией, с одной стороны, и не-наукой, с другой. Обнаружилась нарастающая экспансия обыденного языка, который стал рассматриваться как естественная среда обитания людей, как носитель общих смыслов, доступных научному исследованию. Происходит слияние философской публицистики с философией, а фактически, выхолащивание философии, размывание ее границ (Ж. Даррида). Так, Н.Н. Моисеев пишет, что для анализа особенностей эволюции и самоорганизации лучше всего «использовать язык универсального эволюционизма, позволяющий дать единообразное описание разнообразных процессов, протекающих в неживой природе, живом веществе и обществе. Представляет определенный интерес сам генезис этого языка, возникшего как попытка расширения языка динамических и кибернетических систем, широко используемого в системном анализе и смежных дисциплинах, при переходе к изучению систем, формализованное описание которых приводит к плохо обозримым конструкциям» [13, с.53]. Следует сюда же отнести и язык синергетики, как области междисциплинарных исследований. Так, в лингвистической философии (Л. Витгенштейн) язык выступает объектом анализа, в герменевтике и постструктурализме он обретает самостоятельное бытие. «В языке выражается сам мир» (Г. Гадамер). Понимать – значит свершать историю (В. Дильтей, Г. Гадамер). Стоит здесь согласиться с выводами представителей феноменологии и постструктурализма: да, связь (согласованность) мышления, языка, деятельности и реального

исторического процесса уже неподвластна старой рациональности. История, отчасти, действительно является текстом. Культура предстает воплощением скрытых или явных (осознаваемых) проектов, большая часть которых обретает себя в тексте. Но в культурных проектах действуют не столько научные, сколько идеологические мотивы. Придание тексту такого значения не случайно: за ним стоит человек с его идеалами. Потому главной целью эпистемологии неклассической рациональности становится значительное углубление познания человека, понимания его специфики как «идеологического животного» (В.П. Бранский), признание его как главного субъекта истории.

Так, спецификой человека по сравнению с животными признается имманентно присущая ему способность к трансцендированию (М. Шелер), то есть выход за пределы природного и наличного социального бытия в виде создания новых миров (проектов). «Человек, – пишет Э. Фромм, – трансцендирует всю... жизнь, поскольку он впервые является жизнью, которая осознает самое себя» [14, с.84]. М. Шелер подчеркивал «проблематичность» человека как существа, ставящего проблемы, и олицетворяющего собой проблему. Если животному, писал он, присущ интеллект, то отличается ли человек от животного более чем только по степени? есть ли еще сущностное отличие? Это отличие не исчерпывается выбором и интеллектом. То, что делает человека человеком, есть принцип, противоположный всей жизни вообще, он как таковой не сводим к «естественной эволюции жизни». Уже греки утверждали такой принцип и называли его разумом. Для нас – это дух [15, с.152-153]. Для немецких социологов Э. Ротхакера и М. Ландмана человек – существо, погруженное в культуру как в свой единственный «жизненный мир», обеспечивающий целостность его личности. Общим для вышеперечисленных характеристик человека является то, что они могут реализовываться только в аспекте истории; человек – историческое существо, постоянно находящееся в процессе становления. Человек – единственное в мире существо, создающее идеалы. В этой связи историю можно представить как борьбу идеалов. Содержание закона дифференциации и интеграции идеалов, регулирующего исторический процесс, можно представить так: «... возникает серия оппортунистических, или “еретических” версий первоначально монолитного идеала.

Каждая из этих версий предлагает свой способ очистки существующей системы ценностей от “порока”. Борьба указанных версий разрастается, различия между ними усиливаются и постепенно версии становятся самостоятельными идеалами. Реализация этих новых идеалов ведет к распаду первичной единой системы ценностей на несколько самостоятельных

подсистем, между которыми возникает антагонизм, – скрытые противоречия становятся явными. Обострение борьбы, дальнейшая дифференциация идеалов и приобретение ими одинакового веса ввергает общество, в конечном счете, в состояние глубокого кризиса: любые мероприятия срываются, ибо люди руководствуются диаметрально противоположными системами ценностей и потому не могут найти общий язык. Естественно, что в этой грозовой обстановке рождается потребность в новом глобальном идеале, который позволил бы преодолеть возникший кризис. Этот новый идеал получается путем мысленного освобождения общества от новой системы противоречий. А дальше весь процесс повторяется. Реализация нового доминирующего идеала приводит к устранению системы противоречий, породивших кризис, и тем самым выводит общество из кризиса, но одновременно вносит в новую монистическую систему ценностей «бациллу» новых противоречий и зародыш будущего нового раздора» [6, с.94-95].

Таким образом, смысл истории выражается в смене общечеловеческих идеалов, а сама история оборачивается «кладбищем идеалов». Смысл жизни людей в служении идеалу, а смысл смерти в смене поколений, что равносильно смене общезначимых идеалов. Антропологическая проблема в данном случае приобретает более общий и сложный смысл. Это не только проблема взаимоотношения индивидуума и социума, но и проблема взаимоотношения хаоса и порядка, как это трактуется петербургской научной школой социальной синергетики. Одним из составляющих этой проблемы является взаимодействие хаоса и порядка в онтологическом смысле (как взаимодействие независимых от человека материальных объектов), а также как их взаимоотношение в гносеологическом смысле (как человеческих знаний) и в аксиологическом (как человеческих желаний) [16, с.26]. С точки зрения СФИ смысл истории раскрывается в понятии «движение к суператтрактору». Этот процесс мыслится как спонтанный, не преследующий никакой цели (т.е. процесс нетелеологического характера). Речь идет о взаимодействии множества «идеологических» животных или «духовных животных». Отличие «духовного» животного от обычных («бездуховных») животных состоит в том, что, обладая душой (с «дремлющим» в ее недрах «духом») такое существо как человек приобретает способность задумываться о смысле своего существования [17, с.34]. Смысл жизни, включающий также и смысл смерти, каждым отдельным человеком, если он им осознан и превращен в ценностную ориентацию, в идеал, то неизбежно принят и осознан как составляющий более общего смысла существования людей, в частности, его страны и человечества в целом, т.е. речь идет о смысле истории. В свою очередь смысл истории в научном аспекте может



опираться на эволюционную теорию, на антропосоциогенез, на социальную самоорганизацию, механизмом которой является социальный отбор и особенно суперотбор, определяющий направленность, глобальный эволюционный вектор, а именно, суператтрактор.

Совпадение концептуальных основ историзма создает синергетический эффект, подкрепляющий правомерность разных общенаучных и философских подходов. В данном контексте плодотворно сопоставление и анализ представленной нами позиции с концепцией историзма как «цепной реакции» (или «новой переработки прошлого») проф. В.Г. Марахова [18, с.6-18]. Здесь представлены идеи Аристотеля, И. Канта, А. Смита, К. Маркса и современных исследователей. Уже Аристотель обнаруживает истину в особой роли справедливости как явления идеологии. Согласно философу, нарушение меры справедливости ведет к гибели политики и аристократии. Далее идею справедливости в историческом времени формулирует И. Кант, доводя ее до концепции гражданского общества и, отмечая при этом, что справедливость будет достигаться долго после многих «тщетных усилий». Следующий этап «цепной реакции» – это переход к осмыслению времени, как специфической детерминанты истории, связанный с трудами Адама Смита. Третий этап «цепной реакции» – это Маркс, который поднял представление о стоимости, характерное для Аристотеля (как отношение между продавцом и покупателем), до всеобщего закона прибавочной стоимости. Мысль К. Маркса о законе прибавочной стоимости в том, что капитал приобретает со временем другой вектор развития, который, оказывается, способен «забрасывать» в историю мира «цепную реакцию» из серии детерминант восходящего характера. При этом малые события вызывают к жизни сначала кризисы, а затем и мировые войны («мышь родит гору»). Так, нобелевский лауреат по экономике Пол Кругман связывает вторую мировую войну с Великой депрессией начала 30-х годов прошлого века, которая уничтожила, по сути, и капитализм, и демократию.

«Цепная реакция» нарушения справедливости тянется до наших дней, но уже в измененной форме. Такой формой может рассматриваться гражданское общество, «причем эта мера неизбежно сопрягается с гениальной формулой Аристотеля о наказуемости тех, кто нарушает меру справедливости» [18, с.15]. Особый смысл идеи гражданского общества в то, что она то приближается или отдаляется от той или иной формы экономического социума, то ближе к капитализму, то к социализму. В концепции СФИ эта картина напоминает балансирование социальной системы между простыми локальными аттракторами и странными локальными аттракторами. «Из сложившейся ситуации просматриваются также фундаментальные явления

социального порядка, таких масштабов как Всемирное гражданское общество, складывающееся из взаимодействия суверенных государств, отказывающихся от участия в мировых и локальных войнах на Планете Земля» [18, с.16-17]. С позиции СФИ, такое движение сопровождается бесконечной чередой преодолений существующих социальных противоречий, при этом разрешение одних противоречий приводит к новым, но благодаря суперотбору (“извлечение уроков” из преодоления прежних кризисов) порождается тенденция к минимизации вновь возникающих противоречий, что определяет глобальный вектор исторического развития. Согласно же концепции «цепной реакции», таким глобальным аттрактором выступает становление различных социалистических вариантов общества.

Сегодня «идея справедливости» формируется на научной основе, что дает возможность рассматривать будущее, как через концепцию «цепной реакции истории», так и через концепцию СФИ. Мудрость лидеров ведущих государств, даже при наличии разных идеологий, но в условиях глобальных мировых тенденций, способна предотвратить третью мировую войну, естественно, преодолевая кризисную ситуацию в сфере экономики и социальной политики. При этом сама «цепная реакция» приобретает новую траекторию. Социальная синергетика в данном случае поднимается до уровня теоретического обобщения. Под «мудростью правителей» следует, отчасти, подразумевать суперотбор, а именно возможность влияния на селектор (принцип максимальной устойчивости), а под идеологией – учение об идеале, то есть желаемом состоянии общественных отношений. В соответствии с законом самоорганизации социальных идеалов, происходит историческое движение к компромиссному варианту идеалов, то есть к общечеловеческому содержанию в идеалах, что приводит к возможности предвидеть и разрешать возникающие противоречия глобального характера. Ориентация идет на глобальный аттрактор и в бесконечной перспективе на суператтрактор, как вариант бесконечного приближения к реализации общечеловеческого идеала.

Таким образом, сопоставленные подходы (по сути, разные модели историцизма) обнаруживают свое внутреннее фундаментальное сходство, являясь взаимодополняемыми, что подтверждает эвристический характер историцизма. Позиция же представителей антиисторизма в ее сопоставлении с вышеизложенными концепциями обнаруживает свою несостоятельность, и, как сказал бы К. Маркс, «нищету».

## Список литературы

1. *Киссель М.А.* Судьба старой дилеммы (рационализм и эмпиризм в буржуазной философии XX века). – М.: Мысль, 1974. – 279 с.
2. *Фуко М.* Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. – СПб.: Academia, 1994. – 408 с.
3. *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. – М.: Мысль, 1975. – 695 с.
4. *Кассирер Э.* Опыт о человеке: Введение в философию человеческой культуры // Проблема человека в западной философии. – М.: «Прогресс», 1988. – С.3-30.
5. *Поппер К.* Нищета историцизма. — М.: Прогресс-VIA, 1993. – 188 с.
6. *Синергетическая философия истории* / под ред. В.П. Бранского и С.Д. Пожарского. – Рязань: «Копи-Принт», 2009. – 314 с.
7. *Бранский В.П., Пожарский С.Д.* Глобализация и синергетический историзм. – СПб.: Политехника, 2004. – 400 с.
8. *Бранский В.П.* Социальная синергетика как постмодернистская философия истории // Общественные науки и современность. 1999. № 6. С. 117–127.
9. *Сергейчик Е.М.* Философия истории. – СПб.: Лань, 2002. – 608 с.
10. *Автономова Н.С.* Философские проблемы структурного анализа в гуманитарных науках (Критический очерк концепций французского структурализма). – М.: Наука, 1977. – 270 с.
11. *Розов Н.С.* Возможность теоретической истории: ответ на вызов Карла Поппера // Вопросы философии. 1995. № 12. С.55-69.
12. *Лем С.* SUMMA TECHNOLOGIAE. – М., 1967. URL: <http://lib.web-malina.com/get-book.php?bid=2835page=1>
13. *Моисеев Н. Н.* Логика универсального эволюционизма и кооперативность // Вопросы философии/ 1989. №8. С.52-67.
14. *Фромм Э.* Душа человека. – М.: Изд-во политич. лит-ры, серия «Мыслители XX века», 1992. – 434 с.
15. *Шелер М.* Положение человека в космосе / Избр. произведения. – М.: «Гнозис», 1994. – 490 с.
16. *Бранский В.П., Микайлова И.Г., Зобова М.Р.* Проблема «смысла жизни» и ее общеполитическое и общенаучное значение. – СПб.: Изд-во СПбГЭУ, 2017. – 83 с.
17. *Синергетическая теория ценностей* / под ред. Бранского В.П., Пожарского С.Д. – СПб.: Изд-во «ЛЕМА», 2012. – 168 с.
18. *Марахов В.Г., Мохоров Г.А.* Маркс и идеология гражданского общества мессианской стратегии России XXI века / Маркс, Вернадский и фундаментальная стратегия России XXI века. Кол. моногр. под ред. В. Г. Марахова. – СПб: Изд-во ВВМ, 2018. С. 6-18.

***HISTORISM AND ANTIHISTORISM IN APPROACHES  
TO STUDYING SOCIETY: PHILOSOPHICAL-SYNERGETIC ANALYSIS***

***Sergey V. Busov***

St. Petersburg National Research University of Information Technologies, Mechanics and Optics  
49, Kronverksky av., St. Petersburg, 197101, Russia

***Maria R. Zobova***

St. Petersburg State University of Telecommunications named after prof. M.A.Bonch-Bruyevich  
building 22, block 1, Bolshevnikov av., St. Petersburg, 193232, Russia

***Alexey F. Rodukov***

St. Petersburg State University of Telecommunications named after prof. M.A.Bonch-Bruyevich  
building 22, block 1, Bolshevnikov av., St. Petersburg, 193232, Russia

An innovation of the synergetic approach to the understanding of history is the idea of the non-linear nature of cognition of the historical process. The new approach opens the laws by focusing on the bifurcation points of development where the selection of possibilities for further evolution is materialize and the evolutionary vector is formed. Self-organizing systems belong to the class of material information structures called dissipative. This is the reality that is the subject of a study of the synergetic philosophy of history. The main characteristic of the representatives of irrationalism, positivism, philosophy of life, phenomenology and pragmatism was that they primarily focused on the knowledge of multiform phenomena given to a person in his sensory and intellectual experience rather than on searches for the objective essence of the processes of historical development. A break with the scientific methodology did not allow them to solve the problem of reality which created too shaky ground for the formation of the meaning of world history.

Key words: order, chaos, self-organization, truth, ideal, science, freedom, selection, superselection, superattractor

УДК 303.01

## ***ТАК ГДЕ ЖЕ ПРОЛЕГАЕТ СТОЛБОВАЯ ДОРОГА ЦИВИЛИЗАЦИИ?***

***Р.Л. Лившиц***

доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и права  
Амурский гуманитарно-педагогический государственный университет  
681000, Комсомольск-на-Амуре, ул. Кирова, 17/2  
E-mail: rudliv@yandex.ru

Подводятся краткие итоги «возвращения России на столбовую дорогу цивилизации» в экономической, социальной и духовной сферах общественной жизни. Показано, что переход к капиталистическому типу жизнеустройства, который и составлял суть означенного «возвращения», не принес стране обещанного «прорабами перестройки» благоденствия, а, напротив, породил ряд острых проблем, решение которых в рамках сложившейся системы не представляется возможным. И дело не в субъективных ошибках реформаторов, а в исторической исчерпанности созидательного потенциала капитализма. Проводится мысль о том, что принципы организации общественной жизни, испытанные в ходе реализации советского проекта, открывают возможность построения внутренне стабильного, сплоченного общества, не зараженного вирусом потребительства, способного и к бескризисной эволюции, и к минимизации антропогенного воздействия на природу.

Ключевые слова: советский проект, столбовая дорога цивилизации, потребительство, плановая экономика, исторический выбор, бескризисное развитие.

Преподаватель философии, коему выпала доля работать в техническом вузе, постоянно сталкивается с тем, что «технари», даже благожелательно по отношению к философии настроенные, зачастую искренне не понимают, какой от нее толк. Наука, по их представлению, только тогда полезна, когда с ее помощью можно создать машину, техническое устройство, построить какое-нибудь сооружение, облегчить труд людей, сделать их быт более комфортным. Философия кажется им чем-то предельно абстрактным, умной ненужностью, схоластическим умствованием, игрой праздного ума, не имеющей отношения к реальной жизни. Но в действительности отношения между теорией и практикой не так примитивны, как это представляется человеку, привыкшему измерять ценность научного исследования в

категориях экономической эффективности. Чем дальше теория отстоит от повседневности, тем глубже и основательней ее влияние на жизнь человека и общества. Это касается и философии, поскольку она представляет собой теорию предельной степени общности. Бессмысленно обращаться к философии, когда речь идет о сиюминутных задачах, как и о проблемах тактического характера. Философия востребована там и тогда, где и когда необходимо принимать решения стратегического уровня.

В эволюционные периоды своего развития общество не испытывает потребности в выборе исторического пути. Этот выбор уже состоялся когда-то в прежние времена, и обществу удается разрешать возникающие противоречия и гасить конфликты в рамках существующей системы. Но порой в силу тех или иных причин (которые здесь нет возможности обсуждать) сложившаяся система идет вразнос, попадает в полосу турбулентности; и в этот момент как раз и становится актуальной органически присущая философии функция стратегического целеполагания. Под давлением объективных обстоятельств общество делает исторический выбор, который и предопределяет дальнейшее направление эволюции [1]. Осознают это участники событий или нет, но они, совершая выбор, всегда исходят из определенных мировоззренческих, философских посылок. Так, в истории России период турбулентности случился после поражения в Крымской войне 1853 – 1856 гг. Царское правительство вынуждено было, хоть и с громадным опозданием, отменить крепостное право, т. е. выбрать капитализм в качестве цели развития. Теоретически существовала возможность сохранить феодальные общественные порядки, но это в перспективе неизбежно вело к гибели Российской империи. Пореформенная Россия благодаря выбору капиталистического пути развития сумела избежать этой участи, но ненадолго. Эпоха потрясений началась уже в 1905 году. Силам реакции удалось на время одержать победу, но все старые болячки общества резко обострились после тех бедствий, которые обрушились на страну в результате втягивания России в Первую мировую войну. И вот тогда, когда гибель государства из весьма вероятной возможности стала свершившимся фактом, новая политическая сила в лице большевиков сделала свой стратегический выбор. Он состоял не в том, чтобы вписаться в мировую систему капитализма, а в том, чтобы вырваться из нее, построить общество нового типа, основанное на общественной собственности на средства производства, советском типе демократии и коллективизме как главном принципе организации жизни.

Советский тип жизнеустройства позволил преодолеть технологическое и культурное отставание России (в облике Советского Союза) от стран

капиталистического ядра и превратить ее в сверхдержаву. Наша страна выдержала тяжелейший экзамен на прочность, одержав победу в Великой Отечественной войне над объединенными силами Европы во главе с гитлеровской Германией.

Исторический факт состоит, однако, в том, что народ, сумевший отразить нашествие агрессора, поставившего на колени пол-Европы, оказался бессилён против идеологических вирусов, которые были внедрены в его сознание в результате предательских действий части политической элиты. Советское общество – и об этом надо прямо сказать – не было филиалом рая на земле. Как всякое реальное (а не созданное фантазией утопистов) общество, оно было отягощено многими несовершенствами. И поэтому вполне понятно стремление людей к тому, чтобы жить лучше. Оно может быть использовано политически активной частью общества как во благо, так и во зло. Поэтому не стоит изображать народ в виде невинной жертвы коварных искусителей в обличии прорабов перестройки. Да, люди были введены в заблуждение, им обещали социализм с человеческим лицом, а на деле получился блатной капитализм с явственно проступающими на его физиономии пятнами феодализма. Но стоит помнить о том, что обмануть можно лишь того, кто желает быть обманутым.

Самый мощный таран, использованный для сокрушения советского общества со всеми его достоинствами и недостатками, – идеологема «возвращения на столбовую дорогу цивилизации».

Мы помним, как все начиналось. Советские обществоведы, что всю «эпоху застоя» пели осанну «развитому социализму», находя в нем все новые и новые достоинства и совершенства, вдруг разом прозрели, открыв для себя великую истину: наше общество в октябре 1917 года «свернуло со столбовой дороги мировой цивилизации».

Наиболее пафосное отречение от советского наследия, конечно же, страна услышала из уст члена Политбюро ЦК КПСС А. Н. Яковлева, заявившего буквально следующее: «Большевистскому перевороту 77 лет. Это самое трагическое событие тысячелетней истории. Начало дьяволиады. Плыл наш корабль, сжигая в топках миллионы людей трех поколений. Плыл по морям крови и слез. Как волчок, вращаясь вокруг одной точки эпицентра, – Вселенского насилия» [2, с. 20]. Настало время покаяться за совершенные преступления, решительно порвать с «дьяволиадой», уйти от «точки эпицентра» и вернуться на столбовую дорогу цивилизации, где нас ожидает мирная, спокойная, свободная и, разумеется, обеспеченная жизнь.

И вот свершилось! В 1991 – 1993 годах советский проект был отринут и предан проклятию. Вот уже три десятилетия мы шествуем по столбовой

дороге цивилизации. В России теперь все, как в цивилизованных странах: рыночная экономика, многопартийная политическая система, свободные СМИ и прочие атрибуты приобщенности к прогрессу.

Было бы неверно утверждать, что процесс полностью завершен, ведь еще не уничтожены остатки таких важных жизнеобеспечивающих систем, как бесплатное здравоохранение и бесплатное образование. Сохраняются полученные в наследство от советской власти железные дороги, электростанции, системы теплоснабжения и т. п. Но типологически наше общество уже принципиально иное, и это позволяет подвести некоторые итоги.

Приходится констатировать, что наступление обещанного благоденствия откладывается, причем на неопределенный срок. Можно понять и объяснить, почему этого не произошло *сразу*. Становление новой системы требует времени, и нет ничего удивительного в том, что в девяностые годы в нашей стране наступил период социального хаоса, разгула преступности, резкого снижения жизненного уровня основной массы населения, вялотекущей гражданской войны, острых внутренних кризисов, бурных разборок между разными кланами правящего класса. Но то время уже давно минуло, из хаоса девяностых мы, слава богу, выбрались, и теперь есть возможность подвести некоторые итоги движения по той самой столбовой дороге цивилизации.

Апологеты существующего строя в качестве доказательства успехов приводят достигнутое товарное изобилие. Да, полки современных супермаркетов действительно завалены разнообразными товарами – как промышленными, так и продовольственными. Вид этих полок создает ощущение изобилия. Ну а если мысленно вычесть из этих товаров импортные? Ощущение это мигом пропадет. Дело обстоит так, что в России произошла масштабная деиндустриализация, и остатки промышленного потенциала страны попали в критическую зависимость от западных технологий. Отдельные успехи в виде, например, начавшегося возрождения отечественного гражданского самолетостроения не отменяют этого факта.

Другой очевидный результат вовлечения в мировую капиталистическую систему – изменение самого типа социальной динамики. Советское общество, отгороженное (не по своей воле) от остального мира железным занавесом, не ведало безработицы, экономических кризисов и всего того, что с ними связано. Сейчас ситуации совершенно другая, и продолжающееся восьмой год подряд падение жизненного уровня народа – очевидное тому доказательство.

Не кто иной, как Алексей Кудрин, признает: «Мы как Россия очень сильно отстаём от развитых стран по многим показателям: качество жизни,



комфортность жизни, сохранение жизни, продолжительность жизни. У нас производительность труда в два раза ниже, смертность существенно превышает, продолжительность жизни серьезно отстаёт. У нас детская смертность в два раза превышает европейскую, в три раза – при рождении, допустим, в Финляндии. Считаем ли мы, что нам нужно жить лучше? Хотим мы успокоиться и сказать, что ничего страшного, у нас другие сейчас задачи в ближайшее время? Я назову ещё одну цифру: у нас 10 лет темпы экономического роста – 1 %. Вообще, если не считать революцию, войну и распад СССР, то такого длительного периода стагнации – по сути, очень низкого темпа развития страны – давно не было» [3].

Коренным образом изменилась социальная структура. Знаменитая советская уравниловка (а фактически более или менее равномерное распределение доходов в зависимости от трудового вклада работника в общее дело) сменилась глубочайшей социальной поляризацией. Неотъемлемым элементом социального пейзажа стала массовая застойная бедность, не имеющая тенденции к снижению. В «эпоху застоя» нашей стране удалось преодолеть массовую бедность, а застойной бедности в ней не было никогда, даже во времена самых суровых испытаний. Всегда в советском обществе существовало множество социальных лифтов для выходцев из всех слоев общества.

Глубокие изменения претерпела духовная сфера. Ценности коллективизма, некогда сплачивающие народ в единое целое, в значительной мере подверглись эрозии. В обществе, построенном на принципе конкуренции, не может быть иначе. Но это означает, помимо всего прочего, что народ во многом утратил способность противостоять бедствиям, которые время от времени в любой стране случаются. Другое менее очевидное следствие – повсеместная девальвация ценности честного труда. Мерилом достоинства человека является не его трудовой вклад в общее дело, а размер получаемого дохода. И, конечно, наиболее деструктивное изменение – массовое распространение потребительства. (Это последнее трактуется нами как доминирование потребления в системе смысложизненных ориентиров личности [4].) Потребительство существовало и в советские времена, но не как норма, а в качестве отклонения от нее.

Это, разумеется, крайне конспективный, далеко не полный перечень последствий реставрации капитализма в России, но и перечисленного вполне достаточно для оценки пройденного исторического пути.

Три десятилетия – немалый по историческим меркам срок. Большевикам хватило двадцати лет (с момента окончания гражданской войны), чтобы совершить модернизационный рывок, жизненную необходимость

которого столь экспрессивно и убедительно обосновал в 1931 году И. В. Сталин [5, с. 39]. Так что общие неутешительные результаты реформ нельзя объяснить краткостью отпущенного реформаторам исторического времени. Можно связать неудачу с субъективными ошибками и просчетами, допущенными властвующей элитой в ходе капиталистического созидания. Но такое объяснение не выдерживает критики. Ошибки и просчеты совершаются в ходе любого дела. Так, в ходе войны советское командование допустило немало ошибок, порой очень крупных. Но в итоге победа была одержана, невзирая на них. Успех субъекта исторического действия определяется глубинными факторами, главный из которых – правильно выбранный вектор усилий. Поэтому более естественным и логичным представляется утверждение, что дело не в случайностях и ошибках реформаторов, а в системе, созданной в результате реформ, т. е. в капитализме, в самой его сущности.

Капиталистический общественный строй появился отнюдь не вчера. Его история насчитывает по крайней мере полтысячелетия. (Если считать с эпохи ранних буржуазных революций.) Поэтому сущность этого строя имела полную возможность себя проявить, и мы можем судить о ней достаточно обоснованно.

В основе капитализма лежит стремление к прибыли как самоцель. Никакое усовершенствование капиталистических отношений, никакой прогресс не в состоянии эту сущность изменить. Без прибыли мотор капиталистической экономики глохнет. Но стремление к прибыли только тогда имеет смысл, когда она обеспечивает капиталисту более высокий уровень благосостояния. Различия в уровне благосостояния между предпринимателем и наемным работником должны быть достаточно зримы, чтобы существовал стимул заниматься таким хлопотным и рискованным делом, как предпринимательство. И эти различия неизбежно с течением времени нарастают, превращаясь в разрыв, углубляясь до пропасти. Уменьшение этого разрыва ослабляет стимулы к экономической активности, подрывая тем самым основы существования капиталистического общества. Отсюда вытекает ряд объективных следствий, которые невозможно (на сколько-нибудь длительном временном отрезке) отменить.

В первую очередь это касается социальной структуры общества. Капитализм просто не может не вести к социальной поляризации. Поскольку деньги при капитализме – единственный критерий жизненного успеха, постольку стремление к богатству – главный побудительный мотив человеческой деятельности. И первоначальное (порой очень незначительное) различие между прибылью собственника средств производства и заработной

наемных работников с течением времени может только усиливаться. В итоге буржуазное общество обязательно приходит к такому положению вещей, когда основные материальные ценности сосредоточены в руках ничтожного меньшинства населения, а подавляющее большинство вынуждено довольствоваться крохами с барского стола. Но поляризованное общество по определению не может быть комфортным для тех, кому не повезло в нем жить. Верхи в нем чувствуют себя как на вулкане, а низы, ощущая свою обделенность, склонны к протесту против своего униженного положения.

Нам могут возразить, что эти суждения относятся лишь к одному варианту капитализма – тому, который основан на принципах либерализма или неолиберализма. А вот к социал-демократической версии капитализма (в особенности в ее скандинавском изводе) эти утверждения отношения, дескать, не имеют. На это возражение мы ответим, что в современном мире социал-демократический вариант капитализма – явно уходящая натура. Этот вариант возник и получил распространение в специфических послевоенных условиях Западной Европы. С гибелью советского проекта объективные условия кардинально изменились, и теперь мы видим повсеместную эрозию социал-демократии. Социал-демократический зигзаг истории завершается, капитализм возвращается к своему естественному состоянию. Социальная поляризация повсеместно нарастает – как в странах победившего неолиберализма, так и в тех, где еще сохраняются остатки «государства всеобщего благоденствия». Средний класс, выполнявший в прежние времена роль клапана, предохраняющего социальный котел от перегрева, сокращается. Мир вступает в эпоху перманентной социальной турбулентности, в полосу кризисов и социальных потрясений грандиозного масштаба. Но это значит, что «столбовая дорога цивилизации» приводит страны капиталистического ядра на порог катастрофы. Как совершенно справедливо констатировал Л.А. Мусаелян, «капитализм исчерпал не только внешние, но и внутренние ресурсы роста и развития и не способен адекватно реагировать на вызовы истории» [6, с. 87].

И это не случайный результат, не следствие субъективных ошибок политических лидеров «свободного мира» и капитанов капиталистической экономики, а неизбежность, вытекающая из фундаментального противоречия буржуазного способа производства. Оно заключается в следующем. Капиталист как производитель товара объективно заинтересован в том, чтобы платить наемному работнику как можно меньше. Тем самым достигается снижение издержек производства и повышение прибыли. Но чтобы прибыль могла образоваться, товар необходимо продать. Кому? Конечно же,

наемным работникам, ибо они составляют большинство населения. Но относительная бедность, на которую их обрекает капиталистическая система, в значительной мере лишает их возможности приобрести ими же произведенные товары. Такая система не может быть внутренне устойчивой, она обречена на частые потрясения и катаклизмы. «Столбовая дорога цивилизации» оказывается, таким образом, вовсе не бетонной автострадой, а полосой препятствий, преодоление которой постоянно требует невероятных усилий.

