

Предметом исследования являются феномен человека и его деятельности в современных условиях; закономерности функционирования науки, продуцирования и передачи знания; методологические вопросы математики и медицины, права и экономики, теории принятия решений и управленческой деятельности; принципы современных социальных технологий и коммуникации.