Движение по этой дороге вполне определенным образом сказывается и на духовной сфере. В первую очередь это касается ценностей индивидуализма и коллективизма. Совершенно справедливо следующее суждение Л. Туроу: «Капитализм предполагает лишь одну цель – индивидуальный интерес и максимальное личное потребление. Но жадность отдельного человека попросту не является целью, способной удержать общество вместе на сколько-нибудь долгое время» [7, с. 306]. Специально подчеркнем: мы не намерены расценивать индивидуализм как жизненный принцип, который сам по себе заслуживает осуждения. Индивидуализм как внутренняя свобода, как осознание человеком своего права на индивидуальные предпочтения и как готовность отстаивать это право в морально и социально допустимых формах, индивидуализм как способность противостоять внешнему принуждению – несомненное достижение прогресса. Но если такое сопротивление принуждению превращается в пренебрежение общественными интересами, в их игнорирование, то это уже эгоизм, который не имеет и не может иметь морального оправдания. Культивируя индивидуалистические ценности, капитализм неизбежно ведет к тому, что общество распадается на социальные атомы. В нормальных, стабильных условиях в том нет большого зла, кроме, пожалуй, морального, но когда обществу надо сплотиться перед лицом общей беды, ограниченность индивидуалистической жизненной стратегии обнаруживается в полной мере. В том, что это именно так, мир неоднократно убеждался. Например, в августе 2005 года, когда на Нью-Орлеан обрушился ураган «Катрина». Значительная часть города тогда была затоплена водой, в нем воцарился хаос и началось повальное мародерство.

Другая закономерная черта современного капитализма – культ потребления. Капиталистическое производство существует ради прибыли, а не с целью удовлетворения общественных и индивидуальных потребностей. Но прибыль можно извлечь в том и только в том случае, если произведенный товар (или услуга – неважно) потреблен. Поэтому капиталистическое производство неизбежно заставляет человека потреблять все больше и больше,

выстраивая систему приоритетов соответствующим образом. Статус человека в обществе, его моральное самочувствие, ощущение собственной значимости прямо связываются в общественном сознании с количеством и ценой потребляемых благ. Чем этих благ больше, чем они дороже, тем выше общественный статус, тем глубже моральное удовлетворение от обладания ими. «Жизнь удалась», – мыслит человек, сумевший приобрести дорогой автомобиль, статусные часы, какой-нибудь престижный аксессуар или иной символ успеха. Главное тут не в самом успехе, а в том, что погоня за ним становится смыслом жизни. Капиталистическое общество неотвратимо порождает всеобщее убеждение в том, что смысл жизни – в потреблении. Такое убеждение и составляет суть потребительства. Но потребительство, во-первых, морально опустошает личность, ибо обрекает ее на экзистенциальную неудовлетворенность достигнутым. Во-вторых, оно несовместимо с возможностями природы. Человечество совершает космический полет на корабле, именуемом планетой Земля. И ресурсы этого корабля неизбежно ограничены, в отличие от потребительских вождлений, не имеющих внутреннего предела.

Таким образом, отказавшись от советского проекта, Россия оказалась втянутой в орбиту мировой капиталистической системы, что обрекает общество на социальную поляризацию, атомизацию, перманентную социальную нестабильность, духовное опустошение, нескончаемые кризисы и утрату способности противостоять катастрофам природного и техногенного характера.

И если это и есть «столбовая дорога цивилизации», о которой столь проникновенно пели нам сирены перестройки, то она просто губительна. И тогда возникает совершенно крамольная для современного социально-философского мейнстрима мысль: быть может, дорога пролегает совсем в другом месте? Быть может, шанс на выживание и бескризисное развитие заключается не в копировании капиталистического жизнеустройства, а в творческом использовании опыта, накопленного в результате реализации советского проекта?

Определяющий элемент этого опыта – обобществление основных средств производства. Прогресс капиталистической экономики неизбежно ведет к образованию монополий. Монополия – последний этап развития свободной конкуренции. Историческое новаторство большевиков состоит в том, что они не отказались от достижений капиталистического прогресса, а сделали следующий логичный шаг: обратили монополию на пользу всем обществу [8, с. 192].

Советский Союз был не чем иным, как гигантской многоотраслевой мегакорпорацией, экономические связи внутри которой определялись не рыночными, а технологическими критериями. И это снимало множество проблем, не имеющих решения в рамках капиталистического строя. В первую очередь, открывалась возможность вести плановое хозяйство, причем не только в рамках одной компании, а в масштабах всего общества. Планомерное развитие народного хозяйства полностью снимает проблему безработицы, что автоматически снижает уровень социального напряжения в обществе. План позволяет сосредоточить усилия на магистральных направлениях научно-технического прогресса, и это дает возможность в кратчайшие сроки совершить технологический рывок.

Есть еще один аспект темы, на котором следует специально остановиться в связи с обсуждаемым вопросом. Как известно, страны капиталистического ядра проводят в последние годы по отношению к нашей стране политику санкционного давления. Пока она не затрагивает всерьез наиболее чувствительные сферы жизнедеятельности общества, но ситуация может измениться в любой момент. Мораль: необходимо избавиться от критической зависимости России от стран капиталистического ядра по ряду позиций: фарминдустрия, микроэлектроника, станкостроение и некоторые другие. И если не впадать в рыночный романтизм, то следует признать, что это возможно только в условиях плановой экономики. Именно плановая экономика позволила Советскому Союзу обеспечить технологическую и иную самодостаточность, что сделало страну неуязвимой для внешнего давления. Речь не идет о полной автаркии, она недостижима, да и нет в ней необходимости. Речь идет о таком уровне самостоятельности, который избавляет общество от попыток шантажа со стороны тех политических сил, которые возомнили себя демиургами истории.

В специфических условиях России особенно актуально еще одно преимущество плановой экономики: возможность направлять ресурсы на развитие малоосвоенных территорий. Бурный скачок в освоении Сибири и Дальнего Востока в послевоенные годы стал возможен именно потому, что государство располагало *всеми* ресурсами общества.

В стране-мегакорпорации все граждане автоматически обретают статус сотрудников одной компании. Полученная прибыль распределяется в зависимости от трудового вклада каждого работника, что исключает социальную поляризацию. В корпорации общий успех достигается сложением успехов каждого из ее членов. Принципом отношений между людьми является не конкуренция, но солидарность. И несущественная разница в оплате

труда между работниками разной квалификации и разного трудолюбия компенсируется чувством сопричастности к общим свершениям.

В такой системе социальных координат гонка за символами жизненного успеха становится для типичного человека чем-то скучным и неинтересным. Общество-мегакорпорация не принуждает демонстрировать успешность через сверхпотребление, да и материальная основа для этого последнего отсутствует. Плановая экономика ориентирована не на обогащение кучки богатых и сверхбогатых, а на обеспечение достойного уровня жизни всех трудящихся. Под ним мы понимаем уровень скромного достатка, но ни в коем случае не уровень богатства. Богатство может существовать только там, где есть бедность, а она-то в первую очередь и подлежит искоренению.

Не следует ставить цель добиться такого уровня обеспеченности, при котором каждая семья владеет автомобилем, а то и двумя или тремя. Столь высокий уровень достатка чрезмерен, ведь биосфера просто не в состоянии выдержать подобного давления. Правильное решение вопроса, найденное в советский период, – всемерное развитие общественного транспорта, более широко – общественных форм удовлетворения потребностей. Точно так же не может рассматриваться как норма владение каждой семьей отдельным просторным домом. Разумный подход к решению жилищной проблемы состоит в строительстве в первую очередь многоквартирных домов.

Общественная собственность на средства производства открывает возможность сделать образование всех форм и ступеней полностью бесплатным. Бесплатность образования – важнейшее условие обеспечения реального демократизма, ибо обеспечивает равенство стартовых условий для всех без исключения членов общества. К тому же в процесс созидания оказываются вовлеченными все таланты, что резко повышает совокупный креативный потенциал. Таким же образом обстоит дело и со здравоохранением. Медицинские работники заслуживают хорошего материального вознаграждения за свой сложный и ответственный труд, однако платить им должно общество, а не отдельный пациент. Принцип платности вредит здравоохранению, он несовместим с фундаментальным для действительно гуманного общества правом *каждого* человека на нормальные условия жизни.

Советский проект ценен тем, что при его осуществлении накоплен опыт, имеющий актуальное значение для всего человечества. Как мы надеемся, уроки, данные нашей страной миру, будут востребованы [9].

«Как мы надеемся» написано нами не ради того, чтобы выдержать ритмику фразы. Дело в том, что никакой предопределенности, никакого

автоматизма в развитии человечества нет. Возможен и другой вариант: уроки советского этапа нашей истории будут проигнорированы, и история потечет по иному руслу. Можно вполне определенно сказать, какое это будет русло, – фашизм. Признаки фашизации общества нарастают повсеместно, и лишь слепой может их не замечать. Фашистская альтернатива буржуазной демократии позволяет на время замазать трещины капиталистического общества, но она действительна лишь при наличии общего врага. Фашизм может сплотить общество только на основе страха и ненависти. Фашизм неизбежно порождает войну, таков закон его существования. Эта дорога ведет к всемирному уничтожению, причем в ближайшей, а не какой-то отдаленной перспективе.

Если нашу статью удосужится прочитать апологет «свободного рынка» и демократии западного образца, он скорее всего, разразится потоком ёрнических комментариев: «Пожили мы при коммунистах. Испытали ужасы Гулага, давились в очередях за колбасой, не имели возможности съездить в отпуск в нормальные страны. Что, опять туда же? Нет уж, увольте». Что на это можно сказать? Мы ведь и при демократах уже достаточно прожили, так что материал для сравнения имеется. И непреложные факты вполне определенно говорят о том, что Россия, отказавшись три десятилетия назад от собственного социального проекта, не смогла «встать с веком наравне», а ее исторический горизонт заволкли тучи. Казенный оптимизм официальной пропаганды находится в очевидном противоречии с будничной повседневностью, в которую погружен человек труда. Жизненный уровень населения восьмой год подряд снижается, и ничто не указывает на то, что произойдет перелом этой пагубной тенденции. Но зато имеется явный признак общего неблагополучия в стране – нарастание протестных настроений, которое порой выливается в массовые протестные акции.

Верующих не переубедить, но людям думающим советский тип жизнеустройства в свете обретенного исторического опыта уже не кажется таким абсолютным злом, каким он изображался энтузиастами возвращения на столбовую дорогу цивилизации. И в свете этого опыта вполне закономерной представляется постановка такого вопроса: «А надо ли было, исходя из интересов России и ее населения, заменять существовавшую в стране централизованно-плановую систему, формально ориентированную на построение социализма, на рыночную систему хозяйствования капиталистического толка, т. е. надо ли вообще было "городить огород" и разрушать Советский Союз?» [10, с. 46]. И другой вопрос: «А какой тип общественных отношений и хозяйствования в XXI веке вообще и, в частности в



России, является более прогрессивным для страны и ее населения – капитализм или социализм?» [Там же]. Мнение думающих не оставляет сомнений: «С фундаментальных позиций, т. е. с точки зрения блага страны и ее населения социализм имеет весьма значительные преимущества перед капитализмом, и если иметь в виду долгосрочный или даже сверхдолгосрочный горизонт, <...> то это будущее в нашей стране, да и в других развитых странах планеты, видится как постепенный переход к нормальному сильному социалистическому обществу со смешанной (планово-рыночной) эффективной экономикой в демократическом государстве, а не как всемерное усиление в экономике и социуме принципов и методов, имманентных <...> капиталистическому образу жизни. Т. е. не надо примерять на наше будущее платье социально голого короля» [Там же, с. 61 – 62].

Таким образом, все изложенное дает нам основание для следующих выводов.

1. Реставрация капитализма в нашей стране была идеологически обоснована необходимостью возвращения на столбовую дорогу цивилизации.

2. Означенное возвращение не принесло обещанных результатов, но породило массу острейших проблем экономического, социального, политического и духовного плана, решение которых в рамках сложившейся модели развития не представляется возможным.

3. Эти проблемы – не результат ошибок политического руководства страны или действия иных факторов субъективного порядка, а закономерное следствие капиталистических общественных отношений.

4. Проложенный в ходе реализации советского проекта путь исторического развития содержит ценный опыт социального творчества и открывает перспективу построения внутренне стабильного, сплоченного общества, не зараженного вирусом потребительства, способного и к бескризисной эволюции, и к минимизации антропогенного воздействия на природу.

## Список литературы

1. *Волобуев П. В.* Выбор путей общественного развития. – М.: Политиздат, 1987. – 310 с.
2. *Яковлев А. Н.* Выступление на научно-практической конференции «Октябрь 1917 года и большевистский эксперимент в России» 5 ноября 1994 года. – М.: Юридическая литература, 1995. – 185 с.
3. *Кудрин Алексей.* России осталось 20 лет, потом падение уровня жизни, и развал страны. – URL: <https://zslv.ru/ekonomika/126695-rossii-ostalos-20-let-potom-padenie-urovnya-zhizni-i-razval-strany.html> (дата обращения 06.03.2021).
4. *Лившиц Р. Л.* Потребление и потребительство // Свободная мысль-XXI. 2001. № 6 (1508). С. 81–89.

5. *Сталин И.В.* О задачах хозяйственников. Речь на Первой Всесоюзной конференции работников социалистической промышленности 4 февраля 1931 г. // И.В. Сталин. Соч. Т.13. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1951. С. 29 – 42.
6. *Мусаелян Л.А.* Исторический процесс и глобализация. – Пермь: Изд-во ПГНИУ, 2016. – 127 с.
7. *Туроу Л.* Будущее капитализма. Как сегодняшние экономические силы формируют завтрашний мир. – Новосибирск: Сибирский хронограф, 1999. – 431 с.
8. *Ленин, В.И.* Грозящая катастрофа и как с ней бороться // В.И. Ленин. ПСС. Т. 34. С. 151–199.
9. *Лившиц Р.Л.* Урок России миру. Новые идеи в философии // Новые идеи в философии. – Вып.8. – Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 1999. – С.109–114.
10. *Лившиц В.Н., Панов С.А., Тищенко Т.И., Фролова М.П.* Бедность и неравенство в России и за рубежом // Анализ и моделирование социальных процессов: Математика. Компьютер. Образование. – 2016. Т. 23. № 4. С. 40–62.

## ***WHERE THE MAINSTREAM OF CIVILIZATION RUNS THROUGH?***

***Rudolf L. Livshits***

Amur State University of Humanities and Pedagogy  
17/2, Kirov St., Komsomolsk-on-Amur, 681000, Russia

The article summarizes the results of the "Russian return to the mainstream of the civilization" in the economic, social and spiritual spheres of public life. It is shown that the transition to the capitalist type of life, which meant the «return», did not bring the country the prosperity promised by the "foremen of perestroika", but, on the contrary, increased a number of urgent problems, which are impossible to solve within the established system. And the historical exhaustion of the creative potential of capitalism matter here but not the subjective mistakes of the reformers. The author suggests that the principles of public life organizing, tested during the Soviet project's implementation, give us the opportunity to build an internally stable, cohesive society, uninfected with the virus of consumerism, capable of both crisis-free evolution and minimizing anthropogenic environmental impact.

**Keywords:** soviet project, the mainstream of the civilization, consumerism, planned economy, historical choice, crisis-free development

УДК 316.324.8

## **КОЛИЧЕСТВЕННЫЙ И КАЧЕСТВЕННЫЙ АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКИХ АСПЕКТОВ ПРОБЛЕМЫ ФОРМИРОВАНИЯ ИНФОРМАЦИОННОГО ОБЩЕСТВА**

***С.В. Орлов***

доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии  
Санкт-Петербургский государственный университет аэрокосмического приборостроения  
190000, Санкт-Петербург, ул. Большая Морская, 67  
E-mail: orlov5508@rambler.ru

В современных теориях информационного общества можно различить два уровня представлений. Первый, сравнительно простой – описание количественных изменений социальной системы (возрастание значения умственного труда, расширение использования информационных технологий, рост объема знаний). Второй уровень, более актуальный в настоящее время – попытки реконструировать систему качественно новых, еще не до конца устойчивых механизмов и явлений во всех сферах общественной жизни. Это изменения характера труда, механизмов опредмечивания идеальных образов в процессе человеческой деятельности, перестройка общественного сознания и формирование приемов сетевого (цифрового, виртуального) мышления.

Ключевые слова: компьютерный труд, виртуальная реальность, социальные движения, сетевой тип мышления.

Одним из аспектов исследований философских проблем становления информационного общества является взаимодействие количественного и качественного подходов. Количественное описание социальных изменений является, по-видимому, более простым, чем качественное. Если мысленный синтез нового качественного состояния, как правило, невозможен (оно должно сначала возникнуть в объективном мире, и только потом может изучаться), то количественные изменения намного легче эмпирически фиксируются, моделируются и теоретически осмысливаются. Высказывания о количественных отличиях современного общества и технологий от обществ и технологий прошлого многократно повторяются в научной литературе. Так, широко известными количественными отличиями постиндустриального (информационного) общества от индустриального являются увеличение количества знаний и информации, создаваемых в обществе. Компьютер полезен тем, что записывает и хранит большие объёмы информации, чем книга и другие письменные источники, причем человеку в ряде случаев

удобнее с этой информацией работать. Компьютерная информация не является веществом, поэтому она с точки зрения некоторых специалистов нематериальна [см., например: 1, с. 5, 10; 2, с. 142]. Труд будущего, по мнению И.И. Чангли, будет посвящен по преимуществу производству знаний [см.: 3, с. 49], то есть должен доминировать умственный труд (например, как можно сказать в наши дни – компьютерный), а объем физического труда будет, видимо, уменьшаться. Тут новое состояние общества описывается сравнительно простым способом – через указание на то, что некоторые из уже существующих явлений будут развиваться, занимать господствующие позиции и тем самым создавать новые ситуации в различных сферах человеческой деятельности.

Взаимосвязь количественных и качественных параметров научного исследования (как в естественных, так и в гуманитарных науках) достаточно сложна. С одной стороны, открытие качественно новых явлений и свойств остается необходимым условием прогресса знания. Фиксация количественных отличий нового явления от старых – только начало исследования. С другой стороны, хорошо известно, что наука достигает зрелости при условии разработки количественных и математических методов анализа ее материала. Так, например, количественный анализ позволил Лавуазье поднять химию на новую ступень развития, теоретическое описание электричества потребовало разработки методики его количественного описания, а в наше время проведение количественных исследований с привлечением математического аппарата стало необходимо в социологии, педагогике, экономике и других социально-гуманитарных науках.

Представляется, что современное понимание информационного общества находится на той стадии, на которой наиболее актуальной задачей является качественная характеристика его отличий от предыдущих типов общественного организма. Попытаемся дать обзор ряда выявленных к настоящему времени проблем и областей, в которых эти отличия уже видны и могут быть подвергнуты научному исследованию.

Многие новые черты постиндустриального общества были перечислены Д. Беллом уже в 1976 году в предисловии к его классической работе «Грядущее постиндустриальное общество» [см.: 4, с. CLIV – CLIX]. Наиболее крупными и качественно новыми явлениями в его описании кажется переход от производства товаров к производству услуг, формирование «общества знаний», превращение труда преимущественно во взаимодействие между людьми, возникновение ситусов как политических единиц, переход от дефицита товаров к дефициту информации и времени. Спустя 20 лет Мануэль Кастельс в трехтомнике «Информационная эпоха» обосновал

важнейшее общее качественное отличие информационной (в его терминологии – информациональной) экономики от индустриальной. Оно состоит не просто в повышении роли знаний и информации, а в превращении информации одновременно в сырье, предмет труда и продукт труда [см.: 5, с. 51, 77, 82]. Эта идея связана с рассмотрением труда как важнейшего социального процесса, определяющего тип организации общества и является важным узловым пунктом для раскрытия качественной специфики информационного общества.

Специфику труда в информационном обществе подробно характеризуют А.В. Бузгалин и А.И. Колганов. Они связывают ее с реализацией марксовской концепции всеобщего труда, превращением сферы трудовой деятельности в креатосферу, главной чертой которой является творческая деятельность, свободная самореализация личности [см., напр.: 6, с. 97–117]. Пытаясь описать конкретные механизмы усложнения трудовой деятельности, В.В. Орлов и Т.С. Васильева выбирают для анализа особую форму всеобщего труда, концентрирующую в себе новые черты производства в информационную эпоху – компьютерный труд [см.: 7, с. 224]. Фактически все особенности постиндустриальной, информационной эпохи – результат развития этой современной формы труда, опирающейся на новейшую технику и качественно новые технологии.

Компьютерный труд представляет из себя человеческую активность, очень необычную с точки зрения экономики информационной эпохи. При классическом капитализме легко различимы две фундаментальные сферы трудовой деятельности – физический и умственный труд. Продукты первого, выполняемого в основном пролетариатом – материальные предметы (в меньшем количестве – услуги материального характера), продукты второго – духовные явления (управленческие решения, знания). Продукты компьютерного труда было предложено характеризовать как абстрактные материальные структуры – заряженные магнитные частицы, программы и файлы, остающиеся в памяти компьютерной техники [см.: 7, с. 223–224]. Создание абстрактных материальных структур и оперирование ими внешне напоминает умственный труд. Действительно, компьютерные программы, информация некоторым исследователям кажутся невещественными или даже нематериальными (см. выше), то есть типичными результатами умственного труда. Однако это ошибочное впечатление, не раскрывающее, а только маскирующее глубокий качественный сдвиг, происходящий в человеческой деятельности.

Если бы информация, компьютерные программы и файлы, записанные на магнитных носителях, являлись духовными образованиями, то на

жестком диске компьютера, на флэшках и других носителях информации неизбежно наблюдались бы идеальные явления, психические процессы. Но с учетом всей доказательной базы современной психологии и материалистической философии приходится признать, что это невозможно – до сих пор известны только психические процессы, носителем которых является человеческий мозг, нервная система человека. Компьютерный труд ведет, таким образом, к созданию микроскопических материальных образований – состоящих из магнитных диполей абстрактных материальных структур, компьютерных программ и файлов – которые проявляют внешнее сходство с мыслительными процессами и могут, например, заменять человеческую мысль в операциях по управлению материальным производством. Эти искусственно созданные материальные образования, продукт компьютерного труда, заметно отличаются от других форм материи.

Ранее мы пытались описать их специфику с помощью понятий квази-идеальности и квазисубъективности. [см.: 8, с. 12–25]. Эти материальные образования возникают в процессе материализации человеческих знаний, неким образом повторяют их по своей структуре (но уже в материальной форме) и могут, с нашей точки зрения, рассматриваться как особая, искусственно созданная форма материи, которая ближе к миру духовного, идеального, чем любая другая форма материи. Компьютерный труд создает, таким образом, особую сферу материальных явлений. Она может быть названа компьютерной виртуальной реальностью. Все многообразие наблюдаемых в современном обществе виртуальных явлений и процессов строится именно на этом специфическом материальном субстрате – абстрактных материальных структурах, компьютерных программах, контент-файлах, которые, в свою очередь, локализуются, создаются и существуют в информационной технике.

Компьютерная виртуальная реальность, таким образом – это не идеальная, а материальная, то есть объективная реальность. В то же время – это особая форма объективной реальности, качественная специфика которой влечет за собой целый еще не изученный каскад последствий – усложнение структуры реального мира, процесса его познания, человеческого труда и человеческой деятельности во всех ее проявлениях.

Остановимся подробнее *на качественных изменениях структуры человеческой деятельности*, вызванных формированием виртуальной реальности, которые представляются нам важными в настоящее время.

*Первое фундаментальное изменение* затрагивает общую структуру трудовой деятельности. Животное непосредственно воздействует на процесс труда своим телом и поэтому может производить «только сообразно

мерке и потребности того вида, к которому оно принадлежит» [9, с. 566]. Человек производит универсально, «относится к самому себе как к существу универсальному и потому свободному» [9, с. 564], так как может ставить между собой и природой особое материальное образование – орудие труда. Сначала это были простые ручные орудия, потом были созданы машинные орудия и, наконец, автоматические орудия. Появление первых автоматов быстро привело к изобретению автомата с программным управлением, которое осуществляет компьютер. Вместе с компьютером возникает виртуальная реальность. Теперь путь от идеального образа к его воплощению усложняется, в нем появляется новое звено. Материализация мысли происходит сначала в форме компьютерной программы, которая способна привести в действие макроскопический инструмент (систему машин). Только после этого промежуточного воплощения, материализации идеального образа рабочая машина может непосредственно воздействовать на предмет труда, превращая его в продукт труда, окончательно материализующий человеческий замысел (идеальный образ). Этот усложненный путь мысли к материализации создал, как известно, условия для разработки новых классов технологических процессов, невозможных при более простом – индустриальном, машинном производстве.

*Второе изменение* касается схемы процесса производства в несколько другом аспекте, по-иному соотносящимся с сознанием человека. Как известно, Карл Маркс выделял три звена машины: машина-двигатель, передаточный механизм, машина-орудие, или рабочая машина [см.: 10, с. 384]. В XX веке было введено представление о четвертом звене машины, возникшем в результате научно-технической революции – контрольно-управляющем устройстве [см., напр.: 11, с. 14–17]. В информационном обществе усложнение функции управления, отдаление человека от непосредственного участия в технологическом процессе заставляет ставить вопрос о формировании еще одного, пятого звена производственного процесса. Это блок принятия решений, опирающийся на систему ценностей и мораль. В прошлом веке контрольно-управляющее устройство могло работать под наблюдением человека, который регулировал процесс исходя из своих собственных целей и ценностей. Машина никаких идеалов, ценностей и целей не имела. Не имеет она их и сейчас, но с увеличением автономности компьютерной техники становится заметным, что принятие решений в сложных случаях, связанных с ситуацией выбора, стало невозможным без решения неких ценностных, моральных проблем. В докторской диссертации И.Г. Шестаковой рассматриваются ситуации, когда моральный выбор придется поручать компьютеру из-за недостатка времени на их анализ человеком

[см.: 12, с. 248–268]. Допустим, машина, управляемая автопилотом, попадает в аварию. Как автопилот должен быть запрограммирован – на действия в интересах сохранения жизни водителя, пассажиров автомобиля, людей, находящихся на дороге, пассажиров других транспортных средств? А может, на сохранение самого транспортного средства? [см.: 12, с. 261]. Здесь обнаруживается, что компьютерная техника не может действовать исходя из общечеловеческой морали, так как морали, объединяющей всех людей, пока не существует. Следовательно, техника, заменяющая человека в сложных производственных процессах (например, управление транспортом), оказывается вовлеченной в нравственный, а иногда также политический и экономический конфликт – конфликт интересов, возникающий между людьми, человеческими сообществами, корпорациями, классами, социальными группами. Появляется, например, возможность маскировать интересы групп и корпораций, объясняя их свойствами техники (как уже на заре компьютеризации было популярно рассуждение: данный результат выдал компьютер, поэтому он безусловно истинен). Современные компьютеры, построенные на физических носителях и процессах, не могут иметь потребности и испытывать эмоции, однако могут использоваться для создания иллюзии машинного выбора и моделирования этих человеческих качеств ради реализации интересов и достижения целей тех или иных сообществ людей и социальных групп.

*Третье изменение* касается развития классических взглядов на взаимосвязь общественного бытия и общественного сознания. Представление об определяющей роли общественного бытия полностью подтверждается и в информационную эпоху, но механизм его взаимодействия с духовной жизнью общества требует переосмысления. Виртуальная реальность – это новый пласт бытия, она существует объективно на специфических материальных носителях. Но она теснее взаимодействует с общественным сознанием в реальном мире и труднее отделяется от него в теории. Существуют материальные информационные процессы (что не мешает их осознанию человеком в духовной форме), объективные закономерности взаимодействия виртуальной и обычной, «человекообразной» (термин академика В.С. Степина), «предметной» объективной реальности. Незнание этих механизмов приводит к трудностям с предсказанием и пониманием таких явлений, как «бархатные революции», новые общественные движения, механизмы социального протеста. Новым механизмам общественного бытия, созданным на основе компьютерной техники, неизбежно будут соответствовать и новые проявления общественного сознания, которые формируются в настоящее время. Не случайно М. Кастельс, создавший



классический труд об информационном обществе (см. выше), в XXI занялся исследованием общественных движений [см.: 13].

В 2012 г. Мануэль Кастельс опубликовал монографию «Сети возмущения и надежды. Общественные движения эпохи интернета» (Networks of outrage and hope: social movements in the Internet age). Сделанные в ней теоретические обобщения являются удачным описанием качественных сдвигов, происходящих в общественном сознании и общественной деятельности в результате воздействия информационных технологий.

«Социальные движения, рассмотренные в этой книге, – отмечает М. Кастельс, – равно как и другие такие движения, происходившие в мире в последние годы, обнаруживают много общих черт» [13, с. 249].

*«Они воплощены в сети во множественных формах»* [13, с. 249].

*«...Они становятся движениями посредством захвата городского пространства»* [13, с. 250].

*«Пространство автономии – новая пространственная форма сетевых социальных движений»* [13, с. 250]. Пространством автономии М. Кастельс называет новый специфический «гибрид киберпространства и городского пространства» [13, с. 250]. Этому новому типу социального пространства соответствует и особое «безвременное время» [13, с. 251] – это тоже своеобразный гибрид воспринимаемой современности и будущего времени, в котором будут реализованы сегодняшние надежды.

*«Движения являются одновременно местными (локальными) и мировыми (глобальными)»* [13, с. 250].

«В период своего возникновения эти движения в значительной степени спонтанны по своему источнику, обычно порожденные вспышкой возмущения, связанной или с определенным событием, или с высшей точкой отвращения по отношению к действиям правителей» [13, с. 251–252].

*«Движения подобны компьютерным вирусам»* [13, с. 252], то есть распространяются так же стремительно и неподконтрольно.

*«Переход от насилия к свободе завершается осмыслением в пространстве автономии»* [13, с. 252].

«...Из-за глубокого, спонтанного недоверия большинства участников движений к любой форме делегирования власти» это обычно «движения без лидеров» [13, с. 252].

«Горизонтальные, мультимодальные сети – и в Интернете, и в городском пространстве – создают духовное единение» [13, с. 253], которое, впрочем, еще не является готовым объединением или сообществом.

*«Горизонтальность сетей поддерживает кооперацию и солидарность, в то же время подрывая потребность в формальном руководстве» [13, с. 253].*

*«Эти движения очень склонны к саморефлексии» [13, с. 253].*

*«В принципе, они являются ненасильственными движениями» [13, с. 254].*

*«Эти движения редко действуют по определенному плану, кроме тех случаев, когда они сфокусированы на единственном конкретном результате: сбросить диктаторский режим» [13, с. 255].*

*«Они являются социальными движениями, нацеленными на изменение общественных ценностей» [13, с. 255].*

*«Во всех случаях эти движения являются сильно политически ориентированными в фундаментальном смысле слова» [13, с. 256].*

*«В частности, когда они предлагают и практикуют прямые действия, совещательная демократия основывается на сетевой демократии» [13, с. 256].*

Будучи крупнейшим социологом и специалистом по информационному обществу, Мануэль Кастельс точно определяет и границы тех изменений, которые сейчас происходят. «Ни Интернет, ни какие-либо другие технологии такого рода, – делает он вывод, – не могут быть источником социальной причинности. Социальные движения возникают из противоречий и конфликтов тех или иных обществ, и они выражают бунт и планы людей на будущее, возникающие из их опыта, который включает в себя множество различных параметров» [13, с. 257]. Информационные технологии, таким образом, не создают качественно новые социальные движения, а только снабжают их новыми техническими средствами, которые способны, конечно, сильно преобразовывать формы социального протеста. Но не его глубинное содержание.

*Четвертое измерение.* В настоящее время накоплен значительный фактологический материал для констатации качественных сдвигов, происходящих в информационную эпоху не только в общественном сознании, идеологии, но и в индивидуальном сознании и психологии человека. Эти изменения чаще всего связывают с формированием особого типа мышления, определяемого спецификой виртуальной реальности.

Так называемый виртуальный, сетевой тип мышления часто характеризуют негативно. Это в полной мере относится к его наиболее очевидному внешнему проявлению – клиповому мышлению (клиповому сознанию). «Клиповое мышление, – отмечает, например, В.И. Курбатов, – это мышление потребителя, пользователя дозированной информации, которая

мозаично препарирована, молекулярно выделена и в доступной простой форме подана... Мы далеки от того, чтобы приписывать клиповому мышлению какие-то предельно отрицательные характеристики. Но это упрощенное мышление, которое не позволяет человеку быть целостным, глубоким, личностным» [14, с. 73]. Тут явно напрашивается комментарий, что такой специфически сформированный тип личности возникает в условиях целенаправленных воздействий и отвечает интересам различных социальных групп и институтов – политических, экономических и религиозных. Однако для нас в данной связи интереснее другое – формирование целостного представления о специфике нового типа человеческого интеллекта, его новом качестве, в единстве всех его специфических аспектов – как тех, которые воспринимаются как недостатки, так и тех, которые представляются достоинствами.

Современные психологические исследования уже позволяют в общих чертах характеризовать сильные стороны и преимущества виртуального, сетевого, цифрового типа мышления. Так, А.Н. Алехин и А. А. Грекова провели эксперименты, позволяющие сравнить его с мышлением людей, сформировавшимся как личности до эпохи Интернета («цифровых мигрантов»). Авторы статьи использовали хорошо проверенные психологические методики – «Исключение лишнего» и «Сравнение понятий». Мышление психически здоровых молодых людей приобретает, с их точки зрения, своеобразный «псевдопатопсихологический» характер [15, с. 162] – то есть оно напоминает в отдельных проявлениях мышление шизофреника, однако в действительности «природа ППФ (псевдопатопсихологических феноменов – С.О.) обусловлена не патологическим психическим процессом, а культурно-историческим контекстом» [15, с. 165]. Менее строгое описание этого состояния мышления давали уже мыслители прошлого века. «Такой тип психологического отношения к миру Ж. Бодрийяр обозначил понятием “шизофрения”, не вкладывая в этот термин клинического смысла» [16, с. 139]. Человек все больше оперирует не с образами вещей, а с симулякрами [см.: 15, с. 171], но это связано не только с утратами смысла, но и с выработкой особого стиля познания, хорошо соответствующего задачам постнеклассической науки. «Мышление современных студентов, – делают вывод А.Н. Алехин и А.А. Грекова, – оперирует за пределами видимого и очевидного, перебирает различные точки зрения, варианты восприятия. Современные психически здоровые молодые люди озадачиваются поиском чего-то спрятанного за видимым, анализом различных вариантов решения тривиальных задач» [15, с. 166]. Авторы приводят обобщенные выводы других психологов, по существу совпадающие с их собственными: «Высокая

скорость и большой объем информационных потоков, требования к скорости принятия решений, вплоть до изменений физиологических стереотипов работы с информацией (движение глаз при работе с текстом, микродвижения рук), отличают представителей цифрового поколения от «цифровых эмигрантов», для которых включение в цифровую среду является скорее вынужденным, фрагментарным, а не привычным» [15, с.163]. Таким образом, «цифровой сдвиг» уже фиксируется как качественный сдвиг в человеческом мышлении и деятельности и на психологическом, и на психофизиологическом уровне.

В итоге можно сделать вывод, что важной, уже частично решенной задачей современных исследований информационного общества остается раскрытие механизмов качественных сдвигов, происходящих на различных уровнях социальной системы. Вспоминая известное высказывание К. Маркса о том, что анатомия человека есть ключ к анатомии обезьяны, можно сделать предположение: анализ качественных изменений, порожденных информационной эпохой, позволит углубить и представления об общих фундаментальных механизмах социального развития, о всем содержании концепции исторического материализма в целом.

## Список литературы

1. *Лукин В.М.* Может ли материализм объяснить сущность информационного общества? // Проблема материализма в социальной философии: Сборник статей, посвященный 70-летию профессора СПбГУ П. Н. Хмылёва / Отв. Ред. В. М. Лукин. – СПб., 2008. – С. 4–10.
2. *История информатики и философия информационной реальности: Учеб. пособие для вузов / Под ред. чл.-корр РАН Р. М. Юсупова, проф. В. П. Котенко.* – М.: Академический проект, 2007. – 429 с.
3. *Чангли И.И.* Труд. Социологические аспекты теории и методологии исследования: Монография. Издание 4-е. – М.: ЦСПиМ, 2010. – 608 с.
4. *Белл Даниел.* Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. Перевод с английского. М.: Academif, 1999. – 956 с.
5. *Кастельс М.* Информационная эпоха: экономика, общество и культура: Пер. с англ. Под науч. ред. О.И. Шкаратана. – М.: ГУ ВШЭ, 2000. 608 с.
6. *Бузгалин А.В., Колганов А.И.* Глобальный капитал. В 2-х тт. Т. 2. Теория: Глобальная гегемония капитала и ее пределы («Капитал» re-loaded) – Изд. 3-е, испр. и сущ. доп. М.: ЛЕНАРД, 2015. – 912 с.
7. *Орлов В.В., Васильева Т.С.* Философия экономики. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2005. – 264 с.
8. *Орлов С.В.* Виртуальная реальность как искусственно созданная форма материи: структура и основные закономерности развития // Философия и гуманитарные науки в информационном обществе. 2016. № 1. С. 12–25. URL: <http://fikio.ru/?p=2056> (дата обращения 01.02.2021).
9. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. – М.: Госуд. изд. полит. л-ры, 1956. С. 517–642.

10. *Маркс К.* Капитал. Т. 1 / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т. 23. – 907 с.
11. *Марахов В.Г.* Научно-техническая революция и ее социальные последствия. – М.: Высшая школа, 1975. – 144 с.
12. *Шестакова И. Г.* Человек и социум в темпоральности цифрового мира. Дисс. на соиск. уч. степ. доктора философских наук. – Воронеж, 2020. – 430 с.
13. *Castells, Manuel.* Networks of outrage and hope: social movements in the Internet age. – Cambridge, Polity Press, 2015. – 346 p.
14. *Курбатов В.И.* Символическое виртуальное сетевое мышление: новая эпоха, или эпоха новостей // Гуманитарий Юга России. 2013. № 4. – С. 64–74.
15. *Алехин А.Н., Грекова А.А.* Особенности формирования мышления в условиях цифровой среды [Электронный ресурс] // Клиническая и специальная психология. 2019. Т. 8. № 1. С. 162–176. doi: 10.17759/psycljn.2019080110
16. *Алехин А.Н., Грекова А.А.* «Псевдопсихопатологические» формы мышления в современных условиях // Вестник психотерапии. 2018. № 66 (71). С. 137–151.

## ***QUANTITATIVE AND QUALITATIVE ANALYSIS OF SOME PHILOSOPHICAL ASPECTS OF INFORMATION SOCIETY PROBLEMS***

***Sergei V. Orlov***

Saint Petersburg State University of Aerospace Instrumentation  
67, Bolshaya Morskaya st., St. Petersburg, 190000, Russia

In modern theories of information society, two levels of cognition can be distinguished. The first, relatively simple, is a description of quantitative changes in a social system (an increase in mental labor, in the use of information technologies and in the volume of knowledge). The second level, which is more relevant now, is attempts to reconstruct the system of qualitatively new, but not fully identified, mechanisms and phenomena in all spheres of social life. These are changes in the nature of labor, the mechanisms for ideal images objectification in the process of human activity, the restructuring of public consciousness and the formation of network (digital, virtual) thinking.

Key words: computer labor, virtual reality, social movements, network type of thinking.

## **ТРУД И «КАПИТАЛ». ПРОЛЕГОМЕНЫ К МЕТАФИЗИКЕ ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА**

***В.К. Шрейбер***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Челябинский государственный университет  
454001, Челябинск, ул. Бр. Кашириных, 129  
E-mail: [shreiber@csu.ru](mailto:shreiber@csu.ru)

Можно ли, будучи сторонником трудовой теории прибавочной стоимости, рассматривать предпринимателя как субъекта сложного труда? Автор склоняется в пользу положительного ответа на этот вопрос. Во введении дается абрис развития понятия труда от единичной до всеобщей формы. В первом и втором разделах проводится разграничение экономической теории и её философско-методологических оснований и на этой основе показывается мнимый характер противоречия между «гуманистическим» и «научным» Марксом, а также исследуются эпистемические возможности смитовского и марксистского понимания человеческой природы. Задачи третьего раздела – прояснение смыслов понятий простого и сложного труда, обзор так называемой проблемы редукции и показ сходств между признаками предпринимательской деятельности и сложного труда. Здесь же отмечается связь особенностей труда со структурой отношений собственности.

Ключевые слова: «Капитал», антропология, структура труда, стоимость, «человеческая природа», А. Смит, простой и сложный труд, предпринимательство.

Идея, что труд принадлежит к сущностным свойствам человека, явилось культурным достижением буржуазного общества. Но, как водится, новое (если оно претендует на статус всеобщего) проходит фазы единичного и особенного. Как единичное она оформилась в учении о призвании.

Для феодальной культуры существовало только три приличные формы деятельности: труд воинский, крестьянский и — ещё выше — монашеское служение, ибо оно прямо вело к богу. Этика протестантизма расширила линейку достойных видов труда, увязав грядущее спасение только с одним критерием — жизненным успехом. В Библии труд мыслился карой, ниспосланной Адаму за грех гордыни. Гордыня есть непомерная гордость. В чем же состояла гордыня прародителей? Ева и Адам хотели узнать, что такое хорошо и что такое плохо. Что же тут непомерного? Гордость опирается на чувство собственного достоинства, на стремление самим определять свою судьбу. Люди не хотели быть пассивными биоавтоматами. За конфликтом

по поводу плодов с «древа познания» стояло стремление к свободе. Правда, можно возразить, что люди захотели знания не по статусу. Во всяком случае, протестанты лишили труд отрицательной коннотации и трансформировали его в позитивную ценность.

Сдвиг к особенному произошел, когда политэкономы теоретически объединили процесс труда с его конкретной общественной формой. В *рукописях 1844 г.* Маркс фиксирует точку зрения тогдашней науки весьма лаконично: «Труд фигурирует в политической экономии лишь в виде деятельности для заработка» [1, с.38]. Хотя рационализация этой точки зрения позволила разграничить вынужденный и принудительный виды труда и путем их сопоставлений даже отыскать какие-то любопытные детали в диалектике производства и потребления, определение дальнейших перспектив развития хозяйственной жизни требовало вступления в сферу всеобщего, то есть отрыва труда от конкретной исторической формы. Теоретически этот шаг был сделан Марксом.

Пятая глава первого тома *«Капитала»* начинается характеристикой процесса труда, взятого, как подчеркивает автор, «независимо от какой бы то ни было определенной общественной формы». «Труд, - пишет Маркс, - 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. Веществу природы он сам противостоит как сила природы, <...> чтобы присвоить вещество природы в форме, пригодной для его собственной жизни, он приводит в движение принадлежащие его телу естественные силы: руки и ноги, голову и пальцы» [2, с.188].

Какие черты выделяет Маркс? Труд есть деятельность. Но не всякая деятельность есть труд. Сизиф тратит силы, но усилия бессмысленны — в этом смысл наказания. Иными словами, важнейшим отличием труда является постановка цели [2, с.189]. Характер цели задает смысл трудовым усилиям. В этом плане цель связана с чем-то трансцендентным. Кроме того, им отмечается влияние труда на самого деятеля, волевой контроль, совместность (потребительная стоимость, будучи продуктом одного труда, служит средством для другого труда), иными словами, опора на прошлый, то есть овеществленный труд. Эти черты представлены во всяком труде, ушедшем от своей «полуинстинктивной формы».

Столь общая — антропологическая по существу — характеристика труда содержит в себе возможность самого широкого круга его определений: по субъектам, сфере приложения, сложности алгоритмов, особенностям средств и т.д., и т.п. На основе этого понимания возможны самые

разные варианты концептуализации трудовой сферы. Не случайно, обилием философских интуиций первоначальный вариант «*Капитала*», по иронии судьбы названный «*Экономическими рукописями*», превосходит то, что было опубликовано впоследствии. В ходе превращения рукописей в теорию Маркс, чтобы достичь максимальной строгости и ясности изложения, проводит чистку всего идейного материала. Несущими конструкциями учения о прибавочной стоимости стали «рабочая сила», а также понятия абстрактного и конкретного труда. Однако в первой главе, где вводится абстракция товара, мы встречаемся ещё с простым и сложным трудом. В *Grundrisse* наряду с суждениями о простом и сложном труде говорится о всеобщем труде. Из замечаний Маркса видно, что эти виды труда присутствуют почти в любом обществе. Но в целом диалектика простого и сложного, а особенно сложного и всеобщего труда разработана слабо.

Опыт «реального социализма» требует более тщательного анализа содержания вышеуказанных концептов и – главное – отношений между видами труда и формами собственности, Цель статьи – разобраться в значениях понятий, входящих в концептуальный кластер «труда», с учетом их методологических различий в структуре теории прибавочной стоимости и на этой базе обозначить отношения простого и сложного труда к собственности.

Эти соображения определяют порядок дальнейших размышлений. В следующем разделе мы попробуем показать, какие методологические новации Маркса позволили перейти от анализа стоимостных отношений рыночного общества к открытию закона прибавочной стоимости. Во втором разделе обратимся к концепции человеческой природы и её роли в процессе разработки теории стоимости. Задачей третьего раздела будет прояснение содержания простого труда, особенностей его взаимодействий с квалифицированным (сложным) трудом и демонстрация сходств последнего и предпринимательской деятельностью

### ***1. Анализ труда и методологические особенности «Капитала»***

Маркс в юности примыкал к левым гегельянцам и решающий фактор общественного развития усматривал в государстве как выражении всеобщей воли и воплощении объективного духа. Работа в *Рейнской газете* быстро избавила от этой иллюзии и побудила к занятиям политической экономией. Промежуточные итоги нашли отражение в «*Экономическо-философских рукописях 1844 г.*» В них он предстает критиком не только гегелевской философии права, но и классической политической экономии: «политическая экономия, – констатирует Маркс, – сформулировала лишь законы



отчужденного труда» [1, с.570]. Снятие этого отчуждения приравнивается к установлению практического гуманизма [1, с.637].

Маркс середины 40-х – это коммунист, гуманист и антропологический философ, ратующий за возвращение к действительному природному человеку. Однако в «Капитале» он сводит реальное богатство человеческой личности к её месту в системе общественного производства. С известным огрублением можно утверждать, что создатель «Капитала» рассуждает как структуралист. Общество для Маркса — это «организм, способный к превращениям и находящийся в постоянном процессе превращения» [2, с.11]. Говоря современным языком, общество представляется ему большой открытой саморегулирующейся (сегодня бы ещё добавили «интенциональной») системой. Она способна улавливать вызовы (внешней и внутренней) среды. Чтобы отвечать на эти вызовы ей нужна энергия. Эта система состоит из подсистем, которые различаются строением и функциями в процессе её воспроизводства. Люди, согласно этой модели, являются обязательной частью этих подсистем и импульсом социальных изменений. Но они ведут себя сообразно своему положению и статусу.

Хотя в марксистской традиции принято, что первой производительной силой общества являются трудящиеся, в теории «Капитала» субъект производства остается в тени: он сводится к производственной функции и в зависимости от контекста заменяется понятиями рабочей силы, пролетария, земельного собственника или капиталиста, наемного работника или работодателя. Поясняя свою методологическую позицию, автор «Капитала» специально оговаривает, что речь «идет о лицах лишь постольку, поскольку они являются *лицетворением* экономических категорий, носителями определенных классовых отношений и интересов» [2, с.10]. Естественно, что королларием символической фигуры капиталиста оказалась столь же абстрактная фигура пролетария: он есть ничто иное как носитель способности к труду. Эта перспектива вела к тому, что субъектные характеристики, влияющие на качество труда, из концептуальной схемы выпадали. Точнее, с обеих сторон капиталистического отношения они представлены как рациональность, как нацеленность каждого на максимизацию своего дохода, то есть абстрактно.

У Маркса выбор такой перспективы был оправдан научной задачей: «для процесса увеличения стоимости совершенно безразлично, будет ли присвоенный капиталистом труд простой, средний общественный труд или более сложный труд, труд с более высоким удельным весом». Маркс видит скрытую здесь проблему редукции «высшего труда» к среднему общественному труду, но вместе с тем отмечает, что в реальном процессе

образования стоимости это сведение происходит повсеместно, и повторяет: «мы избежим излишней операции <...> если предположим, что рабочий, применяемый капиталом, выполняет простой, средний общественный труд» [2, с.208-209]. С точки зрения открытия механизма, который позволяет собственнику капитала присваивать чужой труд, гораздо важнее две другие методологические предпосылки: 1) разграничение конкретного и абстрактного труда, что позволило оторваться от эмпирической данности купли и продажи, и 2) введение понятия рабочей силы как способности к труду, как товара, с которым рабочий выходит на рынок.

Любопытное наблюдение, косвенно свидетельствующее о разграничении абстрактного и конкретного труда в естественном языке, делает Энгельс при подготовке английского издания «Капитала». В английском языке, - пишет он, - существуют два различных слова для обозначения двух различных сторон труда. Труд, качественно определенный и создающий потребительные стоимости, называется *work*, а не *labour*. Напротив, «труд, создающий стоимость и измеряемый лишь количественно, называется *labour* в противоположность *work*» [2, с. 56, примеч.]. К этому стоит добавить, что при описании труда как естественного условия человеческой жизни, то есть в отвлечении от специфики общественной формы автор *Капитала* обращается не к *work*, а к словосочетанию *labour process* [3, р.197]. В русском переводе этого фрагмента используется слово «труд», а не «работа». Подмеченные Энгельсом лингвистические различия проливают свет на отношения между социальной онтологией и теоретической схемой. Именно особенности этих отношений не учитываются критиками Марксовой теории и рядом сторонников марксизма.

В томах «*Капитала*» и *Grundrisse* разбросана масса метких и глубоких суждений о социальной и политической жизни Британии, но глава, где можно было ожидать более или менее полной феноменологии основных классов тогдашнего капиталистического общества, отсутствует. Думаю, дело не только в дефиците сил и времени. Требовалась перестройка оптики. Нужно было от структуралистского (структурно-функционального) взгляда на экономическую сферу перейти к деятельностной парадигме, к учету того, что капиталист есть *предприниматель*. Он находит источник прибыли там, где до него этого не видели! Как по поводу своего стартапа сказал один из моих знакомых: «Так до этого же надо было додуматься!» Учитывался ли этот момент в теоретических схемах классиков марксизма?

Аналитический инструментарий Маркса эту возможность допускал. Одной из его любимых методологических идей была идея конкретного как *единства многообразного*. Он различил научную теорию и философские

основания теории, её онтологию, то есть её картину мира. Тут надо подчеркнуть отличие онтологии как части методологических оснований гуманитарной теории от философских оснований естественных наук. Гуманитарная онтология включает в себя ряд антропологических идей и, в частности, концепцию человеческой природы, то есть совокупности характеристик, которые отличают людей от других видов бытия и в той или иной мере присущи всем людям.

Теоретические модели как выражение особенного различаются своими абстрактными объектами и наборами упрощающих условий (без чего не было бы предсказаний). Теория оперирует идеализациями. К примеру, она говорит, что для действия закона стоимости необходимы, в частности, свободный перелив капиталов из одной отрасли в другую и, кроме того, равное органическое строение капитала во всех отраслях. Очевидно, что эти условия не только мало реальны, но и прямо противоречат друг другу. И это ещё не вся песня. Польский эпистемолог Лежек Новак, который в семидесятые занимался реконструкцией логики «*Капитала*», указывает шесть или семь таких условий, отсутствие которых неизбежно деформирует стоимостную формулу [4]. Кроме того, даже при одном и том же объекте возможны разные направления его концептуализации, что также приводит к заметным различиям в теоретических схемах и их следствиях.

Трудовая теория стоимости и конкурирующая с ней теория предельной полезности одинаково озабочены законами рыночной экономики и начинают с абстракции «товара». Обе различают производство и потребление, но по-разному понимают их взаимоотношения со сферой обмена. На концептуальном уровне это различие находит своей выражение в теории цены. Для сторонников первой теории цена товара прежде всего зависит от качества и количества труда, затраченного на изготовление данной вещи. Напротив, маржиналисты главным определителем цены считают спрос, то есть потребление, полезность вещи, о которой идёт речь. Отсюда возникает понятие предельной полезности как «наименьшей значимости удовлетворенности». Каждая теория создает свой собственный ирреальный предметный мир.

Конечно, товар долгое время не может продаваться ниже себестоимости и отсюда можно вывести, что выбор теории определяется практическими соображениями, подчиняясь правилу «*everything goes*». Но на самом деле иногда различия теорий более, чем конвенциональны, и в этом случае направление концептуализации базовых конструктов зависит от онтологических допущений исследователя. Эти допущения складываются как обобщения всего опыта данной фазы развития культуры. Они тоже могут

оказаться идеализацией, как это получилось со смитеанской концепцией «экономического человека», но пока в обществе не появятся субъекты, связанные с новыми формами практики, этим допущениям приписывается онтологический статус, и они фигурируют в виде принципов.

Для дальнейшего нашего продвижения важно разобраться в различиях двух функционально (методологически) сходных частей онтологий Маркса и Адама Смита. Речь пойдет о признании труда в качестве общеисторического феномена и концепции человеческой природы.

## ***2. Понятие человеческой природы у Маркса и Адама Смита***

Публикации в 1776 году «Богатства народов» предшествовало издание Смитом «Теории нравственных чувств» (далее ТНЧ). *Теория* вышла в начале 1759 года, дважды переиздавалась и по отношению к главному труду великого шотландца сыграла примерно ту же роль, что *Рукописи 1844 г* для Маркса. За размышлениями о нравственности у Смита скрывается набор суждений о человеке как таковом, образе его мысли и действий, словом, то, что тогда подразумевалось под «человеческой природой».

Как и позднее в «*Богатстве*», Смит в ТНЧ полагает, что родовыми чертами человека являются сознание, язык, общение и труд. Концептуальная основа включения труда в базисные характеристики заложена Локком. Руки, как учит Локк, способны создавать вещи; созданное человеком есть его собственность; «поскольку этот труд является неоспоримой собственностью трудящегося, ни один человек, кроме него, не может иметь права на то, к чему он однажды его присоединил, по крайней мере в тех случаях, когда достаточное количество и того же самого качества [предмета труда] остается для общего пользования других» [5, с.277].

Но фокус внимания автора «*Теории...*» сосредоточен не на труде, а на общении. Смит отодвигает в сторону оппозицию «природное versus искусственное». Это, пожалуй, самый его оригинальный вклад в философию морали. Смит предположил, что для человечества искусственное является «естественным», не существует положения, в котором люди не генерировали бы моральных, эстетических и прочих конвенций. Таким образом в его понимании природа человека социальна и, наоборот, человеческая социальность природна.

В «моральных науках» Нового времени при общей их склонности к натурализму конкурировали два подхода к пониманию человека; традиционалистский, подчеркивающий духовное начало, и утилитаристский. Согласно последнему, люди делают то, что полезно, что, иными словами, приносит удовольствия. Утилитаристская модель содержала парадокс. Если в

конфликтной ситуации сумма удовольствий, возникающих при выборе одной альтернативы, будет равна сумме удовольствий в случае противоположного действия, то приверженец принципа полезности освобождался от всяких обязательств. Стремление сохранить верность науке и избежать крайностей утилитаризма побудили Юма, Хатчесона и Смита – каждого по-своему – ввести в анализ человеческих взаимоотношений мотив симпатии.

Тем самым социальность человеческой природы стала мыслиться на психологический лад. Этот подход открывал перспективу скольжения от толкования человеческой природы как социального феномена к уровню межличностных отношений, чем и не преминул воспользоваться Смит. И поскольку он оставался внимательным и вдумчивым наблюдателем, это обстоятельство обеспечило его книге читательский успех.

«Главный предмет нашего влечения — удовольствия и страдания, но, — подчеркивает Смит, — различает не разум, а непосредственное чувство» [6, с.309]. «Непосредственно чувство» Смита – это вовсе не то же самое, что слух или зрение. Оно ближе к красоте или чувству гармонии, которые опираются на способность слышать и видеть, но к ним не сводятся. Чувство симпатии формируется воспитанием, «привычкой и опытом». Симпатия становится базой для весьма широкого круга обсуждаемых вопросов от благородства и совести до справедливости и естественной динамики человеческой природы. В конечном счете обе его книги строятся на представлении о человеческой природе, которое подчеркивает коммуникабельность страстей и способность к общению. Способность к общению, подчеркивает Смит, создает возможность *обмена*.

Отношение марксизма к «человеческой природе» – предмет давних дебатов. Карстен Штрюль (Struhl) из университета Нью-Йорка выделяет в этих спорах две точки зрения и предлагает собственный вариант, развивающий второй подход. Сторонники первой – негативной – точки зрения указывают, что апелляция к транс исторической человеческой природе снижает критический заряд марксова анализа [7. р.78]. Одним из доводов служит язвительная оценка Марксом писаний Бентама, который «с самой наивной тупостью <...> отождествляет современного филистера — и притом, в частности, английского филистера — с нормальным человеком вообще. Все то, что полезно этой разновидности нормального человека и его миру, принимается за полезное само по себе. Этим масштабом он измеряет затем прошедшее, настоящее и будущее» [2, с.623].

Согласно второй точке зрения, понятие человеческой природы осмыслено, но обладает лишь исторической локализацией. Аргументация остается текстологической. Скажем, берётся 6-й пункт из «Тезисов о

Фейербахе», что «сущность человека не есть абстракт, присущий *отдельному* индивиду»; «она есть совокупность всех общественных отношений»; отвлечение от этого обстоятельства ведет к абстрагированию от истории. Раз эти отношения историчны, человеческая природа меняется [8. с.3].

В начале 80-х Норман Герас предложил развести «человеческую природу» как «набор всех (относительно) постоянных человеческих характеристик», и «природу человека» как «всесторонний образ (*character*) человеческих индивидов в некотором данном контексте». В одном случае человеческая природа есть нечто неизменное по определению, в другом — степень изменчивости природы человека остается открытой [9, p.62]. Такое разграничение, по мысли видного британского марксиста Алекса Каллиникова, устраняет традиционное возражение против «человеческой природы», а именно, что в этой концепции формы поведения, возникающие в рамках определенных социальных отношений, трактуются как «неизменные человеческие характеристики». Предложение Гераса позволяет рассматривать, скажем, эгоизм и конкуренцию не абстрактно, а в качестве аспектов «природы человека» *при капитализме* [10. p.22].

В этих дискуссиях вне поля зрения остается методологическая смысл обсуждаемых разграничений. Новизна подхода Штрюля в обращении к познавательной стороне дела. Дело в том, что идея человеческой природы задает направление построения теоретической схемы. Хотя Маркс строже выполнил выведение закона стоимости, создателем трудовой теории стоимости явился Адам Смит: он разграничивает две стороны товара — потребительную и меновую стоимости и соотносит их с трудом.

Тем не менее, на первое место Смит ставит потребительную стоимость. Дело в том, что при всем пиетете перед воспитанием профессор мыслил человека природным существом; у него, конечно, есть руки; но будут ли эти руки создавать стоимость — это ещё вопрос (напомню разграничение Смитом производительного и непроизводительного труда). Однако то, что всякий человеческий индивид потребляет, — это точно. Логическим королларием этого понимания человека являлись сведение общества к сумме индивидов, разделение труда, частная собственность, рынок и *laissez faire*. Классические политэкономы трактуют эту модель человека в качестве трансисторической.

Взгляд Маркса на человека расходится с тем, чего придерживался Смит. Человек, по Марксу, есть природное существо с *неорганическим телом* как набором рукотворных средств, функционально дополняющих природные органы человека. «Неорганическое тело» — метафора. Но метафора метафизическая, отсылающая к «Левиафану» Гоббса. Концепт

неорганического тела предполагает изначальную социальность человека, ибо это тело создается поколениями и отношения с другими являются необходимым условием его существования; оно существует независимо от каждого индивида; оно исторично и для своего формирования требует учета и понимания существующих внутри его связей. Собственно, труд и является деятельностью по формированию неорганического тела.

«Это формирование, – замечает Гегель, – может эмпирически принимать самый разнообразный характер. Поле, которое я обрабатываю, получает тем самым форму. В отношении к неорганическому формированию не всегда прямое. Если я сооружаю, например, ветряную мельницу, то я не придаю форму воздуху, но делаю форму для пользования воздухом <...> И то, что я щажу дичь, также может рассматриваться как придание формы, ибо это поведение, цель которого – сохранить предмет» [11. с. 113].

В смитеанской модели простого товарного производства феномен *найма* представлен внешним образом – как свидетельство факта. И при её сопоставлении с современной ему реальностью Смит столкнулся с проблемой прибыли: если каждый получает сообразно своим затратам, то почему растет капитал? Смит предлагает трактовку прибыли как компенсации за риск. В этом варианте, пожалуй, есть момент истины. Но это не вся истина и не та часть, которая интересовала Маркса. Последняя становится видной при замене натуралистической модели человека на марксистскую. Марксова концепция человеческой природы позволила перенести эмпирически найденные абстракции меновой и потребительной стоимостей в сетку отношений между рабочим и капиталистом и ввести в теорию новый вид товара – рабочую силу.

Идея рабочей силы как особого товара до сих пор остается излюбленным объектом критики Маркса. Но в свете Марксовой антропологии она весьма последовательна: 1) в человеке главное не потребление, а способность к труду, ибо без него нет неорганического тела; 2) в рыночной экономике эта способность принимает форму товара; 3) поскольку всякий товар концептуально распадается на стоимость и потребительную стоимость, формой потребления рабочей силы является труд; 4) вследствие обязательности воспроизводства рабочей силы необходимая часть произведенной стоимости остается более или менее стабильной, поэтому капиталист стремится увеличивать интенсивность или длину рабочего дня.

Подытоживая экскурс в методологическую лабораторию *Капитала*, отметим, что тот новый и, подчеркну, материалистический взгляд на человека, который лежит в основаниях критики Марксом политической экономики, коррелирует с универсалистским, в противовес «инструментальному»

(Хабермас), пониманием труда. В принципе он позволяет разобраться в нюансах и сложного труда, и предпринимательства. Поиску доводов в пользу этой идеи будет посвящена заключительная часть статьи.

### ***3. Труд простой и сложный: место и коллизии***

Труд состоит из множества отдельных действий. Аналитически каждое действие распадается на цель как модель потребного будущего, предмет и продукт деятельности, средство как проводник человеческого воздействия на предмет, метод, представленный умениями и навыками, и само действие как форму перевода предмета в продукт. Эта структура воспроизводится любым трудовым актом и в виде простых абстрактных моментов труда дана в пятой главе (в англоязычном издании это глава седьмая) первого тома. Специфика средств в поле зрения антропологов не входит и на эволюцию предмета их науки влияет лишь косвенно.

Таким образом различия между простым и сложным трудом проявляются, во-первых, в особенностях целей, которые этот вид труда реализует и которые выражает меру всеобщности удовлетворяемой потребности. Второе: они различаются степенью операциональной свободы субъекта. И, наконец, зависимостью между мерой инициативности индивида, которую предполагает данный вид труда, и отношениями собственности, которые были бы оптимальны для максимизации этой меры.

Простой труд – это затрата простой рабочей силы. Так, сопоставляя портняжничество и ткачество, Маркс отмечает, что «они есть один и тот же человеческий труд <...> лишь две различные формы расходования человеческой рабочей силы». И чуть ниже он определяет простую рабочую силу как совокупность психофизических свойств, которыми «в среднем обладает телесный организм каждого обыкновенного человека, не отличающегося особым развитием» [2, с.53]. Эти свойства позволяют выполнять трудовые операции при минимальной предварительной подготовке. Здесь возникает первая обсуждаемая в литературе концептуальная неясность, а именно – отношение между «простым» и «абстрактным» трудом. Они, похоже, пересекаются.

Попробуем установить различие посредством уточнения концептуальных связей каждого из этих понятий. Абстрактный труд создает стоимость и предполагает рыночный обмен. Простой труд создает потребительную стоимость и последнего условия не требует. Каждое понятие работает в своей специфической системе высказываний. Их отношение подобно отношениям между фундаментальной теоретической схемой ньютоновской механики и набором высказываний, репрезентирующих механическую



картину мира. Теоретическая схема классической механики состоит из инерциальной системы отсчета, материальных точек и сил, меняющих пространственные координаты этих точек в инерциальной системе. Картина мира описывает природные процессы в терминах неделимых корпускул и образованных из них тел, которые движутся в абсолютном пространстве и меняют координаты под влиянием мгновенной передачи воздействий от одних тел к другим [12, с.186]. При этом картина мира мыслится как отображение того, что есть.

Абстрактный труд – момент теоретической схемы. Простой труд есть нечто иное. Он требует реальных навыков. Большинство рабочих мест требуют умения читать и общаться. Для многих из них желательно среднее образование. Рабочие должны уметь следовать указаниям, вести расписание, выполнять простые вычисления и т.д. В наши дни такая рабочая сила создается через систему народного образования. С изменениями условий производства меняются требования к простому труду. За последние десятилетия важным умением стала работа с компьютером. Система образования превратила компьютерную грамотность в обязательную часть обучения. Этот базовый, средний уровень психофизической подготовки получил название «простого труда».

Генетически идея простого труда, по-видимому, ведет корень от абстракции «природного человека», утвердившейся на заре Нового времени. Но в отличие от предшественников Марксу очевидно, что простой труд — исторический феномен. «Простой средний труд, хотя и носит различный характер в различных странах и в различные культурные эпохи, тем не менее для каждого определенного общества есть нечто данное» [2, с.53]. Он существует *in re*. И сегодня, несмотря на все успехи информатизации, спрос на работников простого труда сохраняется.

Субъект сложного труда обладает дополнительными умениями. «Труд, который имеет значение <...> более сложного труда по сравнению со средним общественным трудом, есть проявление такой рабочей силы, образование которой требует более высоких издержек, производство которой стоит большего рабочего времени, и которая имеет поэтому более высокую стоимость, чем простая рабочая сила» [2, с.208-209].

Маркс и Смит одинаково признают, что сложная рабочая сила — товар более дорогой. Ведь выработка мастерства (*skill*) требует специальных усилий, и издержки его создания образуют ту часть стоимости, которая возникает заранее. Она уже существует как экономическое явление и на правах относительно самостоятельного компонента входит в общую стоимость продукта труда. Квалифицированный труд буквально является сложным

трудом. Замечу, что в английском языке словосочетание *complex labour* нередко используется как эквивалент квалифицированного труда. Но различия есть, ибо сложный труд может оказаться комбинированным трудом. Тут могут скрываться разные проблемы, хотя и зависимые от установления отношений внутри сферы простого труда.

Как сравнить заколачивание гвоздей с нарезкой пиццы? Даже эти простые акты не сопоставимы, если акцент делается на конкретных качествах труда. Сравнение может быть только абстрактным. Отсюда рынок отвлекается от конкретных форм продукта и заменяет их стоимостью как единой субстанцией. Тем самым качественные различия вещей сводятся к количественными. Но если субстанцией, стоящей за стоимостями, является труд, то как измерить сам труд? Маркс вводит идею рабочего времени; «количество самого труда измеряется его продолжительностью» [2, с.47].

Напомню, что приверженцы теории предельной полезности пытаются строить свою модель на субъективных оценках ценности товаров или работ. Маркс, как, впрочем, и Смит, выбирает время. Почему? Методологически внимание к связям между трудом и временем обусловлено натуралистическим подходом к человеку. Если бы люди жили вечно (или земная жизнь была бы предуготовлением к жизни горней), не суть важно, сколько времени мы посвящаем созданию вещей. Но время нашей жизни ограничено. И как экономический ресурс оно имеет стоимость.

В комментарии к третьему тому *Капитала* Энгельс вспоминает, что на Рейне еще в дни его юности портной или сапожник ходили из одного дома в другой и шили из самодельных тканей и кож одежду и обувь. Как и крестьяне, они обменивали продукты своего личного труда. Все они тратили свой труд, — свою собственную рабочую силу. Могли ли они обменивать свои продукты на продукты других производителей иначе, чем пропорционально затраченному труду? Можно ли предположить, что крестьяне и ремесленники были так глупы, чтобы обменивать продукт 10-часового труда одного на продукт часового труда другого? [13, с.472]

Однако если стоимость есть выражение рабочего времени, то как через время выразить различия в знаниях, умениях и навыках? Неужели час работы хирурга имеет ту же стоимость, что рабочий час дворника? Вопросы такого рода вошли в экономическую науку под названием проблемы редукции. Маркс отвечает, что «сложный труд означает только *возведенный в степень* или, скорее, *помноженный* простой труд» [2, с.53]. Это значит, что час труда врача приравнивается нескольким часам простого труда. Как и любой экономический процесс при капитализме, это приравнивание

происходит не плановым порядком, а под влиянием «невидимой руки» (Смит) и «как бы за спиной» отдельных производителей (Маркс)

Поскольку загадка редукции лежала за пределами анализа механизма эксплуатации, автор *Капитала* ограничился замечаниями. Зато к ней обратились критики. В 1896 году один из творцов теории предельной полезности О. Бём-Баверк поставил под сомнение логичность рассуждений Маркса. Маркс, по мнению Баверка, с одной стороны, полагает, что товары имеют одинаковую стоимость, если представляют одинаковое количество рабочего времени, а, с другой стороны, признает, что час труда квалифицированного работника может равняться n часов простого труда [14].

На критику отреагировали Рудольф Гильфердинг [15] и Исаак Рубин [16]. Они подчеркнули различия между субъективными мотивами обменивающихся, которые в индивидуальных транзакциях вполне могут руководствоваться своими предпочтениями, и объективным результатом *всех* актов обмена в масштабах общества. С тех пор загадка сложного труда периодически привлекает внимание западных марксистов. В последних публикациях акцент делается на методологических различиях теорий стоимости и прибавочной стоимости. Так Джозеф Чунара, ученик Каллиникоса и ныне лектор университета Лейстера, указывает, что сведение сложного к простому труду нельзя рассматривать как процесс отвлечения от конкретных качеств труда, благодаря которому возникает понятие абстрактного труда. Ибо первое опирается на второе [17, р. 238]

Дополнительный свет на позицию Маркса проливает параграф из *Анти-Дюринга*, посвященный как раз диалектике простого и сложного труда. Энгельс напоминает, что многие виды труда заключают в себе применение навыков и знаний, приобретенных ранее с затратой сил и времени. Отсюда за одно и то же время эти виды труда создают большие стоимости, нежели труд простой. Стало быть, распределение, управляемое чисто экономическими соображениями, должно строиться так, чтобы все члены общества как можно более всесторонне развивали, поддерживали и проявляли свои способности [18, с.206]. И чуть дальше автор *Анти-Дюринга* вводит важное уточнение. Там, где расходы на образование покрываются частными лицами, им в первую очередь и достается более высокая цена обученной рабочей силы. Если же эти расходы несет общество, то ему и принадлежат бóльшие стоимости, созданные сложным трудом. Следуя этой логике, Ленин формулирует принцип сведения оплаты всех чиновников до уровня заработной платы рабочего. Так возникла та проблема поддержки инициативы, с которой реальный социализм не сумел справиться.

Однако сложный труд может выступать как комбинирование труда, и тогда в нем обнаруживается иная неясность. В отличие от проблемы редукции, назовем её дилеммой инновации и неопределенности. В этом случае сложный труд интерпретируется на манер мануфактуры как форма соединения множества актов, представляющих собой законченные виды деятельности. Эту интерпретацию предложил Гарри Браверман и оценил её как форму утраты квалификации, как *deskilling* [19]. Но эту редукцию, скорее, интеграцию можно представить иначе — в духе инновационности.

Сложный труд инновационен. Феномен инновационности связан с возможностью создания на базе простых трудовых актов нового продукта. Эта возможность скрывается в самой природе квалифицированного труда, в умениях и использовании специальных средств. Умения существуют не рядом с человеком, а в нем самом — причем только в живом и действующем. Клод Леви-Стросс сравнил культуру с бриколажем, то есть практикой решения жизненных задач с помощью подручных средств. «Профи» — «бриколер» в высшем смысле этого слова. Его мастерство можно направить в иные области приложения труда. И то же самое будет справедливо в отношении средств. Ибо средство физически отделено от пользователя.

Эти моменты являются принципиальными для предпринимательства. В словарях оно определяется как самостоятельный вид деятельности, направленной на получение прибыли от использования имущества, продажи товаров или оказания услуг. Предпринимательство открывает новые возможности нашего бытия. Тем самым оно расширяет наши потребности. Но где гарантия, что усилия и время, затраченные на создание нового продукта, найдут своего потребителя? Отсюда существенными моментами сложного труда как предпринимательства становятся не только инновация, но и неопределенность (риск, иным словом).

## Список литературы

1. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. / К. Маркс и Ф. Энгельс. Из ранних произведений. — М.: Гос. изд-во полит. л-ры, 1956. С.517-642.
2. Маркс К. Капитал. Т.1 // К. Маркс и Ф. Энгельс. Соч. 2-е изд. Т.23.
3. Marx K. Capital. A Critique of Political Economy. New York. Random House, inc. 1906.
4. Nowak L. Case Study. The Theory of Value // L. Nowak / The Structure of Idealization. Towards a Systematic Interpretation of the Marxian Idea of Science. — SYLI, vol. 139. — Dordrecht.: Springer Science+Business Media. — 1980, p. 3-22.
5. Локк Дж. Два трактата о правлении / Дж. Локк. Соч. В 3-х томах. Т.3. М.: «Мысль», 1988. — 668 с.
6. Смит А. Теория нравственных чувств. — М.: «Республика», 1998. — 353 с.
7. Struhl K. Marx and Human Nature: The Historical, the Trans-Historical, and Human Flourishing // Science & Society, Vol. 80, No 1, January. 2016. P.78–104/

8. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.3. С. 1-4.
9. *Geras N.* Marx and Human Nature. Refutation of a Legend // Verso Books: 1983 - 126 p.
10. *Callinicos, A.* Making history: agency, structure, and change in social theory. 2 ed. Leiden.: Koninklijke Brill NV, 2004. – 290 p.
11. *Гегель Г.* Философия права. – М.: «Мысль», 1990. – 524 с.
12. *Степин, В.С.* Структура и эволюция теоретических знаний // Природа научного познания. Логико-методологический аспект. – Мн.: Изд-во БГУ, 1979. – с. 179 – 258.
13. *Маркс К.* Капитал. Т.3 / Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.25, ч. 2.
14. *Бём-Баверк О.* Критика теории Маркса. – М.: Социум, 2019. – 266 с.
15. *Hilferding, R.* 1904. Böhm-Bawerk's Criticism of Marx. URL: <https://www.marxists.org/archive/hilferding/1904/criticism/ch01.htm> (дата обращения 15.01.2021).
16. *Рубин И.* Очерки по теории стоимости Маркса. – М.- Л.: ГИЗ, 1929. – 374 с.
17. *Choonara J.* Complex Labor, Value and the Reduction Problem // Science & Society, Vol. 82, No. 2, April 2018. – P. 234–247.
18. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг / Маркс К. и Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. Т.20. С. 5-342.
19. *Braverman, H.* Labour and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century // New York. Monthly Review Press, 1974. – 480 p.

## **LABOR AND "CAPITAL". PROLEGOMENA TO THE METAPHYSICS OF ENTREPRENEURSHIP**

***Victor C. Shreiber***

Chelyabinsk State University

129, Br. Kashirinykh St., Chelyabinsk, 454001, Russia

Is it possible, being a supporter of the labor theory of surplus value, to consider an entrepreneur as a subject of complex labor? The author is inclined in favor of an affirmative answer to this question. The introduction gives an outline of the development of the concept of labor from a single to a universal form. In the first and second sections, the delineation of economic theory and its philosophical and methodological foundations is carried out and the putative nature of the contradictions between the "humanistic" and "scientific" Marx is shown on this basis, as well as the epistemic possibilities of the Smithian and Marxist understanding of human nature. The task of the third section is to clarify the meanings of the concepts of simple and complex labor, to review the so-called problem of reduction and to show the similarities between the features of entrepreneurial activity and complex labor.

*Key words:* “Capital”, anthropology, structure of labor, value, “human nature”, A. Smith, simple and complex labor, entrepreneurship.

## ***ВСЕОБЩИЙ ТРУД И ПОСТТОВАРНАЯ СТОИМОСТЬ: ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ***

***Д.В. Савенков***

студент 2 курса магистратуры направления «Философия»  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: savenkov.dmitriy.1997@mail.ru

***В.В. Корякин***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: vvkorkfnpsu@yandex.ru

Современное общество находится на стадии глобального капитализма, на которой все отчетливее видны исторические пределы существования капитализма в целом. Кризис рынка вызван как внутренней «логикой» развития самого капитализма, так и общим ходом истории, развитием человеческой сущности. Основы данного кризиса составляет противоречивое отношение старой капиталистической формы труда (абстрактного труда) и нарастающей его новой формы (всеобщего труда), а также соответствующих им форм объективного ценностного отношения – товарной и посттоварной стоимости.

Ключевые слова: постклассический капитализм, глобальный капитализм, труд, абстрактный и всеобщий труд, стоимость, товарная и посттоварная стоимость

По оценке большинства специалистов, современный мир вступил в новую фазу исторического развития, в корне или до некоторой степени отличную от предшествующего периода. Наиболее озабоченные наступившим будущим авторы стремятся определять эту фазу, прибавляя приставку «пост» как постиндустриальную, постмодернистскую, посткапиталистическую, подчеркивая, тем самым, ее кардинальные отличия. Более сдержанные в оценках авторы акцентируют внимание на преобладании прежних тенденций общественного развития, признавая, тем не менее, смену их исторических форм. Нам представляется, что по своим основаниям общество не перестало быть прежним - капиталистическим, однако в его недрах все отчетливее видны механизмы самоотрицания буржуазного строя и элементы нарождающегося, в корне отличного от него способа человеческого

существования. Условно современную форму капиталистического развития можно назвать постклассической в отличие от описанной К. Марксом в «Капитале» классической (рыночной) его формы.

Постклассический капитализм начался с 60 – 70-х гг. XIX в. с процесса монополизации производства, несколько поменял свой вид вследствие Великой депрессии, породив феномен «государства всеобщего благоденствия» со свойственными ему государственным монополизмом и государственным регулированием экономики. И наконец, начиная с 80 – 90-х гг. XX в. он пришел к своему нынешнему состоянию глобального капитализма, лишенному четких национальных границ, обремененному раздутой бюрократией, гипертрофированным в странах-лидерах непроизводственным сектором и спекулятивными финансами.

Глобальный капитализм стал следствием, с одной стороны, общей «логики» развития капитализма как конкретно-исторической формы существования общества, рынка, стремящегося максимизировать прибыль за счет концентрации капитала, рационализации и технического переоснащения производства, а с другой – более фундаментальной «логики» развития человечества в целом, человеческой сущности. Глобальный капитализм стал конкретно-историческим проявлением открытого еще К. Марксом закона роста основательности общественного развития, который внешне выражается в постепенном превращении локальной истории во всемирную [1].

Рост основательности общественного развития проявляется, прежде всего, в постепенном сближении формы общества с его глубинным содержанием, в конечном счете, - с человеческой сущностью (поскольку люди – это и есть главное содержание истории). История есть процесс выражения и развития человеческой сущности. Человек – социальное материальное универсальное, родовое и индивидуальное существо, производящее собственную жизнь посредством преобразования материального мира в целом (природы и общества). В общем виде производство человеческой жизни раскрывается в диалектически связанных процессах его универсализации, обобществления и индивидуализации. Данные тенденции реализуются как в каждом сущностном свойстве человека (труде, мышлении, общении, способностях и потребностях, свободе и ответственности) относительно самостоятельно, так и в совокупности этих свойств. Труд, например, не только сам по себе становится более универсальным, родовым и индивидуальным, но и сообщает данный характер мышлению, общению, свободе, все прочнее «привязывая» эти свойства к себе, превращая их в неотъемлемые моменты и стороны собственной реализации. Труд становится все более осознанным, отсюда наблюдается рост субъективного фактора в истории, более

общественным, отсюда возрастает значение коммуникации и ее средств, более свободным, отсюда рост сопротивления бюрократическому произволу и стремления к самоуправлению и самоорганизации на производстве.

Главные изменения современного общества происходят, прежде всего, в его фундаменте – материальном производстве, или экономической сфере жизни. В качестве примера хотелось бы затронуть проблему современного состояния труда и стоимостных отношений. Субстанцией товарной стоимости как главного наряду с частной собственностью капиталистического производственного отношения является абстрактный труд, который измеряется общественно необходимым рабочим временем. Другими словами, стоимость – порции, «кристаллы» абстрактного труда. «Стоимостное отношение, составляющее фундамент товарного производства, основано на взаимно-однозначном соответствии потребительной стоимости и порции абстрактного труда» [2 с. 65-66]. В механизмах самого капитализма есть условия для разрушения субстанции стоимостных отношений. В частности, процесс производства прибавочной стоимости возможен только при эквивалентном стоимостном обмене рабочей силы и капитала, при этом сам процесс труда, осуществляющийся с момента продажи рабочей силы, никакому эквивалентному возмещению не подлежит [3], что существенным образом стесняет развитие самого труда.

В рамках существования самой прибавочной стоимости также обнаруживается неразрешимое противоречие. Она имеет две стороны: количественную и качественную. Количественную сторону выражает абсолютная прибавочная стоимость, качественную – относительная прибавочная стоимость. Вместе они образуют сложную диалектику, где с одной стороны, противостоят друг другу, а с другой – оказываются тождественны, оказываются проявлением друг друга. Абсолютная прибавочная стоимость выражается в удлинении рабочего дня, который имеет определенные границы, равные 24 часам в сутки или 8760 часам в год. В этом отношении абсолютная прибавочная стоимость относительна. Относительная прибавочная стоимость выражается в соотношении необходимого труда и прибавочного: чем меньше труда рабочему необходимо для своего воспроизводства, тем меньше количество необходимого труда расходуется и тем больше в этом соотношении оказывается труд прибавочный [3;2]. Достигнуть такого результата можно только путем увеличения производительности труда. В данном отношении относительная прибавочная стоимость абсолютна.

Очевидно, что с увеличением производительности труда, порция необходимого труда для производства вещи и воспроизводства рабочего сокращается. Таким образом, развивая производительную силу общества,



увеличивая прибавочную стоимость, капитализм внутри себя разрушает субстанцию стоимостных отношений – абстрактный труд. Однако примечательно не столько сокращение объемов (количества) абстрактного труда, а стало быть, и товарной стоимости, чьей субстанцией он является, сколько смена содержания (качества) самого труда. Капитализм знает лишь два способа повышения производительности труда: рационализацию производства и его техническое переоснащение, которые, кстати, теснейшим образом связаны, предполагают друг друга. Рационализация производства реализуется за счет роста его кооперации и повышения технической и управленческой грамотности работника. Кооперация делает труд более общественным, а стало быть, менее частичным, что также подрывает субстанцию стоимости – абстрактный труд, поскольку последний есть усредненный частичный (предельно специализированный) труд. Повышение технической и управленческой грамотности работника создает условия и возможности для преодоления разделения труда на непосредственно материальный и умственный, и также бьет по абстрактному труду. Абстрактный труд и извлечение прибавочной стоимости возможны лишь при жестком отделении умственного труда от материального и порожденном им отчуждении рабочей силы от средств производства. Техническое переоснащение возможно лишь благодаря изобретательской деятельности, которая, во-первых, представляет собой единство материального и умственного труда, а во-вторых, не является частичной. Рост спроса на технические новинки, таким образом, приводит к росту численности изобретателей, чей труд не создает никакой товарной, в т.ч. прибавочной стоимости. В рыночной экономике возникает совершенно нерыночный сектор. Но и применение технических новинок на производстве способствует росту навыков частичного рабочего, актуализирует помимо его материальных способностей способности интеллектуальные. В тенденциях развития капитализма, таким образом, заложено становление нового типа труда, отличного от абстрактного.

В постклассическую эпоху на первый план выходит всеобщий труд как новая магистрально-историческая форма труда. Такой труд в перспективе станет и должен стать базисом нового типа общества. Он основывается на науке и предметно воплощается в науке. Всеобщий труд является наиболее сложным интегральным трудом. Он снимает противоречие между умственным и материальным трудом. «В глубинном философском аспекте, всеобщий труд характеризуется Марксом как проявление всеобщих творческих сущностных сил человека, а главным источником общественного богатства становится вовлечение в производство все более мощных, глубоких и масштабных сил природы» [4 с. 140]. Всеобщий труд выражает универсальную

сущность человека, воплощает его как родовое и одновременно индивидуальное существо. В таком богатом по содержанию труде проявляется неотчуждаемая родовая сущность человека.

В связи с развитием всеобщего труда возникает вопрос об его соотношении с предшествующей (капиталистической) формой труда – абстрактным трудом. В этом отношении всеобщий труд одновременно отрицает абстрактный труд, как простой средний труд, но и включает его как соподчинённый элемент, образуя диалектику целого и части. «Всеобщий конкретный труд – это интегрированный частичный труд, частичное трудовое действие, включающее в себя множество частичных действий» [5;1 с. 51]. Объективное развитие капитализма, которое доводит до предела антагонизм труда вообще и его исторически приходящей формы – абстрактного труда, порождает предпосылки развития всеобщего труда, как новой магистральной формы труда. Соединяя частичные трудовые операции и средства труда различной природы, в разных качественных и количественных соотношениях, человек создает основу нового типа труда, в котором, если мыслить метафизически, абстрактный труд – часть, момент, а всеобщий – целое.

«Интеграция множащихся частичных видов труда в труде каждого индивида в отдельности и в связи данных индивидов друг с другом создает объективные предпосылки для преодоления разделения труда на непосредственный материальный и умственный труд» [5;2 с. 51].

Ряд исследователей превратно понимают сущность всеобщего труда, как исключительно духовную, основанную лишь на сознательной деятельности человека. Однако характер современного наукоемкого производства красноречиво свидетельствует, что труд не только не утрачивает своего материального содержания, но и наращивает его. Рост знаний и их применения в производстве – лишь субъективная сторона этого процесса, свидетельство интеллектуального обогащения современного материального труда. В этой связи представляет эвристический интерес аргументация материального характера всеобщего труда, разработанная профессором университета Кента философом Ш. Сэйерсом. Ш. Сэйерс определяет труд как образующую активность, с помощью которой люди преобразуют природу и объективируют себя в мире. Он стремится показать материальный характер управления и образования и относит эти две сферы к всеобщему труду. «Это труд всеобщий, поскольку он абстрагирован от создания определенных объектов для удовлетворения конкретных материальных нужд. Он является результатом использования всеобщих универсальных интеллек-

туальных и материальных сил человека и создания всеобщих абстрактных отношений между рабочим и объектом» [6;1 с. 97].

Ш. Сэйерс стремится показать, что результат всеобщего труда и сам всеобщий труд исключительно материальны. «Хотя машины сегодня выполняют почти всю работу, и рабочие больше не должны «пачкать руки», это вовсе не означает, что, контролируя работу машин, рабочие не участвуют в материальном производстве материальных благ. Их труд остается материальным и образующим по своей сущности» [6;2 с. 99]. Ш. Сэйерс отмечает, что главный материальный результат нового вида труда – это в первую очередь сам человек, который творит свое бытие, а вместе с тем, и самого себя. В конечном итоге, всеобщий труд Сэйерс определяют как «универсальный, рациональный, высокоответственный коллективный творческий труд». В целом, мы имеем достаточно оснований утверждать, что всеобщий труд представляет собой сложное интегративное образование, аккумулирующее в себе материальный и духовный труд, снимающий противоречия между ними.

Новая историческая форма труда преодолевает всеобщий закон капиталистического накопления, очерченный К. Марксом в I томе «Капитала», согласно которому развитие общества в целом возможно лишь при деградации каждого его участника в отдельности. Развитие всех антагонистических формаций обнаруживает диалектику универсализации и специализации общественной жизни, при которой развитие меньшинства возможно только при условии деградации большинства. В позднем капитализме эта диалектика доходит до предела. Сегодня появление всеобщей универсализации, какой является всеобщий труд, возможно только при таком же поллярном движении в сторону спецификации большинства. Всеобщий труд в конкретно-исторических условиях позднего капитализма находится в «зачаточном» состоянии, сами механизмы капитализма сдерживают объективные тенденции его развития, но развитие как природы, так общества – объективный процесс, объективные тенденции вырываются и порождают качественно новую общественную реальность.

Капитализм как форма хозяйствования может существовать только при перманентном отчуждении труда, а всеобщий труд по своей природе не отчуждаем. Таким образом, развивая экономику посредством науки и технического изобретательства, капитализм подрывает себя изнутри. Вследствие этого капитализм не может существовать, используя продукты всеобщего труда и сам этот труд в полной мере, так как использование такого труда не создает никакой прибавочной стоимости и порождает сокращение доли абстрактного труда. Столь противоречивое развитие

современного капитализма раскрывается в кризисе производственных, в первую очередь, стоимостных отношений. Наряду с товарной стоимостью, пропорция которой сокращается, нарождается новая – посттоварная форма объективной ценности, субстанцией которой является всеобщий труд. Но посттоварная стоимость не только вытесняет товарную, но и начинает ее включать в себя в качестве момента сообразно тому, как абстрактный труд вытесняется всеобщим и одновременно включается в него. Наглядно этот процесс можно отследить при движении сложных технических средств в рамках капиталистического производства и обмена. Современная техника зачастую является продуктом т.н. «конвергентных» технологий, продуктом всеобщего труда. Она является многофункциональной. «Но многофункциональный характер орудия проявляет лишь во всеобщем труде, в труде же, специализированном реализуется лишь частичная функция орудия. Товарную форму многофункциональное техническое изобретение приобретает, таким образом, лишь в результате его однофункционального использования» [7 с. 24].

Как мы уже отмечали выше, с появлением новой более содержательной формы труда – труда всеобщего, меняется и объективная стоимость, она становится посттоварной. Как и любая историческая форма стоимости, посттоварная форма измеряется общественно необходимым рабочим временем. Однако и качественно, и содержательно это рабочее время отличается от того необходимого рабочего времени, которым измерялась товарная стоимость. «Товарная стоимость измеряется временем, которое при общественно нормальных условиях, в среднем требуется субъекту труда для реализации его обособленной частичной деятельности. Посттоварная стоимость, видимо, измеряется временем, которое в среднем тратится человеком на интеграцию частичных действий и соответственно реализацию интегрированной частичной трудовой деятельности» [5;3 с. 52]. Снижение роли товарной стоимости происходит не только в связи с уменьшением доли абстрактного труда, как ее субстанции, но и в силу ее подчиненного характера по отношению к посттоварной форме.

Мы живем в переходный период, тенденции развития новой формы общества находятся в скрытом, имплицитном виде, поэтому объективные исследования общества в целом и его экономической сферы являются сложной задачей. Вообще поздний капитализм в своем воспроизводстве способствует господству множества извращенных форм, глубинные тенденции скрыты за их многочисленными напластованиями, которые воспроизводятся и приумножаются. «Здесь стоимость предстает только как цена, причем цена, зависящая от параметров и отраслевой, и межотраслевой

конкуренции, спроса и предложения, деньги – как всего лишь агрегат, их количество не должно превышать определенных объемов; прибавочная стоимость – только как прибыль, а наемный труд озабочен только максимизацией заработной платы» [8 с.14].

Все это дает нам основания утверждать, что в анализе современного капитализма в целом, стоимостных отношений в частности не обойтись без трудовой теории стоимости. Именно, она показывает исторические границы капитализма, которые прослеживаются уже при первом углублении в вопрос об его природе. Историческая ограниченность последнего, а также неизбежность разрушения товарной формы стоимостных отношений, которая заложена уже в основном противоречии товара, двойственном характере труда. Она проявляется в периодически повторяющихся кризисах перепроизводства. Именно характер современной кризисной эпохи, в которой в рельефной форме выражены все противоречия позволяют нам исследовать и давать адекватные прогнозы относительно такого сложного образования как капиталистический способ производства.

## Список литературы

1. Мусаелян Л.А. Исторический процесс и глобализация. – Пермь: Изд-во Пермского ун-та, 2016. – 128 с.
2. Орлов В.В, Гриценко В.С. Капитал Маркса и кризис капитализма // Философия и общество. 2015, №1. С. 65-75.
3. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. I. Кн. I. Процесс производства капитала / Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд. Т.18. – 891 с.
4. Гриценко, В.С. Труд в постиндустриальном обществе. – Пермь: Изд-во Перм. нац.-исслед. политехн. ун-та, 2013. – 210 с.
5. Корякин В.В., Орлов В.В. Труд, стоимость, собственность в современном обществе // Вестник Вятского гос. гум. ун-та. 2009. Т.4. № 4. С. 46-55
6. Sayers S. The concept of Labour: Marx and His Critics // Science & Society, Vol. 71, No. 1, January 2007. С. 84–102
7. Корякин В.В. Современный мир и философия // Новые идеи философии. Пермь, 2013, №1. С. 11-30
8. Бuzгалин А.В., Колганов А.И. Теория предельной полезности как следствие трудовой теории стоимости? // Вестник Московского ун-та. Серия «Экономика». 2011. № 6. С. 3-20

***UNIVERSAL LABOR AND POST-COMMODITY  
VALUE: A PHILOSOPHICAL ANALYSIS***

***Dmitrij V. Savenkov***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

***Viacheslav V. Koryakin***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

Modern society is at the stage of global capitalism, in which the historical limits to the existence of capitalism as a whole are becoming more and more apparent. The crisis of the market is caused both by the internal "logic" of the development of capitalism itself and by the general course of history and the development of human essence. This crisis is based on the contradictory relationship between the old capitalist form of labor (abstract labor) and its growing new form (universal labor) as well as their corresponding forms of objective value relations - commodity value and post-commodity value.

Keywords: post-classical capitalism, global capitalism, labor, abstract and universal labor, value, commodity and post-commodity value.

УДК 141.3

## **ПОВСЕДНЕВНОСТЬ КАК ФИЛОСОФСКАЯ ПРОБЛЕМА**

**Л.П. Керженцева**

студентка 1 курса магистратуры направления «Философия»

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: kerzhenseva@gmail.com

**В.В. Корякин**

кандидат философских наук, доцент кафедры философии

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: vvkorkfnpsu@yandex.ru

Повседневность становится важной проблемой философского исследования с началом формирования неклассической линии философии, в центре внимания которой оказалось индивидуальное бытие человека. Наибольший интерес к уникальному человеческому существованию проявили феноменология и экзистенциализм. Неклассическая философия во многом растворяет индивида в его сознании и дает достаточно абстрактное его понимание. Марксизм сравнительно недавно обратился к проблематике повседневности, однако сумел различить в ней объективные основания и их отражение. Философский материализм, впрочем, не избежал достаточно абстрактного толкования обыденной жизни, хотя в его теоретико-методологических основах присутствуют методы, позволяющие осуществить полномасштабное исследование повседневности. Главным из этих методов является логический процесс восхождения от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному. Итогом данного метода является отражение обыденной жизни в единстве ее общего, особенного и единичного содержания в виде системы конкретно-всеобщих понятий, или синтеза многочисленных определений.

Ключевые слова: повседневность, обыденная жизнь, обыденное познание, конкретное, конкретно-всеобщее

Повседневность или обыденная жизнь человека, человеческий быт становятся предметом осмысления еще на заре цивилизации. Интерес к данному уровню общественного бытия имел в основном прикладной характер. Античным и средневековым авторам важно было знать быт соплеменников и соседних народов в целях организации успешного частного хозяйства, налаживания дипломатических и торговых отношений, но в первую очередь – ведения захватнических войн. В данной связи обыденная жизнь становилась предметом эмпирических описаний и частных обобщений. С

началом дифференциации наук в Новое время человеческий быт все больше становится предметом нарождающихся частных гуманитарных наук: сначала экономики и истории, а затем социологии, психологии и прочих. Однако и Древность, и Новое время дали яркие примеры философской рефлексии по поводу повседневности. Классическая философия (от античности до начала XIX в.) была озабочена поиском сущности, основания, а начиная с XVII в. - субстанции действительности в целом, социальной реальности в частности. Обнаружение сущности было неразрывно связано с выявлением общего в предметах и людях. Истину - цель научного (в т.ч. философского) познания - классическая философия однозначно отождествляла с достоверным знанием общего и существенного. Отношение к обыденной жизни - области единичного, конкретного человеческого бытия в данной связи вырабатывалось двоякое. Одни философы объявляли ее познание преградой на пути постижения истины, другие - неким необходимым этапом данного постижения. Однако в обоих случаях обыденная жизнь и соответствующее ей обыденное познание выводились из числа приоритетных целей философской рефлексии.

Ситуация стала меняться с началом кризиса классической философии в первой половине XIX в. главным образом благодаря становлению ее неклассической линии. Отрицая существование общего, а вместе с ним и сущности в мире и обществе, или в лучшем случае, объявляя их принципиально непознаваемыми, неклассическая философия сосредоточилась на познании особенного и единичного, конкретного. Очень ярко интерес к повседневной жизни конкретного индивида проявился на пике развития неклассической линии философии - в феноменологии и экзистенциализме [11 с. 89]. Именно Э. Гуссерль впервые сформулировал положение о том, что все формы деятельности сознания фундируются в «жизненном мире», то есть в условиях до-рефлексивной повседневной естественной установки. Представители феноменологии считают, что повседневность следует рассматривать как основу социального бытия и жизненный мир человека, в котором он выстраивает все свои действия. Социальный мир в данном аспекте, выступает как само собой разумеющаяся реальность, которая происходит «здесь-и-сейчас». Герменевтическая традиция ориентируется на исследование коммуникаций и понимания в повседневной жизни. Экзистенциальная интерпретация бытия человека в повседневности, поиска смысла в повседневном существовании была дана М. Хайдеггером, К. Ясперсом, Ж.-П. Сартром, А. Камю, Х. Ортегой-и-Гассетом.

Э. Гуссерль в своей работе «Кризис европейских наук» предложил трактовку жизненного мира как особой сферы опыта человека. Она



заключается в признании донаучного, дорефлексивного основания человеческого сознания. Естественная установка человеческого бытия есть жизненный мир со свойственными ему такими чертами как очевидность, наличность (пред-данность), неререфлексивность. Э. Гуссерль писал, что «для всех нас, людей, мир постоянно и всегда является само собой разумеющимся, общим для всех нас окружающим миром; он, без всякого сомнения, наличен, более того, в ходе непосредственного и свободно расширяющегося опыта он является миром, доступным непосредственному схватыванию и наблюдению» [6 с.26]. Исходя из концепции философа, жизненный мир интерсубъективен, он выступает как основа общности индивидуальных повседневных миров. Повседневный мир имеет свою внутреннюю специфику и упорядоченность, он является универсумом смыслов. Э. Гуссерль стремился показать, что повседневность имеет фундаментальное значение. Жизненный мир — это неотъемлемая составляющая субъекта, его собственный повседневный мир.

А. Шюц попытался концептуализировать понятие «жизненный мир» [12] и первым ввел понятие повседневности в качестве центральной категории. Он представил структуру повседневности в трех планах: практической интерсубъективности, структуре действия, учении о смысловых сферах [12 с.263-274]. Философ полагал, что точки зрения, различные позиции «Я» и «Другого» в мире несовместимы. Каждый индивид «помещен» в свою интерсубъективную повседневную жизнь, строящуюся на свой особый манер. Отнести это можно как к чисто физическому восприятию себя и мира, так и к смысловым характеристикам последнего. Мироззрение человека и его взгляды определяются обстоятельствами его рождения, воспитания, культуры, идеологии и многим другим. «Это мир, в котором я существую так же, как другие люди, взаимодействуя с ними и с объектами окружающего мира, воздействуя на них, изменяя их, сам в свою очередь, подвергаясь их воздействиям и изменениям. Это наш привычный социокультурный мир» [12 с. 206-311] – писал А. Шюц про повседневность. Это мир повседневной жизни в его самых общих чертах, таким его воспринимают большинство социальных индивидов. Повседневность, с точки зрения А. Шюца, – это сфера человеческого опыта, характеризующаяся особой формой восприятия и осмысления мира, возникающей на основе трудовой жизнедеятельности. Повседневность позволяет дать представление о границах общества, которые часто ускользают от научного видения. «Повседневность как бы и вовсе не замечается людьми, словно воздух, которым дышишь. Только жизненный мир при всех иллюзиях обладает непосредственной достоверностью» [11 с. 206-311].

Ученики А. Шюца Г. Бергер и Т. Лукман изучали повседневность, опираясь на феноменологическую методологию учителя [1 с.341-352]. Рассмотрев проблему жизненного мира, они пришли к мнению, что обыденное сознание содержит много до- и квазинаучных интерпретаций, которые, как правило, считаются само собой разумеющимися. Феноменологический анализ позволил увидеть различные пласты жизненного опыта, различные смысловые структуры, которые формируются на основе опыта. Именно они порождают особые стереотипы и представления.

М.Хайдеггер, обращаясь к проблеме повседневного бытия, категорически отделил его от научного мышления. Повседневность представляет собой вненаучное пространство собственного существования. Повседневная жизнь человека наполнена заботами, связанными с воспроизведением себя в мире в качестве живущего существа, а не мыслящего. Мир повседневности — это рутинное повторение хлопот (М. Хайдеггер называл это недостойным уровнем существования), они, как правило, подавляют творческие порывы личности. Повседневность, с точки зрения М. Хайдеггера, обладает такими модусами как «болтовня», «двузначность», «любопытство» и т.п. Они далеки от подлинно человеческого, и потому повседневность несет в себе несколько негативный характер. Повседневный мир в целом обнаруживается как мир не подлинности, беспочвенности и потерянности. В этом мире человека постоянно сопровождает озабоченность настоящим, она превращает человеческую жизнь в вечные заботы и в прозябание повседневности [10 с.396]. М. Хайдеггер считал, что человек всегда отказывается от своей свободы и пытается стать как все, а это приводит к унификации индивидуальности. «Человек уже не принадлежит себе, другие отняли у него бытие. Однако, несмотря на эти негативные аспекты повседневности, человек постоянно стремится удержаться в наличном, избежать смерти. Он отказывается видеть смерть в своей повседневной жизни, загромождаясь от нее самой жизнью» [10 с.393].

Экзистенциализм обнаружил, что проблемы человеческого бытия рождаются в ходе повседневной жизни каждой личности. Повседневность — это не только обыденное существование, повторяющее стереотипные ритуалы, но также и потрясения, разочарования, страсти. Они существуют именно в повседневном мире. Смерть, стыд, страх, любовь, поиск смысла, являясь важнейшими экзистенциальными проблемами, являются также проблемами существования личности. Ж. П. Сартр, раскрывая идею абсолютной свободы и абсолютного одиночества человека среди других людей, пришел к выводу, что именно человек несет ответственность за фундаментальный проект своей жизни. Любая неудача и провал есть следствие свободно

выбранного пути, и искать виновных тщетно. Даже если человек оказался на войне, эта война – его, так как он мог вполне избежать ее посредством самоубийства или дезертирства [9].

Проблема повседневности сохраняет свою актуальность и в современной неклассической философии, не всегда, впрочем, выступая в качестве центральной темы. К примеру, представители постструктурализма (Ж.-Ф. Лиотар, Ж. Бодрийяр, Ж. Батай) отмечают значение и правомерность исследования повседневности. Жизненный мир человека, с их точки зрения, представляет собой мозаичную картину и свидетельствует о разнообразии феноменов человеческого существования. Выделяя в качестве фундаментальной функции общественной жизни потребление (прежде всего, символическое), постструктуралисты полагают, что она определяет поведение человека [10]. Индивидуальных потребностей нет, все индивидуальные желания как бы производятся извне. Общество подавляет ощущения субъекта, и индивиду остается только воспроизводить навязанные идеалы и ценности, представляя, что до сих пор их не было.

Проблема повседневности широко представлена в частной гуманитарной науке (социологии, психологии, истории), опирающейся на неклассическую философскую методологию. Яркий опыт создания концепции повседневности продемонстрировал французский социолог П. Бурдьё [3]. Повседневность, с его точки зрения, представляет собой систему повседневных практик человека, которые выражают его основные нормы: социально-психологические предпочтения, вкусы и привычки. Повседневность П. Бурдьё определяется как проявляющаяся в предпочтениях и действиях субъектов реакция. Жизненный мир имеет двойное структурирование. Одна сторона – это социум, его социальные институты, они эмпиричны, на них базируются повседневные практики. Другая сторона – социально-культурные нормы и ценности, через которые проходят системы представлений и предпочтений человека. Пропущенные через «фильтр» габитуса, они в измененном модифицированном виде выстраивают структуру значимых для человека общественных отношений, определяющих его место в обществе. Повседневность дуалистична в связи с тем, что она имеет отношение сразу к двум мирам – сферам общественной жизни: макрокосмосу общественных институтов и производимых ими норм ценностей и микрокосму – самому близкому окружению человека, в котором происходит его ежедневная жизнь.

Проблема повседневности особым образом представлена в психологии, например, в психоанализе. З. Фрейд в своих трудах, посвященных данному предметному полю, писал о неврозах повседневной жизни

(психопатология обыденной жизни) и причинах, которые их вызывают – подавлении чувств. З. Фрейд раскрыл также способы подавления или преодоления невротических состояний: вытеснение, проекцию, замещение, рационализацию, реактивное образование, регрессию, отрицание, сублимацию. Культуру основоположник психоанализа во многом рассматривал как результат преодоления индивидуальных невротозов [13]. А. Адлер представлял жизнь, как непрерывное движение. Человеческое существование является собой неповторимую картину способов поведения и привычек. По мнению А. Адлера, бытие человека прочно закрепляется в нем в возрасте четырех–пяти лет и впоследствии остается неизменным, фундаментальным и на нем базируется дальнейшее поведение индивида [2]. Данная фундаментальная основа влияет на то, каким сторонам жизни человек впоследствии будем уделять внимание, а какие оставит без него.

Неклассическая философия и гуманитарная наука, сосредоточив свое внимание на индивидуальном бытии, определила его в предельно общем виде, что выглядит весьма парадоксально, если учесть, что общее данная линия науки либо отрицает, либо объявляет принципиально непознаваемым. Не смогла неклассическая линия избежать и свойственного классической традиции сведения социальных феноменов к духовным основаниям при том, что подобное сведение постоянно вызывает возражение среди неклассических мыслителей. Феноменология напрямую выводит бытие из мышления, экзистенциализм, отождествляя бытие и мышление, фактически делает то же самое. Постструктурализм превращает повседневную жизнь в производное от символического производства бытие. Фрейдизм погружает индивидуальную жизнь в пучину бессознательного. П. Бурдьё встраивает обыденное бытие в структуру распределения власти, которая трактуется во многом как волевой (т.е. психический) акт [3]. Рассматривая индивида как целостное существо, неклассическая философия, таким образом, представляет эту целостность как исключительно духовную.

В отличие от неклассической линии, социально-философский материализм (марксизм) понимает индивида как не только целостное, но и внутренне дифференцированное существо. Главное, что различает марксизм в человеке, это его социальное материальное (общественное) бытие и общественное сознание. Человек – это социальное материальное универсальное, родовое, индивидуальное существо, сущностью которого является производство собственной жизни (во всем многообразии ее свойств, сторон и отношений) посредством преобразования материального мира (природы и общества). Человек производит свое материальное и духовное бытие, которые относятся как первичное и вторичное, соответственно.

Сущность человека не дана ему непосредственно в его повседневной жизни, хотя именно в ней она воспроизводится и развивается. Повседневность – это уровень конкретного, целостного индивидуального бытия, область единичного. Общее в нем скрыто, и потому сущностное ускользает от непосредственного (обыденного) мышления. В данной связи, К.Маркс и Ф.Энгельс в пику гегелевскому методу построения философской теории – восхождения от абстрактного к конкретному, настаивали на альтернативном подходе – восхождения от конкретного к абстрактному, а лишь затем от абстрактного к конкретному. Подлинный человеческий мир – это не мир оторванных от единичных общих сущностей, а сами конкретные индивиды, обладающие общей сущностью. Изучение общества может быть начато только с анализа повседневного человеческого бытия и непосредственной человеческой деятельности [15].

В марксизме повседневность понимается в общем контексте социальной философии и является социальным феноменом, рассматривается им как процесс и продукт практической до известной степени осознаваемой деятельности. Практическая деятельность является способом развития жизни и сущности человека, является его субстанциальным свойством. Из этой концепции следует, что все существующее в социальном бытии, так или иначе оказывается самой деятельностью, либо каким-либо результатом этой деятельности, либо ее стороной или же тесно соприкасается с ней. Повседневность – это форма непосредственной человеческой деятельности, которая постоянно находится в движении, будь то рутинные действия или мыслительные процессы.

Обыденная жизнь и обыденное мышление (повседневность) стали актуальной проблемой в марксизме сравнительно недавно и не без влияния неклассической философской мысли. Ярким примером могут служить работы екатеринбургских авторов П.Н. Кондрашова и К.Н. Любутина «Диалектика повседневности методологический подход» и «Диалектика повседневности. Попытка марксистского анализа». С их точки зрения, повседневность имеет собственную онтологию, так как в ней есть бытийная основа наличного присутствия индивида. «Всякая повседневная, обыденная «мелочь», вроде автоматического движения руки в карман за ключами при приближении к дверям или мысли о том, что надо бы успеть купить хлеба до закрытия магазина, - все эти феномены являются проявлением чего-то такого, что лежит по ту сторону их внешней явленности и детерминирует их наличное бытие» [14 с. 79-95].

Авторы считают, что общественное бытие и общественное сознание – это социальная реальность, состоящая из трех бытийных уровней [14 с. 178]:

1 Всеобщий уровень или формационный – представляет в себе условия социально-экономической формации, определяющиеся способом производства.

2 Особенный уровень или национально-культурный, содержит географическое, культурное и историческое своеобразие формации.

3 Единичный или непосредственный уровень – есть суть формы существования человека.

Индивид живет одновременно во всех этих уровнях, именно данное единство и определяет социальное бытие. Обращение к повседневности, как к социальной реальности позволяет выделить в ней следующие характеристики: субъект, объект, цель, средства, работу, потребности и результат. Повседневная деятельность носит конкретно- исторический характер, ее содержание можно определить по социальным условиям, в которых существует человек. Авторы предлагают рассматривать повседневную деятельность в диалектическом единстве повседневного бытия и обыденного сознания. Они акцентируют внимание на том, что при помощи этого единства люди удовлетворяют свои различные потребности [14].

Повседневное бытие – это форма исторического человеческого бытия, протекающая среди привычного предметного универсума. Его же определяет классовое или профессиональное положение индивида. Повседневность, если брать абстрактно, есть жизнедеятельность людей. Она является формой непосредственной человеческой деятельности, с помощью которой люди удовлетворяют свои еженедельные потребности (труд, домашний быт, свободное время). Главным свойством повседневности является постоянное движение. Как правило, ее не прерывают полностью даже сложные события. Она имеет пространственно-временное измерение. Повседневность – это то, что происходит «по всем дням», не обязательно ежедневно (например, работа или отдых).

Повседневность можно понимать как активную и переживаемую систему, как реальность, существующую независимо от нашей воли. Как то, что происходит «здесь и сейчас». Повседневность – это способ бытийного погружения человека в окружающую его действительность. Повседневность является неотъемлемой частью социального бытия, она пронизана коммуникацией на всех уровнях взаимодействия человеческой сущности со средой (индивид, группы или общество). Ее базовой функцией можно

считать поддержку и воспроизводство жизни, как отдельного индивида, так общества в целом.

Конструкция, предложенная екатеринбургскими авторами, впрочем, несет на себе отпечаток отечественного (в т.ч. советского) марксизма, который испытывает существенные трудности в определении конкретных явлений. Справедливо полагая индивидуальное бытие как целостное явление, иерархическое образование, в котором все уровни, свойства, стороны и отношения общества в целом производятся в уникальных моментах отдельной жизни, преломляются в конкретных условиях ее реализации, авторы не могут преодолеть достаточно абстрактного (абстрактно-всеобщего) его определения. Подобная ситуация наблюдается и в неклассической философии, которая отличается от марксизма лишь основанием. На наш взгляд, проблема кроется в трудностях разведения общего, особенного и единичного уровней исследования, в конечном счете, в методе, позволяющем это разведение осуществить.

На каком бы уровне (формационном, культурно-историческом, индивидуально-бытовом) мы не рассматривали человека, его сущность остается, какая есть. На всех уровнях человек производит себя, свою жизнь и сущность одним и тем же способом. Тождество человеческой сущности (в диалектическом его понимании) провоцирует стремление к отождествлению всех уровней человеческого бытия. Не случайно в марксистских исследованиях типичным становится лишь формальное их разведение. Общество в целом, отдельное общество, этнос, семья, индивид кажутся подобными друг другу как целостности, обнаруживают один и тот же набор признаков. Разница видится лишь в объемах (численном составе) и интенсивности проявления свойств. Качественное своеобразие реализации признаков оказывается практически невыводимым из общего понимания сущности человека и привносится в теоретический анализ посредством простого дополнения эмпирическими данными.

Главный метод построения философии К. Маркса (восхождения от конкретного к абстрактному и далее – от абстрактного к конкретному), окончательно определенный в «Экономических рукописях 1857 – 1859 гг.» и реализованный в «Капитале», как представляется, не был в полной мере отрефлексирован многими его идейными наследниками. Восхождение от конкретного к абстрактному представляет собой процесс последовательной элиминации менее существенных свойств предмета. Начиная с единичных предметов (в случае с социальной реальностью – отдельных индивидов), которые предстают как внутренне не различимые целостности на уровне явления, мысль движется к различению их отдельных свойств, сторон,

уровней и отношений и постепенному вымещению менее существенных из них из поля зрения до тех пор, пока в фокусе внимания не обнаружится самое главное в их ряду, сущностное. И только с обнаружения сущности предмета возможным становится обратное движение – от абстрактного к конкретному, в ходе которого ранее элиминированные признаки последовательно вписываются в обнаруженную сущность, и данная сущность наполняется конкретным содержанием. В итоге явление раскрывается уже во всем богатстве своих свойств, уровней, сторон и отношений, и отражается в совокупности многочисленных определений [15 с. 37]. Говоря о двух линиях логического восхождения, стоит отметить, что конкретное, с которого восхождение начинается, и конкретное, которым оно завершается, – это один и тот же предмет, но определенный различными способами. В первом случае предмет есть конкретное как единство нерасчлененных признаков, и потому отраженное в назывном понятии, во втором – конкретно-всеобщее как единство общего и всего многообразия особенного и единичного, которое уже отражается в конкретно-всеобщем понятии или синтезе многочисленных определений. Важно подчеркнуть, что конкретно-всеобщее не является результатом механического соединения абстрактно выделенной сущности и конкретных эмпирических данных в мышлении, оно результат иерархического логического восхождения, где все свойства, стороны уровни, отношения предмета тождественны и различны одновременно.

Проблема повседневности как совокупного индивидуального бытия обнаруживается в назывных понятиях в самом начале реализации Марксового метода. И оно сразу становится предметом рефлексии, поскольку начинается осуществление поиска его сущности. Однако полноценным предметом исследования повседневность может стать лишь в конце восхождения от абстрактного к конкретному, и научно отражено может быть лишь в конкретно-всеобщих категориях.

### Список литературы

1. *Анализ повседневности*. Сборник статей. – М., 1998. – 756 с.
2. *Адлер А.* Наука жить. – Киев: Port-Royal, 1997. – 228 с.
3. *Бурдьё П.* Различение: социальная критика суждения (фрагменты книги) // *Западная экономическая социология: хрестоматия современной классики*. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2004. – 680 с.
4. *Бродель Ф.* Структуры повседневности. – М.: Прогресс, 1986. – 653 с.
5. *Вальденфельс Б.* *Повседневность как плавильный тигель рациональности*// *Социологос*. – М.: Прогресс, 1991. С. 39 – 50.



6. Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. – Минск: Харвест; М.: Аст, 2000. – 452 с.
7. Кондрашов П.Н., Любутин К.Н. Диалектика повседневности: методологический подход. – Екатеринбург, 2007. – 259 с.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч. [Электронная публикация]. URL: <https://www.marxists.org/russkij/marx/cw/> (дата обращения 27.01.2021)
9. Марков Б.В. Социальная философия и повседневный мир жизни. [Электронная публикация] // URL::<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000962/st000.shtml> (дата обращения 27.01.2021)
10. Сартр Ж. П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов / под. ред. А. А. Яковлева. – М.: Политиздат, 1990. С. 319 – 344.
11. Хайдеггер, М. Время и бытие. – М.: Республика, 1993. – 447 с.
12. Шюц А. Структура повседневного мышления / пер. с англ. Е.Д. Руткевич // Социологические исследования. 1988. № 2. С. 34 – 56.
13. Фрейд, З. Психопатология обыденной жизни. – М., 2006. – 191 с.
14. Кондрашов П.Н., Любутин К.Н. Диалектика повседневности. Попытка марксистского анализа. – М.: Ленанд, 2015. – 183 с.
15. Маркс К. Экономические рукописи 1857 – 1859 гг. // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-е изд. – М.: Политиздат, 1968. Т. 46. Ч.1. – 711 с.

## ***EVERYDAY LIFE AS A PHILOSOPHICAL PROBLEM***

***Liudmila P. Kerzhenseva***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

***Viacheslav V. Koryakin***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

Everyday life becomes an important problem of philosophical research with the beginning of the formation of a non-classical line of philosophy, which focused on the individual being of a person. Phenomenology and existentialism have shown the greatest interest in the unique human existence. Non-classical philosophy largely dissolves the individual in his consciousness and gives a fairly abstract understanding of it. Marxism has relatively recently turned to the problems of everyday life, but it has managed to discern objective grounds and their reflection in it. Philosophical materialism, however, has not escaped a rather abstract interpretation of everyday life, although its theoretical and methodological foundations contain methods that allow for a full-scale study of everyday life. Chief among these methods is the logical process of ascending from the concrete to the abstract and from the abstract to the concrete. The result of this method is the reflection of everyday life in the unity of its general, special and individual content in the form of a system of concrete universal concepts, or the synthesis of numerous definitions.

Keywords: everyday life, everyday life, everyday knowledge, concrete, concrete-universal

## ***ПРОБЛЕМА ПОСТ-ПРАВДЫ: ИСТОКИ, ЗНАЧЕНИЕ И РЕШЕНИЕ***

***Д. Ю. Каюткин***

студент 2 курса, направление «Философия»

Пермский государственный национальный исследовательский университет

614990, Пермь, ул. Букирева, 15

E-mail: dkayutkin@list.ru

Правда исторически выполняла функцию основной духовной ценности человеческой цивилизации. Каждое общество определяло свою правду, которая отражала путь его развития. Последние три декады правда всё реже и реже звучит в СМИ и в бытовых разговорах. Всеобщий охват лживой информации западные ученые прозвали «пост-правдой». Эта проблема стала предметом всемирного научного дискурса, основным вопросом которого является определение причины данного феномена. Исследователи искали её в различных сферах человеческой жизни: начиная с психологии, заканчивая современной капиталистической идеологией. В статье проводится обзор западного взгляда на проблему пост-правды и его критика. В статье обосновывается тезис о том, что пост-правда является отражением кризиса материальной человеческой жизни. Материалистический взгляд на пост-правду является необходимым условием для решения представленной проблемы.

Ключевые слова: пост-правда, правда, истина, идеология, ложь, вера, наука.

Сегодня, по мнению множества философов, весь мир переживает эпоху пост-правды. В связи с недостоверным информационным сопровождением таких событий как Беркзит и выборы президента США 2016 года, западный мир задался вопросом о важности истинного знания в современности. А благодаря таким спорным явлениям как присоединение Крыма в состав России или принятия поправок в конституцию 2020 года, освещаемые противоречивыми сведениями, проблема пост-правды стала актуальной и для нашей страны. Широкий географический охват делает пост-правду глобальной проблемой. Эта глобальность усложняет поиск истоков пост-правды. Целью настоящей статьи является нахождение причины возникновения проблемы пост-правды и обозначение пути её решения.

История термина пост-правда начинается с эссе С. Тесича, опубликованного в 1992 году. В своём эссе о войне в Персидском заливе он назвал пост-правдой информационную ситуацию, сложившуюся вокруг действий США. Наиболее известное определение пост-правды дал Оксфордский

словарь: «относящееся к обстоятельствам, в которых люди больше реагируют на чувства и убеждения, чем на факты» [1] (Здесь и далее перевод мой – Д.К.). Этот же словарь в 2016м году присвоил пост-правде звание «слово года». Этим фактом достаточно для раскрытия формальной стороны вопроса.

Для приближения к сущности пост-правды необходимо определить отличие этого понятия от схожих гносеологических категорий и привести пример изучаемого феномена. Пост-правда на оригинальном английском звучит как пост-истина – «post-truth», где приставка «пост» отрицательная. Содержательно, пост-истина подразумевает, что истина – знание, адекватно отражающее объективную реальность – неприменима сегодня – не позволяет получить желаемого результата. Поэтому пост-истина должна быть тем, чем можно заменить истину, при этом будучи чем-то противоположным ей. Если, как пишет В.П. Огородников, «Истина связана с совпадением суждения о вещи с самой вещью» [2]. То пост-истина, в этом плане, имеет противоположный смысл. И этот смысл роднит пост-истину с понятием правды. Правда, по В.П. Огородникову, — это «Субъективная уверенность людей, что их высказывание о вещи совпадает с данной вещью» [2]. Основным отличием пост-правды и правды является отношение к истине. Ещё Н.К. Михайловский определял правду как единство истины и справедливости, указывая на необходимость первого (истины) для совершения второго (справедливости) [3]. И если правда стремится к истинности, то пост-правда относится к ней безразлично, может даже совпадать с ней, если это будет в интересах говорящего пост-правду. В этом пост-правда схожа с понятием ложь. Так, В.П. Огородников, приводит в пример астролога, попавшего в научную среду: «На прямой вопрос об обращении, например, Венеры вокруг Солнца, он подтвердит, что это истина, солгав против своего убеждения» [2]. Но если ложь противоречит субъективному убеждению человека, то пост-правда с этим убеждением совпадает. Итак, пост-правду можно определить как – субъективное убеждение человека, безразличное к положению вещей.

Такая абстракция позволяет предположить, что пост-правда существовала всегда, однако исследователи заговорили об этой проблеме только в последние тридцать лет. В этот период в мире происходят события, которые подпадают под определение пост-правды. Таким событием можно назвать войну в Ираке 2003 года. «Несмотря на то что глава Комиссии по наблюдению, контролю и инспекциям (ЮНМОВИК) Х. Блик сообщил, что международным инспекторам не удалось найти в Ираке доказательств производства или наличия оружия массового уничтожения, президент США

Дж. Буш и премьер-министр Великобритании Т. Блэр выступили с обвинением Ирака в отказе разоружаться и выполнять требования соответствующих резолюций Совета Безопасности» [4]. Войне предшествовало выступление Колина Пауэлла в ассамблее ООН. Во время выступления государственный секретарь США представил на обозрение пробирку, по его утверждению, с сибирской язвой. Этой пробиркой, он подкреплял свои слова о наличии в Ираке оружия массового поражения. В конечном счёте: «США активно поддержали страны ЕС, такие как Великобритания, Дания, Нидерланды, Португалия, Испания и Италия, а в особенности страны Восточной Европы» [4].

Что касается пост-правды и нашей страны, то в 1999 г. в России произошёл инцидент с «рязанским сахаром», который СМИ представили под самым абсурдным углом. А обилие ложных, вызывающих сведения вокруг вооруженного конфликта на востоке Украины до сих пор является предметом народного юмористического творчества. Подобная массовая ложь, которую большинство принимает на веру, и которая ведёт к реальным антигуманным действиям и называется пост-правдой. Поиском причины, оправдания и сущности пост-правды на протяжении последних пяти лет занимаются западные философы, социологи и журналисты.

Одно из предположений о сущности пост-правды связано с психологией. Так, Р. Макдермотт утверждает: «Люди обладают универсальными психологическими стратегиями, которые затрудняют обнаружение лжи по какой-либо причине» [5]. По её убеждению, пост-правда появилась вместе с простейшей психикой: первобытному человеку были важнее эмоции и чувства, нежели истинное знание. А в процессе коммуникации человек выделяет важную информацию эмоциями, которые иногда важнее чем передаваемые знания. Также, связи чувства и факта содействует «система обнаружения лжи мозга» [5]: когда человек, принимая что-либо за истину, услышит противоречащее высказывание, он на чувственном уровне будет считать это высказывание ложью. Из этого вытекает, что проблема пост-правды не поддаётся решению, но её можно использовать в своих целях. Так, Р. Макдермотт предлагает доносить истину наиболее эмоционально, чтобы «она была такой же ясной, как и ложь» [5]. Как пример она предлагает: «Описывать русских как противостоящую спортивную команду, которую никто не хотел бы приглашать на игру» [5]. Пост-правда действительно имеет точку опоры в плоскости психологии, иначе бы она была бы неприменима в использовании. Но аргументы Р. Макдермотт указывают не на то, что пост-правда неискоренима, а на то, что чувства могут как способствовать закреплению и субъективному возвышению истины, так и

действовать против неё. Вопрос состоит в том, какие знания закрепляются в чувствах и каковы их источники? Р. Макдермотт считает, что наиболее запоминающиеся знания – наиболее упрощенные, а их основной источник – наука.

Р. Макдермотт замечает, что наука всё больше отдаляется от людей, становясь непонятной и из-за этого она теряет свою просветительскую функцию, отчего в обществе рождаются заблуждения. Её предложение сделать истину «такой же ясной, как и ложь» [5] уже было использовано, об этом в интервью «The New York Times» рассказывает Б. Латур. Во время борьбы с отрицанием глобального потепления, Б. Латур активно выступал за изменение отношения науки к обывателю: «Было бы гораздо лучше, если бы ученые перестали притворяться, что “другие” [отрицатели изменения климата] занимаются политикой, а ученые – только наукой» [6]. Его позиция заключалась в том, что факт можно считать надежным только в условиях авторитета науки, при условии поддержки этих фактов в общественных институтах, поэтому необходимо эти факты защищать, всеми силами отстаивая интересы науки в непосредственной общественной среде. Обобществление науки – это действующий способ борьбы с пост-правдой. Но сам Б. Латур, будучи сторонником экологической политики, стоит на позиции, которую можно назвать пост-правдой. Экологическая мифологизация, уводящая внимание от действительных экологических проблем, и служащая в качестве инструмента политического воздействия, поддерживается Б. Латуром и распространяется самыми яркими способами. Против эко-политики говорит взломанная в 2009 году почта английского восточного университета, в которой обнаружилась ложная информация, использованная учеными эко-политиками для пропаганды. Распространение лживой информации, выдаваемая за научную, это важная составляющая пост-правды. Так в 2020 году по всему миру разошёлся миф о вреде «вышек 5G», который распространился благодаря скоординированной операции целенаправленной дезинформации [7]. Но, между тем, помимо самой пост-правды, должны быть люди, которые способны в неё поверить. А эти люди, в свою очередь, должны жить в таких условиях, которые позволяют верить в пост-правду. Пост-правда, для полноценного существования, должна не только транслироваться человеку, но и продуцироваться им.

Делая промежуточный вывод, мы можем сказать, что пост-правда не связана с усложнением науки. Скорее, она действует благодаря недостаточному научному просвещению, обилию псевдонауки в СМИ, а также использования «надежных сетей, через которые устанавливается истина» для

пропаганды антинаучного мировоззрения – каковым можно считать введение «основ православной культуры» в школах России.

Итак, пост-правда необходимо основывается на мировоззрении, которое не предполагает устойчивых убеждений, которое базируется на индивидуализме и также глобально охватывает человечество. Таким мировоззрением является прагматизм. Для определения идейной основы пост-правды мы сравним её с философией отца прагматизма- Ч. Пирсом. Так, к примеру, поступает С. Блекборн: «Чарльз Сандерс Пирс, который считал, что сомнение – это такое неудобное положение, что люди готовы на всё, чтобы ухватиться за убеждение или устраняющее его убеждение. Я думаю, что это именно то, что мы видим в политике» [8]. Следующее положение Ч. Пирса так же хорошо коррелируется с пост-правдой: «Истина – это то, во что мы верим», а логика, ведущая к этому утверждению, в феномене пост-правды становится исходным положением. Так, журналист А. Дж. Зарзалехос подмечает: «Пост-правда состоит в релятивизации истины, в обыденности предвзятой информации, и в превосходстве эмоциональных речей» [9]. Ч. Пирс пишет: «Самое большее, что можно утверждать, это то, что мы ищем такое верование, о котором мы думали бы, что оно истинно» [10]. И это суждение сходно с описанием профессора философии Тицианы Андины, что пост-правда – это некий посторонний смысл, который мы вкладываем в нашу жизнь, чтобы она не казалась бессмысленной, такой смысл, который истинен только для нас [11]. Также с прагматизмом пост-правду роднит и описание природы наших верований. Например, по Ч. Пирсу, все наши убеждения навязываются авторитетом. Похожим образом на это смотрят и исследователи феномена пост-правды. Так, Т. Андина выводит: «Пост-правда кажется чем-то уникальным, тем, что должно быть достигнуто и разделено, а иногда даже навязано силой» [11]. Относительно пост-правды она делает тот же вывод, что и Ч. Пирс: из-за радикальной индивидуальности каждой личности всеми принятая истина противоречит природе человека и от неё стоит отказаться в угоду самоидентификации. По этому поводу Т. Андина заключает: «Перспектива пост-правды преследует цель ослабить истину, заменив ее [собой] во имя терпимости, демократии и уважения» [11]. Данный анализ лишь подтвердил связь идеологии прагматизма с идеологией пост-правды, но не уравнил их между собой. Их связь подтверждает их общее происхождение, но их отличие заключается в изменениях, которые произошли в их общем корне.

По заявлению Л. Макинтайера: «Пост-правда сводится к форме идеологического превосходства, когда практикующие её пытаются заставить

кого–то поверить во что–то, независимо от того, есть для этого веские доказательства или нет» [12]. В идеологии прочно засела пост-правда, примером подобного может служить ельцинские лозунги «голосуй сердцем» или «голосуй или проиграешь». Приведённые примеры стараются апеллирующими к чувствам посылами навязать человеку противоречащее его интересам решение.

«И здесь есть урок, который заключается в том, что один из самых важных способов борьбы с пост-правдой – это борьба с ней внутри себя» [12] – призывает нас Л. Макинтайр. По его мнению, ставя под сомнение собственные убеждения, можно избежать всей пост-правды. Но здесь в заочный спор с Макинтайром, который утверждает: «пост-правда не о реальности; она о том, как люди реагируют на реальность» [12] вступает Д. Харсин: «“народные” представления о реальности стали путанными или подозрительными из-за насыщения репрезентации реальности играми искусно составленными и, следовательно, исключительного стратегического обмана-всеобщего характера» [13]. Д. Харсин считает, что пост-правда – это проблема современной капиталистической идеологии. Так он сразу отбрасывает популярное решение о введение тотальной цензуры с целью спасения от пост-правды: «Техно-лечебные решения в ИИ также упускают из виду проблему недоверия к поставщикам услуг как к арбитрам истины, многих людей; и это еще более верно, когда такие компании, как Facebook, пытаются “объединиться” с уже существующими компаниями по проверке фактов. Эти бренды уже идеологически загрязнены, им не доверяют» [13]. Помимо этого, Твиттер уже запустил программу, следящую за фейковыми новостями. Бывали даже “случайности”, когда эта программа блокировала сообщения президента США Дональда Трампа.

Д. Харсин видит причину появления пост-правды в потребительском капитализме XX века. Он исходит из представления, что пост-правда является результатом неправильного политического курса – классической либеральной демократии, которая в свою очередь, привела мир к «неудачам растущего экономического неравенства, постоянной постколониальной эксплуатации, патриархальным реакциям и разрушениям окружающей среды» [13]. Но он не призывает к смене политического курса. Для решения проблемы пост-правды, по его мнению, достаточно восстановить общественное доверие по отношению к власти путём радикальной трансформации капиталистической идеологии потребления (а именно отношение корпораций к частной информационной жизни потребителя), политической коммуникации и системы образования. Проблема данного взгляда в том, что все перечисленные им компоненты являются элементами пост-

правды, но никак не её истоками. То есть для Д. Харсина можно победить болезнь, победив все её симптомы. Также, автор, рассматривая феномен на примере стран лидеров, не замечает, что он объял весь капиталистический мир с различными идеологиями и политическими режимами, поэтому причина пост-правды не может быть заключена в идеологии.

Пост-правда – это проблема, находящаяся в области общественного сознания, но через общественное сознание нельзя определить её происхождение и способы её решения. Для этого необходимо сделать шаг, по тем или иным причинам, недоступный западным исследователям.

А. Яковенко предпринял попытку взглянуть на пост-правду со стороны марксизма: «Если принимать данный [марксистский] подход за отправной, то вполне разумно предположить, что у “действительно деятельных людей”, исходя из вполне материальных предпосылок, родились в виде “отзвуков” идеологические новации в виде постправды» [14]. Но только материальной предпосылкой для А. Яковенко является «потребность в правде». По его мнению, причина появления пост-правды – это отсутствие сегодня правды: «Правда, как принцип и практика поведения не определена, трудно, если вообще различаема, тем более достижима, повсеместно не реализуема.» [14] В конечном счёте, А. Яковенко считает пост-правду бессодержательным термином, созданный с целью мифологизировать правду, объявить об её отсутствии.

Хоть А. Яковенко и заменил, в конечном счёте, материальное основание на идеальное, предложенное им направление для рассмотрения пост-правды нам кажется наиболее подходящим. Итак, причиной пост-правды может быть только такой процесс материальной жизни человека, который происходит на протяжении последних 30 лет и охватил всё человечество. Таким процессом, по утверждению Л.А. Мусаеляна [15], может быть глобальный цивилизационный кризис. Капитал, столкнувшись со своими географическими границами, видит способ самовозрастания путём возрастания потребления товаров и услуг. Уже на этом этапе видно, как рождается пост-права: «Капитал, манипулируя общественным сознанием, превращает потребление в исключительную социальную ценность <...> При помощи СМИ и агрессивной рекламы ТНК “принуждают” население к потреблению» [15]. Но коренным образом пост-права кроется в субстанциальной сущности человека, точнее в её «модификации» во время глобального цивилизационного кризиса. «Поскольку субстанциальная сущность человека выражается в его деятельности, а она в свою очередь оценивается исключительно деньгами, то понятно, что погоня за деньгами превращается в смысл жизни человека.» [15]. Л.А. Мусаелян подмечает, что



подобная сущностная редукция может способствовать только одностороннему развитию [15]. В самой этой замене сущности человека с созерцательной к потребительской уже кроется пост-правда, всеобщая ложь.

В вышеописанных обстоятельствах и зародилась пост-правда. Её первым истоком явился потребительский капитализм – на это уже указал Дж. Харсин. «Сегодня обман встроен как в повседневную коммерческую пропаганду, так и в массовую саморекламу» [13]. Однако, это несоответствие, будучи примером противоречия базиса и надстройки, лишь результат внутреннего противоречия самого базиса. Процесс, из-за которого возникает цивилизационный кризис – это переход от частичного труда к труду общему – наступление постиндустриального общества. Как пишут В.В. Корякин и В.В. Орлов: «переход от частичного к общему виду труда вызывает также и переход от узкого-эмпирического знания к обширному общенаучному» [16]. Кризисное состояние капиталистического способа производства в условиях зарождающегося нового поднимает вопрос адекватного видения ситуации. Но, с одной стороны находятся те, для кого этот переход смертельно опасен и для кого выгодно держать этот вопрос неразрешенным. С другой стороны, происходит становление нового человека, которому ещё предстоит сформировать подходящую для своей деятельности идеологию. Учитывая, что просвещение было отдано в руки первой стороны, вторая вынуждена действовать самостоятельно. Также пост-правду поддерживает маргинализация субъектов частичного труда. «Частичная деятельность вне её интеграции утрачивает всякое объективное значение для общества в целом и каждого индивида в отдельности» [16] – вынужденные уйти в сферу низкооплачиваемого интеллектуального труда, бывшие пролетарии остаются объективно частичным индивидом и всё также частично отражают действительность. Это и приводит к скептицизму в отношении к истине – к её неважности для частичной жизни.

Пост-правда – идеология homo economicus. Его социальная отчужденность заставляет его видеть только себя, а остальных людей, окружающий его мир и даже собственную деятельность рассматривать как средство. «Отсюда дегуманизация всех сфер общественной жизни, девальвация социальных норм и ценностей, рост насилия и преступности» [17]. Это позволяет средствам массовой информации с лёгкостью манипулировать им, вместе с этим он сам становится непосредственным создателем пост-правды. В конечном счете, пост-правду можно рассматривать как применяемые в действительности неадекватные представления о человеке, обществе и общественном развитии. Неадекватны они тем, что

противоположны прогрессивному направлению социального развития, всячески замедляют его и ведут общество по тупиковому пути.

Л.А. Мусаелян предлагает решать проблему коренным образом, действительно, раз пост-правда оказалась симптомом глобальной болезни, то правильнее было бы лечить саму болезнь. Но здесь также необходимо и заглушить все симптомы, а для этого необходима своя, противоположная пост-правде теория. В.В. Орлов писал: «Философией человеческого спасения и развития может служить только предельно реалистическая философия, раскрывающая действительную сущность мира и человека, его величие и достоинство.» [18] Такая философия, для которой истина является ценностью. «Такой философией “по определению” может быть только современный диалектический материализм.» [18]. Человек, овладевший диалектическим материализмом способен отличить истину ото лжи, осознать свои социальные интересы и двигать общество по направлению прогрессивной тенденции. Диалектический материализм – основа научного мировоззрения, идейная основа будущего человека.

## Список литературы

1. *Oxford Learner's Dictionaries* post-truth adjective [Электронный ресурс] / Oxford university press – post truth adjective, 2016. URL: <https://www.oxfordlearnersdictionaries.com/definition/english/post-truth> (дата обращения: 23.02.2021)
2. *Огородников В.П.* Проблема критерия истины и паранаука // Труды Военно-космической академии им. А.Ф. Можайского. – 2016. Вып. 654. С. 216-224
3. *Михайловский Н.К.* Что такое счастье. Письма о правде и неправде. Критика утилитаризма. – М.: Директ-Медиа, 2011. – 94 с.
4. *Рассолова П.Э.* Неоконсерваторы и война в Ираке // Вестник Санкт-Петербургского университета. Политология. Международные отношения. 2011. №2. С 77-83.
5. *McDermott R.* Psychological Underpinnings of Post-Truth in Political Beliefs // *PS: Political Science & Politics* 2019 № 52(2). P. 218-222.
6. *Kofman A.* Bruno Latour, the Post-Truth Philosopher, Mounts a Defense of Science [Электронный ресурс] / Kofman A. – The New York Times, 2018. URL: <https://nyti.ms/2JeiObb> (дата обращения: 10.01.2021)
7. *Ryan G.* 5G Virus Conspiracy Theory Fueled by Coordinated effort [Электронный ресурс] / Bloomberg, 2020. URL: <https://www.bloomberg.com/news/articles/2020-04-09/covid-19-link-to-5g-technology-fueled-by-coordinated-effort> (дата обращения: 10.01.2021)
8. *Illing S.* A philosopher explains America's "post-truth" problem [Электронный ресурс] / Vox, 2018. URL: <https://www.vox.com/2018/8/14/17661430/trump-post-truth-politics-philosophy-simon-blackburn> (дата обращения: 10.01.2021)
9. *Zarzalejos A.J.* Communication, journalism and fact-checking// UNO, 2017 №27. P 11-13.
10. *Пурс Ч.* Начала прагматизма. Том 1 – СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. – 318 с.
11. *Condello A., Tiziana A.* Post-Truth, Philosophy and Law. – Abingdon.: Routledge, 2019. – 171 p.
12. *McIntyre L.C.* Post-truth – Cambridge, MA: MIT Press, 2018. – 240 p.

13. *Harsin J.* Post-Truth and Critical Communication – Oxford.: Oxford University Press USA, 2018. – 36 p.
14. *Яковенко А.В.* Постправда как показатель современного общества и аналитический потенциал марксизма. // Журнал социологии и социальной антропологии, 2018 № 21(5). С 91–102.
15. *Мусаелян Л.А.* Исторический процесс и глобализация. – Пермь, Перм. гос. нац. исслед. ун-т, 2016. – 128 с.
16. *Корякин В.В., Орлов В.В.* Труд, стоимость, собственность в современном обществе (философский анализ) // Вестник ВятГУ 2010. № 4. С.46-54.
17. *Мусаелян Л.А.* Кризис современной цивилизации и его антропологических оснований // Новые идеи в философии. 2014. Вып. 1(22), т. 1. С. 69–80
18. *Орлов В.В.* Философский манифест: накануне двадцать первого века // Новые идеи в философии, 1998, № 7. С 4-14.

## ***THE POST-TRUTH PROBLEM: THE ORIGINS, MEANING AND THE SOLUTION***

***Denis Y. Kayutkin***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

The truth has historically served as the main spiritual value of human civilization. Each society defined its own truth, which reflected its path of development. Over the past three decades, the truth has been heard less and less in the media and in everyday conversations. The universal coverage of false information has been dubbed «post-truth» by Western scientists. The reason for this philosophical problem has become the subject of world discourse. Researchers have looked for it in various spheres of human life: from psychology to modern capitalist ideology. This article reviews and criticizes the Western view of the post-truth problem. The article substantiates the thesis that post-truth is a reflection of the crisis of material human life. A materialistic view of the post-truth is a necessary condition for solving the presented problem.

Keywords: post-truth, truthiness, truth, ideology, lie, faith, science.

## ***КРИЗИС И ПЕРСПЕКТИВЫ ИДЕОЛОГИИ В XXI ВЕКЕ***

***Я.Ю. Гилев***

Старший преподаватель кафедры истории и гуманитарных наук  
Государственный гуманитарно-технологический университет Московской области  
142611, Орехово-Зуево, ул. Зеленая, 22  
E-mail: magic555111@yandex.ru

В настоящее время одной из актуальных проблем общественной жизни является состояние современной идеологии. Существуют различные подходы к определению современной идеологии. Одни исследователи считают, что XXI век — это эпоха без идеологии, другие придерживаются позиции, что идеология существует, но кардинальным образом изменилась. Целью статьи является определение причин изменений, произошедших в идеологии на рубеже веков, и кризиса, поразившего классические идеологии. Данная цель достигается посредством анализа существующих точек зрения и состояния современного общества. Автором выделены перспективы современной идеологии как совокупности смыслообразующих ценностей и социального идеала общества.

Ключевые слова: идеология, кризис, перспективы, социальный идеал.

Современная идеология существенно отличается от идеологии XX века. На смену чётким идеологическим границам и монолитности приходит дискретность и эклектика. Вместо глобальных целей старых идеологий мы имеем дело с множеством мелких течений, направленных на решение проблем, куда меньшего масштаба. В чём причина столь существенных изменений в духовной сфере общества? На этот вопрос существует множество ответов. Ещё в 70-х годах прошлого века философ Дэниел Белл говорил об истощении политической мысли в своей работе «Конец Идеологии» [1]. Благодаря распаду СССР идея о конце идеологии захватила умы многих интеллектуалов мира. В 1992-м году философ Френсис Фукуяма рассуждает о том, что человечество достигло наивысшей точки развития, которой является западное либеральное общество, в своем труде «Конец истории и последний человек» [2]. По мнению сторонников идеи конца идеологии, последняя ушла в прошлое вместе с СССР. После распада Союза мир вступил в эпоху господства свободных от идеологии либеральных демократий запада. Для них либеральная демократия — это пик развития человеческого

общества, конечная точка и самая совершенная форма общественного устройства.

Иной позиции придерживался итальянский философ Антонио Грамши. Он говорил, что в либеральных демократиях вместо жёстко-репрессивных методов применяются механизмы принуждения и согласия. Институциональные основания западного общества определяют круг обсуждаемых проблем, тем самым защищая общество от воздействия противоположных точек зрения [3]. Поскольку идеология есть взгляд некой социальной группы на общественное устройство, попытка теоретически осмыслить это устройство, а также смыслообразующие ценности, содержащие в себе тот или иной социальный идеал, представление об «американской мечте» у жителя США является идеологией в той же степени, в какой является идеологией и представление о коммунизме у жителя СССР. В этой связи конец XX века не был началом эпохи без идеологии – он был началом эпохи новой идеологии.

Одной из главных особенностей идеологии современности является её ориентация на проблемы меньшего масштаба. Философ Ричард Рорти назвал это «политикой проблем» [4]. Такая идеология больше не направлена на то, чтобы в корне изменить общество, она обращается к проблемам, которые можно решить здесь и сейчас. Несмотря на то, что Рорти разделяет «политику движений» (под которой подразумевается классическая идеология) и «политику проблем», можно обнаружить примеры превращения первого во второе. Идеологические позиции современной социал-демократии имеют в качестве своих корней марксизм, являющийся идеологией глобального преобразования мира, однако сама она, успешно встроившись в политическое поле современных капиталистических стран, стремится к решению более мелких проблем в рамках капитализма. Подобное касается и национализма, который может существовать рядом в одних и тех же рамках вместе с социал-демократией.

По мнению Джона Шварцмантеля, кризис классических идеологий связан с изменением в их социальной базе. Уходит на второй план классический промышленный пролетариат. Большую роль начинает играть средний класс, являющийся амальгамой, состоящей из мелкой буржуазии, рабочей аристократии, менеджмента и других групп, объединяемых достатком [5]. Шварцмантель прав, когда рассуждает об идеологии западных обществ. В связи с переносом промышленности в страны с более дешевой рабочей силой, классического рабочего класса на Западе действительно стало меньше. Если рабочий класс является социальной базой классической социалистической идеологии, то средний класс, куда в большей степени

тяготеет к малым идеологиям современности. Сразу возникает вопрос – почему класс, изначально понимаемый как большая социальная группа, объединённая в каких-либо рамках, начинает тяготеть не к одной идеологии, а к множеству идеологий разом? Ответ на него заключается в том, что средний класс не вписывается в классическое понимание класса, как большой группы людей, занимающей то или иное положение в системе общественного производства, имеющей то или иное отношение к средствам производства, играющей ту или иную роль в системе общественной организации труда и получающей ту ли иную долю вновь создаваемого общественного продукта [6]. Средний класс выделяется на основании достатка. По показателю достатка средний класс находится ниже самых богатых слоёв населения, но заметно выше бедных слоёв населения. В средний класс входит и мелкая буржуазия, и рабочая аристократия, менеджмент, учёные и инженеры, то есть группы, каждая из которых обладает уникальной идентичностью. На всё это накладывается религия, национальная и гендерная идентичность. Множество классовых позиций внутри среднего класса порождают множество малых идеологий. Но если все эти социальные группы объединены в рамках одного большого класса – среднего класса, то малые идеологии также могут быть объединены в рамках одной большой идеологии. Этой идеологией является – неолиберализм, который, по выражению Джона Шварцмантеля, является «здоровым смыслом» современного либерального западного общества.

Главное отличие неолиберализма от классической либеральной идеологии заключается в существенном упрощении его философского содержания. Классический либерализм известен как идеология раннебуржуазного общества, однако он не ограничивается одной экономической теорией и стремится выстроить систему философских категорий, дать философское обоснование своим положениям. Современный же неолиберализм в качестве ядра имеет учение о свободном рынке, так называемое «фри трейдерство». В этой связи человек в нём понимается главным образом как участник рынка и потребитель [5]. Ещё одной особенностью неолиберализма, вытекающей из предыдущих, является специфическое представление о прогрессе. Современная западная либеральная демократия понимается неолиберализмом как самая совершенная форма общественного устройства, и в этом смысле неолиберализм защищает статус-кво. Он не стремится построить новое общество в тех государствах, где он господствует. Различные идеологические позиции равны перед ним. Поэтому прогресс, согласно неолиберальной идеологии, это не переход к качественно новому типу

общества, а вовлечение нелиберальных обществ в сферу влияния обществ либеральных (и по этой причине прогрессивных).

В не западных государствах положение неолиберализма существенно отличается. В Российской Федерации высокой политической активностью всегда отличались сторонники либеральной идеологии. Тем не менее, они всё ещё испытывают серьёзные трудности с тем, чтобы завоевать умы широких слоёв населения страны. Сторонников либеральной идеологии заметно больше в центральных городах России, главным образом в Москве и Санкт-Петербурге. Подобное можно объяснить тем, что в этих городах количество представителей среднего класса гораздо больше, нежели в периферийной России. Это также объясняет, казалось бы, абсурдную ситуацию, когда жители более бедных регионов страны тяготеют к консервативной идеологии, а жители более богатых регионов – к идеологии оппозиционной и либеральной.

Подводя итог, можно сказать, что в либеральных демократиях запада идеология представляет собой пеструю амальгаму из самых разнообразных мелких течений, которые объединены под крылом идеологии неолиберализма. Успех и кризис неолиберализма связан с социальной структурой большинства западных стран – жёсткое классовое противоборство XX века сменилось классовым «миром», фундаментом которого стало широкое распространение среднего класса. Экономические и другие потрясения несут угрозу неолиберализму, поскольку они подтачивают его фундамент – средний класс. Российская Федерация в данной связи является хорошим примером провала неолиберального проекта. Тяжёлое экономическое положение государства после распада СССР не позволило сформировать широкий средний класс и надолго оттолкнуло население России от либеральных идей. Движение в сторону либерализма, вызванное экономическим ростом и либеральными реформами в период с 2000 по 2008 год, было остановлено мировым экономическим кризисом 2008-го года и связанным с ним геополитическим кризисом, который продолжается до сих пор. Вместо ситуации господства неолиберализма в России существует ситуация идеологической поляризации и конфронтации.

Геополитический кризис и сложное историческое прошлое страны выступают в качестве катализаторов этого процесса. Отношение к западным государствам и советскому прошлому не перестают быть предметом споров и являются маркером принадлежности к той или иной идеологической позиции. Западный дискурс, связанный с малыми идеологиями, отходит на второй план, существуя в большей степени в поле либеральной идеологии. Маркировка регионов по идеологическому признаку проходит по линии

центр - периферия. Как уже было отмечено, заметно более высокий уровень жизни в центральных городах России способствует популярности именно либеральной идеологии, тогда как более бедные регионы тяготеют с консервативной и нелиберальной идеологии. В этой связи Россия является примером радикального идеологического столкновения в мире, где неолиберализм, казалось бы, стал «здоровым смыслом» человеческого общества. Однако это не уникальная особенность российской и постсоветской политики. Во-первых, подобная ситуация характерна и для других постсоветских и не западных стран. Яркий пример – протесты в Беларуси. Во-вторых, подобная тенденция прослеживается и в государствах Запада. Политическая жизнь США последних лет является хорошим свидетельством того, что на первый план выходит не общая приверженность идеалам либеральной демократии демократами и республиканцами, а непримиримость их политических позиций.

Борис Кагарлицкий подмечает, что победа Дональда Трампа в президентских выборах 2016-го года американским истеблишментом была воспринята как сбой системы, и следующие 4 года его представители приложили огромные усилия, чтобы восстановить существовавший до Трампа статус-кво. Огромный поток пропаганды, направленной против действующего президента США, а также рецессия и пандемия, обострили ситуацию до предела. [7]. В этой связи захват Капитолия сторонниками Трампа с целью «отменить» результаты выборов уже не кажется чем-то фантастическим. Власть имущие не могут ответить на вызовы, возникшие перед обществом, и поэтому недоверие к системной политической деятельности у населения только растёт.

Россия в данной ситуации является примером будущего идеологии, в котором непримиримость идеологических позиций вновь станет ключевой особенностью политической жизни. Поэтому проблема теоретической проработки идеологии вновь обретает актуальность, поскольку рано или поздно человечеству вновь потребуются глубокие философские решения, способные вывести общество из кризиса. Идеология будущего должна избежать ошибки неолиберализма, который оказался не способен влиять на свою собственную опору в виде экономической структуры общества. Если идеология не будет способна оказывать влияние на экономику, то её успех будет случайностью, а провал – неизбежной закономерностью. Поэтому идеология должна не спускаться на уровень масс, а поднимать массы на более высокий уровень. Идеология будущего должна быть классической и современной одновременно. Классической она должна быть потому, что она должна обладать хорошо проработанной теоретической базой и



стремиться к переходу человечества к общественному устройству, более совершенному, чем то, при котором мы сейчас живём. Современной она должна быть, поскольку она должна учитывать проблемы, уникальные для современного периода. В конце концов, даже оставаясь классовой (или ориентированной на любую другую социальную группу) данная идеология не должна замыкаться только на одной социальной группе. Цель идеологии должна носить прогрессистский характер – эта идеология должна стать идеологией всего общества.

### Список литературы

1. *Белл Д.* Конец идеологии. [Электронный ресурс]. URL: <https://archive.org/details/endofideologyont00bell> (дата обращения: 30.01.2021)
2. *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. [Электронный ресурс]. URL: [https://archive.org/details/endofhistorylast00fuku\\_0](https://archive.org/details/endofhistorylast00fuku_0) (дата обращения: 30.01.2021)
3. *Граммши А.* Тюремные тетради. [Электронный ресурс]. URL: [http://royallib.com/book/gram-shi\\_antonio/tyuremnie\\_tetradi\\_izbrannoe.html](http://royallib.com/book/gram-shi_antonio/tyuremnie_tetradi_izbrannoe.html) (дата обращения: 14.02.2021)
4. *Рорти Р.* Движения и компании. [Электронный ресурс]. URL: [https://www.dissentmagazine.org/online\\_articles/campaigns-and-movements](https://www.dissentmagazine.org/online_articles/campaigns-and-movements) (дата обращения: 30.01.2021)
5. *Шварцмантель Дж.* Идеология и политика. – Харьков: Изд-во Гуманитарный Центр, 2009. – 312 с.
6. *Ленин В.* Великий почин [Электронный ресурс]. URL: <https://leninism.su/works/78-tom-39/640-veliki-pochin.html> (дата обращения 19.02.2021)
7. *Кагарлицкий Б.* Наследие Трампа. [Электронный ресурс]. URL: [http://rabkor.ru/columns/analysis/2021/01/08/trumps\\_legacy/](http://rabkor.ru/columns/analysis/2021/01/08/trumps_legacy/) (дата обращения: 30.01.2021)

## ***CRISIS AND PERSPECTIVES OF IDEOLOGY IN THE XXI CENTURY***

***Ian Y. Gilev***

State Humanitarian and Technological University of Moscow region  
22, Zelenaya St., Orekhovo-Zuevo, 142611, Moscow region, Russia

Currently, one of the pressing problems of public life is the state of modern ideology. There are various approaches to defining modern ideology. Some researchers believe that the 21st century is an era without ideology, others adhere to the position that ideology exists, but has changed dramatically. The aim of the article is to determine the reasons for the changes that took place in ideology at the turn of the century, and the crisis that struck classical ideologies. This goal is achieved by analyzing the existing points of view and the state of modern society. The author highlights the perspectives of modern ideology as a set of meaning-making values and social ideal of society.

Key words: ideology, crisis, prospects, social ideal.

УДК 1 (091); 61

***ОЧЕРЕДНОЙ ОПЫТ ДЕГУМАНИЗАЦИИ МАРКСИЗМА.  
КРИТИЧЕСКИЙ ОТВЕТ НА СТАТЬЮ Л.Е. ГРИНИНА  
«ИСТОРИЧЕСКИЙ МАТЕРИАЛИЗМ НА ЗАПАДЕ:  
ИСТОРИЯ И БУДУЩЕЕ»***

***В.В. Корякин***

кандидат философских наук, доцент кафедры философии  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
E-mail: vvkorkfnpsu@yandex.ru

Марксистское учение об обществе и историческом процессе регулярно подвергается критическому переосмыслению. Очередным примером этому служит статья Л.Е.Гринина. Подавляющее число оппонентов марксизма, впрочем, редко доходят до основания теории К.Маркса – учении о социальной материальной (производящей) сущности человека, и часто превратно истолковывают диалектический метод в целом и главный метод родоначальника исторического материализма восхождения от конкретного к абстрактному и далее от абстрактного к конкретному (конкретно-всеобщему) в частности. Как следствие, критика приобретает поверхностный и дегуманизированный характер.

Ключевые слова: исторический материализм, марксизм, исторический процесс, сущность человека

«История, как известно, не подтвердила правоту марксизма, а идея построения социализма и коммунизма на практике провалилась» [1, с. 7]. С такого парадоксального утверждения начинается свою статью Л.Е. Гринин [1; 2]. Парадоксальность утверждения заключается в том, что опыт построения общества на основе марксистских идей, осуществлявшийся сотнями миллионов людей в течение нескольких поколений, как раз в большей мере свидетельствует об обратном – практической применимости и относительной жизнеспособности марксизма, даже с учетом его различных интерпретаций, ревизий и вульгаризаций. С ходу объявив о практической несостоятельности исторического материализма (материалистическое учение о мире в целом автор оставляет полностью без внимания, что существенно облегчает задачи критики), Л.Е. Гринин возлагает на себя «благородную» миссию спасения его ценных идейных приобретений.

Марксизм, наследуя традиции классической философии, всегда стремился к наиболее полному и всестороннему (систематическому) описанию и объяснению действительности в целом. На сегодняшний день нет ни одной предметной области, которой бы он не коснулся, ни одной крупной научной проблемы, которой бы он ни дал своего варианта решения. Построение систематической философии потребовало выработки особых методов, главный из которых – восхождения от конкретного к абстрактному и далее от абстрактного к конкретному (точнее – конкретно-всеобщему). Данный метод был отрефлексирован и описан К. Марксом в рукописях 1857 – 1859 гг. [3, с. 37], хотя по существу применялся автором и ранее (в «Экономическо-философских рукописях 1844 г.», «Святом семействе», «Немецкой идеологии», «Ницете философии», «Коммунистическом манифесте»). Масштабная демонстрация его была осуществлена в «Капитале». Результатом применения данного метода становится система определений разной степени абстрактности и конкретной всеобщности, что делает марксистскую теорию в высшей степени иерархизированным, многоуровневым и многоаспектным философским учением. Первая часть восхождения (от конкретного к абстрактному) – определяющая. Ее результатом становится обнаружение в бесконечном массиве явлений главного – сущности всех этих явлений, базового признака, из которого впоследствии можно будет вывести описание действительности во всем многообразии ее свойств, сторон, отношений в их развитии. Вторая часть восхождения (от абстрактного к конкретно-всеобщему) как раз позволяет систематически «вписать» все многообразие действительности в обнаруженную сущность, углубив (конкретизировав) одновременно и понимание самой этой сущности. Именно эта часть восхождения представляет для современной марксистской науки наибольшую трудность.

Причина затруднений заключается в выборе конкретного предмета дальнейших рассуждений из бесконечного ряда явлений. К. Маркс, в частности, ограничился кругом явлений экономической жизни, хотя первоначально, если судить по рукописям 1857 – 1859 гг., задумывал охватить общественную жизнь в целом на протяжении всей ее истории (данную программу до сих пор, по сути, пытаются реализовать идейные наследники К. Маркса). Обращение к материальному производству было продиктовано общим пониманием человеческой сущности, которая непосредственно и наиболее полно раскрывается, по мнению К. Маркса, именно в экономике. Прочие сферы общественной жизни полагались как производные от материального производства, вторичные по отношению к нему и потому раскрывающие сущность человека в менее принципиальном, полном и

проявленном виде. К. Маркс не мог приступить к скрупулезному анализу государства или морали и искусства, не разобравшись в деталях с материальной жизнью общества. Но он вполне оказался в состоянии задать общие основания и вектор исследования этих сфер, дать им как предельно абстрактные, так и до некоторой степени конкретно-всеобщие определения, исходя из понимания человеческой сущности, которая в них проявляется. Более того, на конкретном примере анализа экономической жизни, представленном в «Капитале», К. Маркс продемонстрировал методологию, позволяющую конкретно-всеобщим образом раскрыть человеческую сущность любой сферы общественной жизни.

В работах К. Маркса и Ф. Энгельса можно найти достаточно развернутую теорию человека и общества, теорию материального производства, разработанную до некоторой степени теорию социальной структуры (классов, например) и государства, общественного сознания в целом и весьма скромное, тезисное изложение понимания религии, морали, искусства. В связи с этим, правы те критики и последователи исторического материализма, которые указывают на фрагментарность многих построений К.Маркса (в т.ч. Л.Е. Гринин). Однако эту фрагментарность не стоит ставить ему в вину, поскольку она была продиктована общей целью построения систематической философии, предполагавшей последовательное восхождение от сущности к явлениям, от первичного к вторичному, от содержания к форме. Обвинения в озабоченности К. Маркса анализом экономики и невнимательности к духовной жизни общества кажутся чрезмерными. Родоначальнику материализма не хватило бы и десяти жизней, чтобы полностью реализовать программу «Капитала»: из социальной материальной сущности человека вывести все многообразие как материальной, так и духовной его жизни. Обращение к богатству духовного производства могло быть состоятельным, с позиции К. Маркса, лишь с момента раскрытия многообразия материального человеческого бытия.

Определяя предметную область восхождения от абстрактного к конкретному, К. Маркс сосредоточился на анализе материального производства периода капитализма, т.е. наиболее развернутой его исторической форме. Обращение к сложным формам реальности, анализ которых дает ключ к пониманию простых форм и реальности в целом, - важный методологический прием, который постепенно складывался в рамках немецкой классики, но нашел свое развернутое применение именно в марксизме. Нельзя с уверенностью судить, к примеру, о человеческом общежитии первобытной эпохи, если не разобраться с человеческим общежитием вообще. А общая сущность человеческого общежития наиболее рельефно

проявляется именно в сложных его формах, на высших этапах его развития. Марксисты, начиная с Ф. Энгельса, никогда бы не смогли сформулировать трудовую концепцию антропосоциогенеза, воспользоваться «трудовой парадигмой» при анализе первобытности, если бы К. Маркс не обнаружил в условиях капитализма свободный от средств производства человеческий труд (в докапиталистическую эпоху труд не отделен от средств производства) и не доказал бы его субстанциального характера. Труд, а не природа (в т.ч. преобразованная природа) и сознание, – единственный источник человеческого существования и развития, согласно марксизму.

Сосредоточенность К. Маркса на материале капиталистической эпохи дала повод некоторым его оппонентам усомниться в применимости исторического материализма к анализу предшествующих эпох. Л.Е. Гринин даже использует термин «капитализмоцентризм», характеризуя ограниченность Марксовой методологии [1, с. 14]. Однако данная претензия скорее вызвана непониманием сути исторических теории и метода К. Маркса, чем реальным состоянием дел. Марксовый историзм в корне отличен от классического и неклассического его толкования. Классическая и неклассическая традиция блуждала между двумя крайностями в понимании общественного движения – метафизикой, склонной абсолютизировать преемственность, повторяемость в истории, и релятивизмом, абсолютизирующим изменчивость. Марксистский историзм – диалектический. С его точки зрения, в истории все повторяется и меняется одновременно, при этом преемственность всегда относительна, а изменчивость абсолютна. Каждый последующий этап развития (формация) не только отрицает предыдущий, но и аккумулирует в себе все его положительное содержание. Каждая новая формация снимает движущие противоречия старой формации и в снятом виде сохраняет их в рамках новых противоречий. История, таким образом, никуда не исчезает. Опыт человечества сохраняется у современников и трансформируется сообразно вновь приобретенному ими опыту. Капитализм есть ни некий принципиально новый этап истории, а вершина развития всей предшествующей истории, ее продолжение. Поэтому теоретические обобщения, сделанные на материале капитализма, вполне применимы для анализа феодализма и даже первобытности, однако требуют от специалиста понимания диалектического хода истории и конкретно-исторического подхода. Марксизм обнаруживает тождество всех этапов развития, но при этом подчеркивает их различие.

Теория капитализма, как впрочем, и общественного процесса в целом была выработана К. Марксом преимущественно на материале европейской истории, что также свидетельствует о попытке автора сузить предметное

поле исследования, дабы сосредоточиться на общем и главном и до поры оставить в стороне особенное и второстепенное. Это стремление многими оппонентами марксизма оценивается по-разному. Одни заявляют о полной неприменимости Марксовой схемы к истории неевропейских стран [4, с. 457; 5, с. 13 - 82; 6, с. 636 - 637], другие – о ее относительной применимости. Обвинение в европоцентризме формационной теории и, как следствие, ее эвристической ограниченности поддерживает и Л.Е. Гринин [1, с. 10].

Ориентацию К. Маркса на материал европейской истории можно объяснить как в эмпирическом, так и теоретико-методологическом планах. К. Маркс не был профессиональным историком, и тем более приверженцем крайнего эмпиризма, господствовавшего в исторической науке середины – второй половины XIX в., которому было свойственно все факты рассматривать как равнозначные и изолированные друг от друга (уникальные). Многие достижения историков и особенно востоковедов, как представляется, вполне могли не попасть в поле зрения родоначальника формационной теории. Востоковедение, в частности, находилось еще на стадии зарождения. При этом К. Маркс был чрезвычайно эрудирован и обладал навыками исторического исследования (чего стоит поиск и обработка огромных массивов данных, которые составили эмпирическую базу «Капитала»). К. Маркс был представителем европейской культуры, и европейская история была ему и ближе, и в большей мере знакома. Да и сама историческая наука того времени преимущественно и по духу, и по освоенному эмпирическому материалу была «европоцентричной». Однако даже ограниченные фактические данные красноречиво свидетельствовали, что наиболее существенные изменения (во всяком случае, в плане социально-экономического развития) начиная с античности происходили именно в европейской истории. Это свидетельство позволяло воспользоваться уже отмеченным методологическим приемом исследования всемирной истории на основе анализа наиболее развитых ее форм. К примеру, Англия XIX в. была наглядным воплощением будущего, которое ожидало Индию, Китай, Японию и весь остальной мир. Однако К.Маркс при этом отмечал, что капитализм приобретает специфический вид, по мере его проникновения в прочие страны и не будет в точности совпадать с «классическим» (т.е. наиболее развитым) английским образцом.

Будучи иерархизированной системой, марксизм создает возможности для различных его интерпретаций и оценок. Оппонентам марксизма свойственно вырывать из этой системы тот или иной план или уровень обобщений, конкретизации и выводов (на пути восхождения как от конкретного к абстрактному, так и от абстрактного к конкретно-всеобщему), превращать

его в базовый и подвергать данный, как им показалось, исходный уровень «разгромной» критике. При этом критика обязательно сопровождается сведением того или иного положения К. Маркса к известным критику обобщениям альтернативных марксизму учений, имевших место как до рождения диалектического и исторического материализма, так и во время и после него. Подобное неправомерное сведение является неизбежным в силу сложной природы, характера становления и развития самого марксизма. Как известно, взгляды К. Маркса претерпели существенную эволюцию в процессе создания им и Ф. Энгельсом системы современного материализма. Испытав первоначально влияние философии И. Канта и И.Г. Фихте, встав затем на позиции гегельянства, а после увлекшись идеями Л. Фейербаха, К. Маркс подверг содержательной критике своих предшественников, многое взяв у них и переосмыслив, создал в итоге собственное оригинальное учение. В системе К. Маркса можно обнаружить стремление учесть и переработать на основе своей философии важнейшие достижения не только всей предшествующей философии, но и философии, науки в целом современной ему. Эта общая направленность в отношении к достижениям предшественников и современников, заложенная в самой сердцевине марксизма, неизбежно проявлялась и в трудах наиболее талантливых идейных наследников К. Маркса. Марксизм в данной связи внешне похож в той или иной степени на все течения философской и научной мысли, и одновременно в корне отличен от них. Именно это коренное отличие, как правило, и обходят стороной оппоненты диалектического и исторического материализма.

Революционная новизна марксистской теории общества и истории раскрывается в понимании человеческой сущности. Согласно историческому материализму, человек – это социальное (надприродное, надбиологическое) материальное существо, сущностью которого является производство (развитие) собственной жизни посредством преобразования материального мира в целом. Уже в «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс подчеркивали, что людей можно отличать по чему угодно, сами же они начинают себя отличать от природы в процессе производства. Люди производят свою жизнь и жизнь друг друга посредством преобразования природы [7, с. 19]. Исторический процесс во всех его формах и проявлениях есть процесс всестороннего развития человека, его жизни и сущности. В наиболее принципиальном виде развитие человека раскрывается в его труде – социальной материальной практике. Труд, таким образом, есть способ человеческого существования, определяющий все многообразие его сторон и форм (этапов) развития. Именно данное исходное положение материализма остается

не замеченным его критиками, что порождает его превратное толкование. Критику любого учения можно считать состоятельной, если она в силах добраться до его основ и подвергнуть их аргументированному сомнению, способна обнаружить несоответствие его выводов исходным посылкам и имеющимся эмпирическим данным.

В своей статье Л.Е. Гринин воспроизводит множество стандартных претензий к историческому материализму, которые высказываются представителями совершенно разных философских течений и красноречиво свидетельствуют о незнании основ марксизма. В частности, предъявляется обвинение в вере «в неизбежность социалистической революции, и в результате ликвидации класса буржуазии, обязательное установление в будущем коммунистического общества без государства, частной собственности и эксплуатации» [1, с. 11]. Само употребление слова «вера» применительно к марксизму как философии, ориентирующейся на достижения науки, представляется абсолютно неуместным. В науке нет места для веры. Представления о будущем человечества – не предмет веры, а результат глубокого анализа человеческой сущности и характера ее развития. Человек, с позиции марксизма, – производящее (развивающее) свою жизнь и сущность существо. Смена общественных эпох – естественный процесс и при этом не важно, как назвать будущее человечества. Человек – целостное существо, многообразие свойств, сторон и отношений которого находятся в единстве. И он в своей жизни стремится быть собой, развиваться как целостный индивид. Все формы отчуждения человека от себя, будь то класс, государство или частная собственность, он стремится преодолеть в себе посредством не простой (например, директивной или насильственной) отмены, а посредством самоусложнения, развития практической деятельности (труда).

Особый акцент Л.Е. Гринин делает на жестком детерминизме и наличии в истории жестких законов [1, с. 11, 13 - 14], которые якобы признает марксизм. К. Маркс и Ф. Энгельс всегда подвергали диалектической критике фатализм. Учение о причинности и законах развития также напрямую вытекают из общего понимания человека. Люди, согласно марксизму, являются субстанцией исторического процесса. Они в единстве друг с другом – главная причина собственного существования и развития. Все причины общественных изменений находятся в людях и производятся ими. Критика марксистского детерминизма, по сути, оборачивается критикой способности человека самостоятельно определять свою жизнь.

Исторический закон – это устойчивая, внутренняя, существенная, необходимая, причинная общественная связь, которая также создается людьми. Люди, производя собственную жизнь, вступают в необходимые



общественные отношения. Возможно, Л.Е. Гринина смущает, что данные отношения (законы), согласно марксизму, носят объективный (не зависящий от воли и сознания людей) характер, и потому автору представляется, что люди не властны над законами собственной жизни. То, что люди зачастую не осознают законов своей жизни, не отменяет того, что только они эти законы производят, и в данном производстве они вполне свободны. Необходимость связи (закон) – естественное следствие необходимости человеческого существования. В дополнение стоит напомнить, что и причинность, и необходимость раскрываются в марксизме диалектически. Закон как необходимая связь не исключает случайности, а проявляется через случайные события и явления. Случайность – момент необходимости. Общественный закон не исключает человеческой свободы, а формируется в многочисленных свободных актах человеческой деятельности и проявляется в них.

Недоумение вызывает и обвинение марксизма в эссенциализме, который при этом трактуется в духе домарксовской философии. Л.Е. Гринин считает, что исторический материализм признает некую неизменную сущность истории, которая меняет лишь свои проявления в различные эпохи [1, с. 11]. Марксизм действительно признает сущность реальности, в т.ч. человека (история обладает человеческой сущностью). Выявление сущности – внутренней определенности предмета, наиболее важного в предмете необходимо для его целостного понимания и объяснения. Желая раскрыть человека, общество, историю в единстве всего многообразия их свойств, сторон и отношений, исторический материализм пускается на поиски их сущности. Но при этом сущность человека понимается ни как нечто неизменное. Сущность человека, производящего свою жизнь, также производится (развивается), не меняя при этом собственной определенности. Любопытно, что критики марксизма, обвиняя его в стремлении обнаружить сущность истории, как раз вопрос о сущности обходят стороной, даже не пытаются уяснить, а какую такую сущность он в ней обнаруживает. Заявляя, что с позиции марксизма сущность остается неизменной, а меняются лишь ее проявления, Л.Е. Гринин в очередной раз демонстрирует непонимание диалектики – одной из важнейших составляющих критикуемого им материализма. Явление и сущность суть противоположности, находящиеся в единстве. Явление, с позиции диалектики, не может поменяться, пока не изменилась сущность.

Л.Е. Гринин настаивает также, что марксизм умаляет значение внешних факторов в развитии общества. С его точки зрения, в историческом материализме преобладает тенденция представления общества в основном

как эндогенной системы [1, с. 13 - 14]. Прежде всего, стоит задаться вопросом, а что, собственно, выступает в качестве «внешнего» фактора развития общества? «Внешним» по отношению к человеку являются природа и общество (другие индивиды). Однако согласно марксизму, человек находится в неразрывной диалектической связи с ними. Человек преобразует природу сообразно свойствам и законам как самой природы, так и своим собственным одновременно. В данной связи человек, безусловно, зависит от природы, но вместе с тем и встает над ней в процессе ее преобразования, превращает ее в «свое неорганическое тело», благодаря труду природа превращается в произведение и действительность человека [8, с. 565 - 566]. Отношение с другими людьми (обществом) также носит диалектический характер. В письме к П.В. Анненкову К. Маркс пишет, что индивид в такой же мере создает общественные обстоятельства (других людей), в какой общественные обстоятельства формируют индивида. Люди находятся во взаимном развитии [9]. К. Маркс не умаляет роль внешних обстоятельств, а рассматривает их в диалектической связи с жизнью и деятельностью индивида. «Внешнее» является необходимой стороной «внутреннего».

Впрочем, говоря о внешних факторах развития, Л.Е. Гринин имеет в виду воздействие соседних обществ на развитие данной страны. Однако и эта проблема имеет диалектическое решение в марксизме. К. Маркс, характеризуя отношения между обществами в период войн, отмечал, что в ходе завоеваний возможен тройкий исход: общество завоевателей в отношении к побежденному обществу может навязать свой способ производства; общество завоевателей может сохранить способ производства побежденного общества и ограничиться взимаемой с него данью; в результате завоевания может произойти синтез способов производства обоих участвующих в конфликте обществ [10, с. 723 - 724]. В советской историографии данный тезис К. Маркса породил ряд масштабных исследований неравномерности исторического развития, отношения центра и периферии, формационного (главным образом феодального) синтеза [11, с. 330 - 337]. Ставя в пример марксизму мир-системный подход, который, впрочем, в главных своих идеях об отношении центра и периферии истории восходит к взглядам Ф. Броделя, Л.Е. Гринин игнорирует, что исследование центр-периферийных отношений велось в то же время и марксистскими историками.

Совершенно неуместным является и обвинение марксизма в провиденциализме и эсхатологии [1, с. 12]. Автор либо путает научно ориентированную теорию К.Маркса с религиозной философией, либо вообще не видит различий между наукой и религией.

До некоторой степени точно излагая основные положения исторического материализма, руководствуясь главным образом логикой «Введения к предисловию к критике политической экономии» К. Маркса, Л.Е. Гринин обходит главный вопрос – о человеке. Определяя способ производства (основу общественной жизни по К. Марксу) как единство производительных сил и производственных отношений, а производительные силы – как единство личного (человека) и вещного (средства производства) элементов, автор подчеркивает вслед за основоположником исторического материализма ведущую роль во всей этой системе человека. Но вот только о человеке автор не говорит ни слова. Марксово понимание человеческой сущности оказывается вне поля анализа. Вместе с тем от того как понимается сущность человека зависит интерпретация всей социальной теории, поскольку любой общественный феномен есть проявление и выражение человеческой сущности.

Игнорируя понимание К. Марксом сущности человека, Л.Е. Гринин объявляет концепт способа производства малосодержательным и недостаточно эвристичным применительно к анализу исторического процесса. Автор выдвигает свою альтернативу. Вместо производительных сил Л.Е. Гринин предлагает отталкиваться от хозяйственной организации общества (принципа производства – в терминологии автора), акцентируя внимание на технико-технологической ее стороне. В частности автор выделяет следующие исторические периоды: охотничье-собирательский, аграрно-ремесленный, промышленно-торговый, научно-кибернетический [1, с. 18]. Техничко-технологическую организацию, которую К. Маркс рассматривал лишь в качестве стороны производства, считал проявлением сущности труда и человека, Л.Е. Гринин рассматривает в качестве фундаментальной основы человеческой жизни и превращает, по сути, человеческую жизнь в ее производную.

Вместо производственных отношений автор предлагает сосредоточиться на анализе форм отчуждения и также выделяет четыре фазы его развития: доэкономическое, внеэкономическое, полуэкономическое и экономическое [1, с. 18]. Проблема отчуждения была поставлена еще в немецкой классической философии (Ф. Шеллингом, Г. Гегелем, Л. Фейербахом), воспринята и переосмыслена К. Марксом и интерпретирована в рамках неклассической философии (например, в экзистенциализме и неомарксизме). Данная проблема рассматривалась с разных философских оснований. В варианте К. Маркса отчуждение – исторически преходящее явление. Оно существует лишь в обществе, основанном на разделении труда на непосредственно материальный и умственный. С преодолением данного разделения

по мере усложнения материального труда отчуждение исчезает. Более того всякое отчуждение рождается в процессе труда, всякое отчуждение есть производственное (экономическое), все прочие его формы (частная собственность, государство, религия) – лишь проявление экономического отчуждения. Заявление о некоем «доэкономическом» или «полуэкономическом» отчуждении выдает в Л.Е. Гринине эклектика или в лучшем случае сторонника неклассического направления философии. Непонятно на чем держатся, откуда проистекают заявленные автором формы отчуждения и как непосредственно они связаны с принципами производства.

Конструкцию Л.Е. Гринина ни в коем случае нельзя признать альтернативой марксизму хотя бы в плане системности и целостности построения. К. Маркс последовательно выводил общественную жизнь во всем ее многообразии из целостной (единой) производящей сущности человека. Л.Е. Гринин же предлагает совершенно эклектическую и феноменологическую (описание на уровне явлений) картину социальной действительности, лишенную фундамента – человека. Нельзя признать состоятельной и авторскую критику марксизма, поскольку она также не доходит до фундамента. Учение о человека – сердцевина любой социальной теории. Без этого «сердца» теория лишается смысла, становится мертвой. Л.Е. Гринин, по сути, выстраивает критику марксизма с эклектических и феноменологических (оставаясь в рамках рассудочных рассуждений) позиций, столь типичных для современной неклассической философии.

## Список литературы

1. *Гринин Л.Е.* Исторический материализм на Западе: история и будущее// *Философия и общество.* 2020. № 2. С. 5 – 34.
2. *Гринин Л.Е.* Исторический материализм на Западе: история и будущее// *Философия и общество.* 2020. № 3. С. 5 – 39.
3. *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 гг.// *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* 2-изд. М.: Политиздат, 1969. Т. 46. Ч. 2. – 244 с.
4. *Васильев Л.С.* Социальная структура и динамика древнекитайского общества// *Проблемы истории докапиталистических обществ.* М., 1968. КН. 1. С. 455 – 459.
5. *Васильев Л.С.* История Востока. М.: Высшая школа, 1994. Т. 1. – 495 с.
6. *Колесницкий Н.Ф.* К вопросу о раннеклассовых общественных структурах// *Проблемы истории докапиталистических обществ.* М., 1968. КН. 1. С. 634 – 639.
7. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология//*Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* 2-е изд. М.: Политиздат, 1955. Т. 3. - 624 с.
8. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 г.// *Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений.* М.: Политиздат, 1956. - 689 с.
9. *Маркс К.* Письмо П.В.Анненкову в Париж от 28 декабря 1846 г.// *Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения.* 2-е изд. М.: Политиздат, 1962. Т. 27. С. 401 – 412.

10. *Маркс К.* Из рукописного наследия// Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. М.: Политиздат, 1958. Т. 12. – 889 с.
11. *Корякин В.В.* Труд и единый закономерный исторический процесс. Пермь: изд-во Пермского ун-та, 2008. – 418 с.

***ANOTHER EXPERIENCE IN DEGUMANIZATION  
OF MARXISM. CRITICAL RESPONSE  
TO THE ARTICLE OF L. GRININ  
"HISTORICAL MATERIALISM IN THE WEST:  
HISTORY AND FUTURE"***

***Viacheslav V. Koryakin***

Perm State National Research University  
15, Bukireva St., Perm, 614990, Russia

The Marxist doctrine of society and the historical process is regularly subjected to critical rethinking. Another example of this is the article by L.E. Grinin. The overwhelming number of opponents of Marxism, however, rarely reach the foundation of Karl Marx's theory - the doctrine of the social material (producing) essence of man, and often misinterpret the dialectical method as a whole and the main method of the ancestor of historical materialism of ascent from the concrete to the abstract and further from the abstract to the abstract specific (concrete-general) in particular. As a result, criticism becomes superficial and dehumanized.

Key words: historical materialism, Marxism, historical process, human essence

**ЛИЧНОСТЬ, ТВОРЧЕСТВО, ПРИЗНАНИЕ  
В ПОСТКАПИТАЛИСТИЧЕСКОЙ ПЕРСПЕКТИВЕ:  
ПО МОТИВАМ КНИГИ Д.А. ДАВЫДОВА**

**К.В. Прозументик**

старший преподаватель кафедры философии,  
Пермский государственный национальный исследовательский университет  
614990, Пермь, ул. Букирева, 15  
e-mail: kprozumentik@mail.ru

Статья является реакцией на монографию екатеринбургского философа Д. А. Давыдова «Личность и государство в терниях посткапитализма: На пути к новой антагонистической общественной формации», которая вышла в 2020 году в серии «Размышляя о марксизме» издательства «Ленанд». В статье анализируются ключевые положения монографии и выдвигается гипотеза, что предложенный Д. А. Давыдовым оригинальный сценарий посткапиталистического будущего человечества с его антагонизмом между классом творческих личностей (персоналиатом) и безликой массой (имперсоналиатом) инспирирован философско-антропологическими воззрениями автора, которые в книге не высказаны напрямую. Результатом исследования является реконструкция представлений Д. А. Давыдова о человеке и его сущности, которые, как представляется, играют роль скрытого основания для его социально-онтологических построений и прогнозов и существенным образом сказываются на интерпретации таких понятий, как личность, творчество, общественный класс и государство.

Ключевые слова: посткапитализм, персоналиат, креативность, личность, государство, признание, общественный класс, потребности, анархолокализм, левый централизм.

О неизбежности завершения капиталистического проекта сегодня пишут как никогда много. Не менее привлекательной темой для современных исследователей является образ будущего человеческого общества после капитализма. В последнее время было предложено несколько десятков различных моделей посткапиталистического развития. Стоит хотя бы вспомнить «солидарную экономику» П. Мейсона [1], проект «мира без труда» Н. Срничека и А. Уильямса [2], модель общества как *multitude* П. Вирно [3], концепцию «нематериального труда» М. Лаззарато [4], идею

«технологической сингулярности» Р. Курцвейла [5], «анархистскую антропологию» Д. Грэбера [6] и т. д.

В этой связи особый интерес представляют исследования отечественных ученых, проводимые в этом направлении. Среди монографий, выпущенных в последнее время по данной проблематике, видное место занимает работа молодого философа из Екатеринбурга Д.А. Давыдова «Личность и государство в терниях посткапитализма: На пути к новой антагонистической общественной формации» [7]. Монография непосредственным образом посвящена анализу перехода современного общества от стадии позднего капитализма к посткапитализму. Актуальность темы исследования не вызывает сомнения: как уже было сказано, в современной социально-философской литературе она является одной из наиболее злободневных. Несмотря на популярность данной темы, автору удается найти необычный, новый ракурс ее рассмотрения. Так, он дает оригинальную трактовку понятию «посткапитализм», детально рассматривает новейшие тенденции, указывающие на закат капиталистической эпохи, и предлагает собственный нетривиальный сценарий становления нового типа общества.

Рассуждение Д.А. Давыдова разворачивается в поле напряжения между двумя переменными – «личность» и «государство». В силу этого в работе сталкиваются идеи *анархо-локализма* и *левого централизма*, каждый из которых предлагает свой образ будущего человечества. Различие этих подходов заключается в том, какое место отводится государству в структуре общественной жизни после капитализма. Анархо-локализм делает ставку на автономию местных сообществ и сетевую самоорганизацию творческих людей, что в свою очередь предполагает полную децентрализацию и элиминацию государства как регулятора. Левый централизм, напротив, полагается на такие централизованные органы управления, как государства, партии и пр. Автор подчеркивает, что дихотомия «левый централизм» versus «анархо-локализм» играет в работе аналитическую роль, поскольку в чистом виде этих взглядов не существует [7, с. 19]. Этот методологический ход следует признать удачным, поскольку проведенное автором различение дает ему широкие эвристические возможности. Во всяком случае, первая часть монографии вполне успешно и непротиворечиво строится на основании указанной дихотомии.

Д.А. Давыдов не скрывает того, что все его симпатии отданы левому централизму. В разделе I он убедительно критикует анархо-локализм, доказывая, что его популярность обусловлена кризисом левого централизма (следствие травматичного советского опыта). Анархо-локализм просто занял пустую нишу, но так и не стал достойной альтернативой централизму.

По убеждению автора, упование анархо-локалистов на творческую личность, предоставленную самой себе, является несостоятельным, поскольку «творчество – это не только Марксов всеобщий труд, но и в своем наиболее “развернутом” виде – всеобщая угроза» [7, с. 40].

Уже здесь намечается центральная тематика второго раздела монографии. Но прежде чем сформулировать свой генеральный тезис, Д.А. Давыдов, опираясь на фрагмент из III тома «Капитала» [8, с. 386-387], вводит новую дихотомию – «царство свободы» / «царство необходимости». Это различие нужно автору для того, чтобы усилить позиции централизма. Верно понятое «царство свободы» не является самопроизвольным устранением «царства необходимости» [7, с. 73], как полагают анархо-локалисты: «царство необходимости» не исчезнет само по себе, оно должно стать почвой, на которой расцветет «царство свободы» [7, с. 64]. Иными словами, в посткапиталистическую эпоху работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, может прекратиться, но общественно необходимый труд должен остаться. Вместе с тем, останется «необходимость централизованного контроля за развитием технологий и справедливого перераспределения социально значимых плодов технологий» [7, с. 63]. Этот контроль необходим для того, чтобы не допустить «экзистенциального неравенства». Введение этого понятия является замечательной находкой автора. Если капитализм – это эпоха экономического неравенства, то посткапитализм при реализации пессимистического сценария может породить неравенство экзистенциальное. Средства, радикально продляющие жизнь и облегчающие тяготы старости, могут стать предметом нового типа нужды; на место капиталистической жажды богатства заступит жажда бессмертия. «Каким бы эгалитарным ни было общество, – пишет автор, – пока мы можем говорить лишь о *перспективе отчаянной борьбы со стихией и смертью*» [7, с. 62]. Вот здесь-то и нужен контроль и централизм, чтобы регулировать стремление к личному бессмертию и осуществлять надзор за технологиями, порожденными этим стремлением.

В разделе II мотивы бессмертия и творчества уже фигурируют вместе, что представляется закономерным итогом рассуждений первой части монографии. Раздел II открывается вопросом о субъекте перехода к посткапитализму. В этой связи Д.А. Давыдов критикует классический марксистский взгляд на пролетариат как силу, способную вывести общество за пределы капитализма. Логика автора такова: если субъектом перехода от феодализма к капитализму стал не крестьянин и не аристократ, а некоторый третий агент (буржуа), то и переход к бесклассовому обществу по аналогии должен быть осуществлен силами некоего третьего, выходящего за



пределы классовой определенности, актора. Таким актором, по мнению Д. А. Давыдова, должна стать творческая личность [7, с. 91], понятая в духе философии персонализма. Свою задачу автор видит в том, чтобы «приземлить» персонализм «на почву марксизма и вступить с ним в продуктивный философский синтез» [7, с. 109]. Согласно персонализму, личность есть «трансцендирующий, выходящий за свои собственные пределы посредством творчества, преодолевающий ограниченность *ego*, человек» [7, с. 107]. Именно в творчестве личность находит свой смысл жизни, она хочет *быть кем-то*, а не просто *иметь что-то* в качестве собственности.

Творчество как ядро общественной жизни в посткапитализме, между тем, сопряжено с рядом серьезных опасностей. Во-первых, оно поляризует общество на новом основании: на одной стороне оказываются творческие личности («захватчики дискурса», уникальный талант и известность которых и есть их средство производства), на другой – лишние люди (непризнанные гении или посредственные индивиды, безликая масса). Во-вторых, творчество ведет к отчуждению, масштабы и последствия которого куда шире и серьезнее, чем при капитализме. В-третьих, оно сопряжено с отклонением от психической нормы [7, с. 131-136]. В конечном счете, Д.А. Давыдов фактически открывает этическую нейтральность, а потому амбивалентность, творчества: творчество – это не всегда благо [7, с. 165], ведь «отчуждение, по сути, встроено в диалектику творческого становления» [7, с. 144]. Все сказанное позволяет автору монографии утверждать, что посткапитализм, по всей видимости, будет не чем иным, как новой антагонистической формацией с поляризацией общества и отчуждением [7, с. 151]. Одним из ярких проявлений антагонизма в посткапитализме, по сути, будет борьба за признание, конкуренция за социальное одобрение, за увековечивание личного вклада. Человек желает чувствовать, что он «не просто существовал, но как бы “опредметил” свою личность» [7, с. 168]. Это еще один аспект все той же жажды бессмертия и возможность для экзистенциального неравенства.

В силу самой диалектики творчества и возможных последствий «революции личности», в посткапиталистическую эпоху возникает острая необходимость во внешнем регуляторе. По мысли Д.А. Давыдова, государство должно взять на себя функции по сдерживанию агрессии, зависти, связанной с творческой конкуренцией. Вместе с тем, государство должно заниматься фильтрацией «нездоровых» творческих идей, а также обеспечивать справедливое увековечивание творческих заслуг и следить, чтобы они не были преданы забвению [7, с. 164-168]. Как подчеркивает автор, в силу противоречивого характера творчества и опасностей с ним связанных,

«возникнет потребность в сочетании прямой демократии с расширением контролирующих и управленческих функций государства». И добавляет: «именно государства, ибо само оно никуда не исчезнет в антагонистическом обществе» [7, с. 166]. Так персонализм в монографии дополняется левым централизмом. Этот ход обеспечивает красивое закольцовывание научного сюжета, который развивался от апологии централизма в первой части монографии к его манифестации – во второй.

Итак, автор предлагает оригинальный сценарий развития посткапиталистического общества. Вместе с тем, он предлагает ряд блестящих и новаторских концептов («экзистенциальное неравенство», «дискурсивное господство», «личность как субъект перехода», «новый антагонизм» и пр.). Нет сомнений в том, что эти концепты обладают мощным эвристическим потенциалом и достойны дальнейшей научной разработки.

Между тем, авторская концепция вызывает ряд вопросов. Эти вопросы можно рубрицировать в соответствии с базовыми понятиями, которые автор использует в своих построениях и которые, как представляется, требуют уточнения и прояснения. Речь идет о таких понятиях, как *человек*, *творчество*, *личность*, *класс*, *государство*. Эта цепь понятий, по всей видимости, не случайна: понимание каждого последующего категориального звена зависит от интерпретации предыдущего. Можно предположить, что именно определенная трактовка человека и человеческой сущности, которая в монографии остается невысказанной напрямую, играет роль скрытого основания для авторских выводов о посткапитализме.

**Человек.** Поэтому прежде всего, следует спросить, каково же понимание человека, лежащее в основе исследования Д.А. Давыдова. Пожалуй, одно из центральных мест в его антропологии занимает понятие *нужды*. Нужде он посвящает отдельный параграф первого раздела. Автор исходит из того, что нужда является «неистребимой», поскольку у человека нет такого комплекса минимальных потребностей, удовлетворение которых привело бы к его успокоению и счастью. Кстати говоря, на этом основании Д.А. Давыдов весьма жестко критикует как «минималистский» дискурс социалистов, так и анархо-локалистские идеи о безусловном базовом доходе. Нужда – это вечный спутник человеческой жизни, она *соотносительна* по своей природе, носит миметический характер и связана с ориентацией на *Другого*. Иными словами, нужда питается потребностями *другого человека*, заимствует у него предмет его вожделений. При капитализме человеческая нужда выступает как «стремление людей к богатству, которое увеличивает стратегические преимущества одних относительно других» [7, с. 57]. При

этом то, что дает человеку стратегическое преимущество в отношении к другому, меняется от эпохи к эпохе. Как уже говорилось, ставкой в игре при посткапитализме становится бессмертие, как буквальное («вполне представимо нечто вроде *постоянной погони за продлением жизни*» [7, с. 60]), так и чисто мемориальное (общественная «память о выдающихся заслугах, уважение и признание» [7, с. 166]). Таким образом, если предмет вожделения является историчным, то сама нужда как таковая оказывается инвариантной.

Поскольку нужда неистребима, постольку никуда не исчезнет и общественно-необходимый труд, который должны организовывать и контролировать особого рода централизованные институты или структуры. В их задачу будет входить не только управление трудом, но и, что не менее важно, контроль и сдерживание эскалации человеческих вожделений, то есть потенциально бесконечного возрастания нужды и нехватки. Фактически, здесь мы имеем дело с одной из вариаций философской антропологии в духе А. Гелена [9, с. 20], где, с одной стороны, фиксируется фундаментальная недостаточность человека (*Mängelwesen*), а с другой – социальные институты эту недостаточность компенсирующие. Такого рода позицию очень точно и при том лаконично описал немецкий философ Ф. Руда в статье о современных антропологических дискурсах: «Природа человека плоха и слаба, поэтому она должна опираться на сильные социальные институты для компенсации своей слабости. Именно потому, что человеческая природа слаба, она и создала для себя “протезы” в виде культурных и социальных институций, образования и воспитания» [10, с. 112]. Здесь есть смысл задать сразу два вопроса. Во-первых, не подобного ли рода антропологический пессимизм приводит Д.А. Давыдова, в конечном счете, к своеобразной версии этатизма, к оправданию государства в форме левого централизма? Во-вторых, как этот взгляд сочетается с представлением о творческом начале в структуре человеческой личности?

**Творчество.** Следует начать, пожалуй, со второго вопроса. Классический марксистский взгляд рассматривает человека как творческое, универсально-продуктивное, предметно-деятельное существо [11, с. 94]; вместе с тем, предметная деятельность человека трактуется как единство освоения и творчества [12, с. 89]. Согласно же Д.А. Давыдову, творчество представляет собой сущностную черту субъекта посткапиталистического общества [7, с. 125]. В этой связи остается неясным, является ли *творчество*, наподобие уже рассмотренной *нужды*, важнейшей характеристикой человека вообще или же оно становится таковым лишь в посткапиталистическую эпоху. Любопытно, что контекст, в котором автор монографии

употребляется понятие «творчество», заставляет заключить, что творчество трактуется им достаточно узко. Фактически, оно сводится к научному, техническому и художественному новаторству. «Творчество, – пишет Д.А. Давыдов, – это всегда создание чего-то нового (произведения, теории, гипотезы, чертежа и т. п.)» [7, с. 131]. Поэтому неудивительно, что импульсом для творчества является не столько стремление человека реализовать богатство своих способностей, сколько жажда признания и, в конечном итоге, греза о мемориальном бессмертии. Очевидно, что ориентация на *Другого*, свойственная творческой деятельности, связана с миметическим характером нужды, только теперь эта нужда проявляется не в стремлении к материальным благам, а в жажде благ символического, если не сказать, *экзистенциального* порядка. Если учесть, что творчество тесным образом связано с отчуждением, а творческая конкуренция и погоня за признанием ведет к эскалации антагонизма, то картина посткапиталистического будущего действительно оказывается тревожной. Недаром, критикуя анархо-локализм, Д.А. Давыдов предостерегает о том «хаосе, к которому могут привести различного рода локальные сообщества и ничем и никем не контролируемое творчество» [7, с. 40-41].

**Личность.** Согласно автору монографии, понятие *творчество* теснейшим образом связано с понятием *личность*. Творчество как «процесс возвышения “Я” над безликой массой» [7, с. 128] конституирует личность. Примечательно, что в свои рассуждения о конституировании личности Д.А. Давыдов филигранно встраивает фихтеанскую диалектику *Я* и *не-Я*. Однако если у Фихте *Я* полагает *не-Я* как нечто ограниченное через это *Я* [13, с. 112], то у автора монографии, напротив, первичным оказывается полюс *не-Я*. Чтобы стать *Я, личностью*, человек должен преодолеть безличность *не-Я*, в творческом порыве личностного становления пройти сквозь «тернии» анонимности, *отличить* себя от массы. Только тогда он сможет обрести *лицо, предназначение, имя и славу*. Личность есть *Я*, которое постоянно трансцендирует, превосходит *не-Я*. Очевидно, что в этом пункте автор следует Э. Мунье, для которого в формировании личности первостепенным является усилие трансцендирующего порыва.

Между тем, здесь же открывается и принципиальное различие между позицией персонализма и позицией Д.А. Давыдова. Согласно Мунье, «личность не терпит никакой материальной или коллективной мерки, всегда остающейся меркой безличностной» [14, с. 309]. У Д.А. Давыдова, напротив, личность зависит от массы, как экзистенциально, так и аксиологически: на фоне толпы личность обретает свое бытие и, вместе с тем, именно толпа является той инстанцией, которая выносит суждения относительно

действий личности и ее заслуг. Отношение *личности* и *безликой массы* напоминает знаменитую гегелевскую диалектику *господина* и *раба*, где «для господина получается его признанность через некоторое другое сознание» [15, с. 103]. Идея о том, что личность человека конституируется благодаря интенции сознания *Другого*, то есть формируется в пространстве социального восприятия, позволяет Д.А. Давыдову по-новому взглянуть на шестой тезис Маркса о Фейербахе [16, с. 3]. Автор пишет: «коль скоро сущность человека есть “ансамбль” (возьмем это слово в кавычки!) *общественных отношений*, то изначальная “родовая” часть “не-Я” так или иначе обусловлена чуждой, *навязанной извне субъективностью*» [7, с. 144]. Итак, выходит, что, с одной стороны, сущностью человека оказывается нужда и нехватка; с другой стороны, она выступает как «ансамбль» общественных отношений. В этих общественных отношениях миметически и формируется *объект желания*, который навязывается извне. Как уже отмечалось, в посткапитализме объектом желания является *признание*. Те люди, чьи творческие усилия удостоиваются признания, образуют особую категорию – «класс» креативных личностей или *персоналиат* [17, с. 71]. Те же, кто одаривает вниманием, но сами его лишены, составляют обреченный на непризнание *имперсоналиат* – массу «лишних» людей. Все борются за признание, но лишь немногие его получают. Примечательно, что еще Кант связывал «влечение *добиваться* признания своей *ценности во мнении других*» [18, с. 97] с ревностью и соперничеством. Д.А. Давыдов мыслит радикальнее: для него подобного рода влечение – это источник новой классовой борьбы.

**Класс.** Между тем, начав разговор о классовой борьбе между персоналиатом и имперсоналиатом, автор монографии спешит сделать оговорку, в которой высказывает сомнение в том, насколько применимо понятие «класс» для анализа подобного рода антагонизма [7, с. 153]. Правда его окончательная позиция по этому вопросу остается неясной. Он использует понятие антагонизм и классовая борьба, но при этом утверждает, что субъектом перехода к посткапитализму не может быть ни какой-либо класс, ни какая-либо группа [7, с. 91]. Кроме того, по его мнению, личности не суть класс, поскольку масса личностей – это оксюморон [7, с. 128]. Вместе с тем, нельзя не обратить внимания на то, что персоналиат, каким его видит автор монографии, все же имеет черты, присущие классу. Известно, что одним из важнейших признаков класса является отношение к средствам производства [19, с. 15]. Речь идет об отношении обладания или необладания. Как подчеркивает сам Д.А. Давыдов, именно *обладание* личностью становится в посткапиталистическую эпоху ключевым стратегическим ресурсом, а

известность – важнейшим *средством производства*, которого лишены представители имперсоналиата [7, с. 171]. Нельзя ли заключить из этого, что персоналиат все-таки следует считать классом? По всей видимости, Д.А. Давыдов склоняется к тому, чтобы ответить на этот вопрос отрицательно. Более того, он даже готов отбросить термин «класс» [7, с. 101], поскольку социальные антагонизмы в посткапиталистическом обществе «перестают носить черты классовой борьбы и все больше связываются с конкурентной личностной самореализацией» [7, с. 168].

**Государство.** Отказ от понятия «класс» с необходимостью ведет и к отказу от классического марксистского взгляда на государство. Если «по Марксу, государство есть орган классового господства, орган угнетения одного класса другим» [20, с. 7], то у Д.А. Давыдова – это надклассовый регулятор, сдерживающий господствующий класс (персоналиат) и умиряющий социальные конфликты. Государство оказывается чем-то наподобие тормозящего механизма агрессии, о котором мечтал К. Лоренц [21, с. 308]. Без этого творческие порывы личностей грозят «обернуться хаосом. Поэтому возникнет потребность в сочетании прямой демократии с расширением контролирующих и управленческих функций государства (именно государства – настаивает Д.А. Давыдов, – ибо само оно никуда не исчезнет в антагонистическом обществе)» [7, с. 166].

Призвание государства заключается в том, чтобы не дать разгуляться, если так можно выразиться, *креатуре персоналиата*. Чтобы совладать со спонтанной креативностью личностей, государство должно обеспечить справедливое распределение *признания* в обществе и контролировать уровень напряжения между успешными людьми и творческими неудачниками. Несмотря на то, что автор монографии критикует идею безусловного базового дохода, сам он предлагает ее посткапиталистический аналог – идею некоторого *базового признания* со стороны государства. Конечно, распределение признания не будет *безусловным*, т. к. оно осуществляется *по таланту*, а не *по потребностям (нужде)*. Но здесь важным является именно то, что *каждый* человек может претендовать на подобного рода признание. «Соответственно, – пишет Д.А. Давыдов, – будет необходима государственная система защиты и учета творческих достижений каждого человека постольку, поскольку каждый будет иметь право занять соответствующее своим талантам и заслугам положение в обществе» [7, с. 167].

Итак, получается, что если личностями не могут быть все, а потребность в признании есть у каждого, то во избежание конфликтов государство должно взять на функцию по восполнению фундаментальной антропологической нехватки. Таким образом, своеобразная форма оправдания

государства, которую мы встречаем в монографии, обретает свое основание в невысказанных напрямую антропологических допущениях. Именно в силу этих допущений, когда автору приходится выбирать между государством и личностью, он отдает предпочтение государству. Нет ли здесь противоречия с заявленной Д.А. Давыдовым изначально персоналистской установкой? Не приносит ли автор, быть может, сам того не желая, личность в «жертву» государству, чтобы «успокоить внутреннее насилие, не дать разразиться конфликтам» [22, с. 23]?

Несмотря на то, что концепция Д.А. Давыдова побуждает к тому, чтобы задавать подобные вопросы, следует признать ее несомненную научную ценность. Работа написана на высоком теоретическом уровне, автор обнаруживает блестящую эрудицию, осведомленность о позициях зарубежных и отечественных авторов по исследуемой проблеме. В работе много свежих идей, она служит примером гибкого и нелинейного мышления. Вместе с тем, монография органично вписывается в ряд работ, где марксизм интерпретируется в экзистенциальном ключе [23, с. 34-39], что является сегодня визитной карточкой философской школы Екатеринбурга.

## Список литературы

1. *Мейсон П.* Посткапитализм: путеводитель по нашему будущему. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. – 416 с.
2. *Срничек Н., Уильямс А.* Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда / Пер. с англ. – М.: Strelka Press, 2019. – 336 с.
3. *Вирно П.* Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой под ред. А. Пензина. – М.: ООО «Ад Маргинем Пресс», 2013. – 176 с.
4. *Lazzarato M.* Immaterial Labor / Radical Thought in Italy: A Potential Politics. – Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 2006. P. 132-146.
5. *Kurzweil R.* The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology. – New York: Viking Penguin, 2005. – 602 p.
6. *Грэбер Д.* Фрагменты анархистской антропологии. – М.: Радикальная теория и практика, 2014. – 172 с.
7. *Давыдов Д.А.* Личность и государство в терниях посткапитализма: На пути к новой антагонистической общественной формации. – М.: ЛЕНАНД, 2020. – 218 с.
8. *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Третий том / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 25. Ч. 2 – М.: Госполитиздат, 1962. – 552 с.
9. *Gehlen A.* Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt / 13. Auflage. Nachdruck der 12. Auflage. – Wiesbaden, 1986. – 410 s.
10. *Руда Ф.* Начало духа, как мы его знаем: Гегель о матери // Логос. – 2016 – №2 (26). С. 108-133.
11. *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 42. – М.: Изд. полит. лит., 1974. С. 41-174.
12. *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип / Проблема человека в современной философии. – М.: Наука, 1969. С. 73-144.

13. *Фихте И.Г.* Основа общего наукоучения / Фихте И. Г. Сочинения в двух томах. Т. 1 / Сост. и примеч. В. Волжского. – СПб.: Мифрил, 1993. С. 65-337.
14. *Мунье Э.* Манифест персонализма / Мунье М. Манифест персонализма. – М.: Республика, 1999. С. 267-410.
15. *Гегель Г. Ф. В.* Феноменология духа. – СПб.: Наука, 1999. – 444 с.
16. *Маркс К.* Тезисы о Фейербахе / Маркс К., Энгельс Ф. Соч. 2-ое изд. Т. 3. – М.: Гос. изд-во полит. л-ры, 1955. С. 1-4.
17. *Давыдов Д. А.* Революция личности. Часть 2. Господствующий персоналиат // Свободная мысль. 2020. № 6 (1684). С. 45-75.
18. *Кант И.* Религия в пределах только разума / Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. С. 78-278.
19. *Ленин В. И.* Великий почин (О героизме рабочих в тылу. По поводу «коммунистических субботников) / Ленин В. И. ПСС. Т. 39. – М.: Изд. полит. л-ры, 1970. С. 1-29.
20. *Ленин В. И.* Государство и революция / Ленин В. И. ПСС. Т. 33. – М.: Изд. Полит. л-ры, 1969. С. 1-120.
21. *Лоренц К.* Так называемое зло. К естественной теории агрессии / Лоренц К. Так называемое зло. – М.: Культурная революция, 2008. С. 86-308.
22. *Жирав Р.* Насилие и священное. – М.: Новое литературное обозрение, 2000. – 400 с.
23. *Кондрашов П. Н.* Философия Карла Маркса: Экзистенциально-антропологические аспекты. – М.: ЛЕНАНД, 2019. – 216 с.

***PERSONALITY, CREATIVITY, RECOGNITION  
IN POST-CAPITALISM PERSPECTIVE:  
ON THE MOTIVES OF THE D.A. DAVYDOV BOOK***

***Kirill V. Prozumentik***

Perm State University  
15, Bukirev St., Perm, 614990, Russia

The article is a reaction on the monograph by the Yekaterinburg philosopher D.A. Davydov “Personality and the state in the thorns of post-capitalism: Towards a new antagonistic social formation”, published in 2020 in the series “Reflecting about Marxism” by the Lenand Publishing. The article analyzes the basic theses of the monograph and puts forward a hypothesis that the original model of the post-capitalist future, proposed by D.A. Davydov, with its antagonism between the class of creative personalities (personaliat) and the faceless mass (impersonaliat) was inspired by the philosophical and anthropological views of the author, which are not expressed directly in the book. The result of the research is the reconstruction of D.A. Davydov's ideas about human being and human nature, which play the role of a hidden basis for his socio-ontological constructions and forecasts and significantly affect the interpretation of such concepts as personality, creativity, social class and state.

Key words: post-capitalism, personaliat, creativity, personality, state, recognition, social class, needs, anarcho-localism, left-wing centralism.



УДК 304.5 + 316.42

## ***РАССУЖДЕНИЯ О «РАССУЖДЕНИЯХ...»***

***С.И. Рудаков***

доктор философских наук, профессор кафедры истории философии и культуры  
Воронежский государственный университет  
394000, Воронеж, Университетская пл., 1  
E-mail: rudakovprof@mail.ru

На материале книги Б. Капустина «Рассуждения о “Конце революции”» рассматриваются некоторые ключевые вопросы теории революции применительно к современности с опорой на научные результаты, полученные в Пермской философской школе. Развивается идея Б. Капустина о том, что теория революции базируется на экономическом учении. Глобализм не только не кладет конец революциям, но делает революционный процесс глубже и шире.

Ключевые слова: революция, конец революций, реставрация, глобализм, экономическая теория как основа теории революции

В 2019 г. в издательстве Института Гайдара вышла интересная книжка профессора Высшей школы экономики Б. Капустина «Рассуждения о «конце революции»». Автор делает содержательный обзор западной литературы, посвященной теме революции. Своей целью он ставит «не опровержение тезиса о конце революции», а указание на то, что мне видится его болевыми точками, требующими дальнейшей рефлексии над ними для того, чтобы либо укрепить, либо отвергнуть этот «тезис» [1]. Появление такой работы неслучайно. 100-летие Великой Октябрьской социалистической революции, юбилей Маркса, Энгельса, Ленина, Сталина, мировые кризисы 2008 и 2014 гг. заставляют обществоведов по-новому взглянуть на наше марксистское прошлое и поразмышлять над нашим будущим.

Б. Капустин, к сожалению, анализирует в основном западную литературу, хотя сам работает в марксистской парадигме. Естественно, у него нет ссылок на последние марксистские исследования в главных философских центрах страны, в частности, на «Новые идеи в философии» и пермский философский центр, четверть века осмысливающий процессы, развернувшиеся в современном мире. В выпуске 17[2] за 2008 г. в статье «Устарело ли понятие «революция» [2] мы уже рассматривали данный круг вопросов. Но тем интереснее анализ профессора Высшей школы экономики, казалось бы, закрытой для официального обществоведения темы.

Во введении он подчеркивает, что «в современном политкорректном мире “революция” стала неприличным словом, словом-изгоем, чем-то вроде таких слов, как “негр”, “слабоумный” или “извращенец”» [1, с.9]. Понятие-изгой, потому что в современном мире нет революций. «Оранжевые» революции – не революции, они театральны. Левых революций нет, а правые – это, по Капустину, не революции в прямом смысле слова.

Но тут мы позволим не согласиться с профессором либерального университета. В своей работе он не рассматривает Реставрацию (неважно, феодальную или буржуазную) как момент или фазу развития самой Революции. В выпуске 8 (1999 г.) «Новых идей в философии» в статье «Об объективной природе Реставрации» [3] нами показано, что буржуазная Реставрация в нашей стране стала закономерным результатом раннего социализма. Сама Реставрация революционна по своей сути, поскольку ломает основы общества, в котором главную роль играют общегосударственные, народные интересы, обеспечивая переход к частнокапиталистическим отношениям. В этой роли Реставрация выступает моментом революционного преобразования крестьянской страны. Как таковая, Реставрация насколько объективна, настолько же и преходяща, подготавливая предпосылки для новой фазы социалистической революции. Всякая Реставрация, и феодальная (в Англии, во Франции), и буржуазная (в странах раннего социализма) двойственна и двулична. Она и контрреволюционна, и революционна. Уже поэтому говорить об умирании революций несерьезно. Это, как если бы после возвращения Бурбонов во Францию после Наполеона, сказать, что эпоха революций закончена.

Б. Капустин справедливо подчеркивает, что теория революции базируется на экономическом учении. Он пишет: «Марксова теория революции, со всеми ее достоинствами и недостатками, – это, конечно, политическая экономия современного общества в стиле Grundrisse и томов «Капитала», лишь особыми и наглядными проявлениями (и предвосхищениями) которой являются описания революционных событий, изложенные в таких блистательных сочинениях, переступания как “Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта” или “Классовая борьба во Франции с 1848 по 1850 г.” Отсутствие такой теории революции, адекватной современному неолиберальному обществу, делает нашу полемику с “тезисом о конце революции” фрагментарной, незавершенной и отчасти происходящей на “площадке соперника”. Признаюсь, что к большему в настоящей ситуации я не способен» [1, с.18]. К сожалению, дальше этого прекрасного суждения автор не идет, не понимая ни логики и истории капитала, ни истории марксизма, по Плехановски сводя марксизм только к его первой исторической стадии

XIX в. Б. Капустин говорит о всемирно-исторических революционных событиях (имея в виду прежде всего Октябрьскую революцию), которые приводили не к «снятию» капитализма, а «к “некапитализму” как уходу в сторону вследствие переступания “продольных” границ накопления капитала, через которые в конкретной исторической ситуации перехлестывало оно само. Величие и трагизм таких революций, и их неизбежная неверность Марксовой освободительной телеологии обусловлены именно этим» [1, с.51].

Следовательно, автор не понимает, что империализм – вторая закономерная историческая стадия капитализма, на которой появляются слабые звенья и создается возможность прорыва капиталистической цепи. И Октябрьская революция, как и сам ленинизм, не боковые ответвления от закономерного развития капитала, а само это развитие, но на новом историческом этапе. Б. Капустин приходит к мысли, что тезис о «конце революции» применим к таким неправильным, «поперечным» революциям, искусственно забегающим вперед.

Исследователь констатирует, что сейчас многие левые отрицают революцию с не меньшим пылом, что и правые. К сожалению, это приходится признать. Применительно к нашей стране и левые, и правые сходятся в одном: первые не видят объективного характера буржуазной Реставрации в стране, а вторые не хотят признать закономерный характер Октябрьской революции. И те, и другие (и у нас, и за рубежом) пока не поняли, что капитализм вступил в новую и завершающую стадию своего исторического развития – глобализм [см.4].

Глобализм создал объективные предпосылки для смещения центра экономического и политического развития в мире. Транснациональные корпорации, связав мир в одно целое, подтолкнули к развалу СССР, но зато появился новый лидер – Китайская Народная Республика. В СССР и странах раннего социализма развернулась контрреволюционный (революционный со знаком минус) процесс. Но зато революционный процесс усилился в Латинской Америке, а Китай во главе с КПК вышел на первое место в мире. События в США в 2020 г. (книга Капустина была написана чуть раньше) обнаружили колоссальный динамизм современного мира. ТНК убрали с дороги Трампа с его протекционизмом, мешающим объективным мировым процессам. На повестке дня – объединение всего левого мира в мощный БРИКС, открыто противостоящий западным транснациональным акулам, и прорыв капиталистической цепи уже в таких странах Запада, как Португалия, Греция, Испания. Но сначала осуществится революционное преобразование России и стран бывшего СССР. Реставрация будет

преодолена и создана мощная основа для объединения всех народов, выступающих за освобождение человечества.

Таким образом, революция не ушла в прошлое. Человечество пока столкнулось с ранними социалистическими революциями. Капитализм пережил нечто подобное в XV-XVII вв. Впереди этап зрелых социалистических революций. Что касается Октябрьской революции, то ее историческая логика, если сравнивать с Французской революцией, подходит к своему 1848 году, когда по Реставрации будет нанесен смертельный, хотя и не последний удар.

Есть в книге Б. Капустина одно прекрасное место, свидетельствующее о его хорошем марксистском образовании. Говоря о приуроченной к 100-летию революционных событий 1917 г. конференции в Храме Христа Спасителя в феврале 2017 г., он цитирует академика А. Чубарьяна: «Нужна прививка против революций, а прививка – это исторические уроки, осознание того, что принесла наша российская революция». После этой цитаты Б. Капустин прибавляет: «В поисках прививки против революций нет ничего уникально российского. Можно сказать, что это – общая забота властвующих по всему миру» [1, с.29]. Там, где господствует капитал, частная собственность – там не нужно революций. Такова сейчас и официальная точка зрения российской идеологии.

С позиций этой идеологии написана в 2020 г. В.А. Никоновым книга «Ленин. Человек, который изменил все». Хорошая как источник документов книга, однако, содержит антиленинские и антиреволюционные интерпретации в плехановском духе. Делая вывод, Никонов пишет: «Не говорю, что все эти изменения (80-х годов – *С.Р.*) были неправильными. Судить об этом невозможно хотя бы потому, что в самом ленинизме было мало правильного. Но все эти изменения привели к тому, что к концу 1980-х ленинизм был мертв в идеологии Коммунистической партии Советского Союза. Не обнаружите вы базовых ленинских идей (слава Богу) и в арсенале современной КПРФ» [5, с.626]. Хочу сообщить внуку В.М. Молотова, что в арсенал Компартии России возвращена ленинская идея диктатуры пролетариата как государства трудящихся [см. 6, с.114], а идеи гражданского общества и правового государства, от которых отталкивается официальная политология, есть «оранжевые» идеи либерализма, против которого выступает и Никонов, и другие официальные политологи. Получается, правая рука не ведает, что делает левая. Так всегда происходит, когда кто-либо покидает научную основу материалистического понимания истории.

## Список литературы

1. *Капустин Б.* Рассуждения о «конце революции». – М.: изд-во Института Гайдара, 2019. – 136 с.
2. *Рудаков С.И.* Устарело ли понятие «революция» // Новые идеи в философии. Вып.17[2]. Пермь, ПГУ, 2008. С.17-23.
3. *Рудаков С.И.* Об объективной природе Реставрации // Новые идеи в философии. Вып 8. Пермь, ПГУ. 1999. С.36-44
4. *Рудаков С.И.* Глобальное общество в свете единства логического и исторического // Век глобализации. 2014, №2. С.144-152
5. *Никонов В.А.* Ленин. Человек, который изменил все. – М.: Эксмо. – 686 с.
6. *Рудаков С.И.* Теоретические основы нового социализма. – Воронеж: Изд-во. им. Е.А. Болховитинова. – 143 с.

## REASONING ABOUT «REASONING...»

*Sergey I. Rudakov*

*Voronezh state university,  
1, University sq., Voronezh, 394000, Russia*

Based on the book by B. Kapustin «Reasoning on the “End of the Revolution”», some key issues of the theory of revolution in relation to the present are considered, based on scientific results obtained in the Perm School of Philosophy. B. Kapustin's idea that the theory of revolution is based on economic doctrine is being developed. Globalism not only does not put an end to revolutions, but makes the revolutionary process deeper and wider.

Key words: revolution, the end of the revolutions, restoration, globalism, economic theory as basis of the theory revolution.

*Научное издание*

**НОВЫЕ ИДЕИ В ФИЛОСОФИИ**

Выпуск 8 (29)

Научный журнал

Компьютерная верстка *И.И. Щелев*

Подписано в печать 12.05.2021

Дата выхода в свет 21.05.2021

Формат 60x84 1/16. Усл. печ. л. ???

Тираж 70 экз. Заказ ???

Адрес учредителя и издателя:

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15,

Пермский государственный

национальный исследовательский университет

Тел. +7 (342)239-64-35

Адрес редакции

«Новые идеи в философии»:

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15,

Пермский государственный национальный

исследовательский университет

Философско-социологический факультет, кафедра философии

Тел. +7 (342)239-63-92 E-mail: [philosophy-psu@mail.ru](mailto:philosophy-psu@mail.ru)

Издательский центр

Пермского государственного

национального исследовательского университета

614990, г. Пермь, ул. Букирева, 15

Тел. +7 (342) 239-66-36 E-mail: [unipress@psu.ru](mailto:unipress@psu.ru)

Типография: Центр «Издательство ПНИПУ»

614990, г. Пермь, Комсомольский пр., 29. Тел. +7 (342) 219-80-33

Распространяется бесплатно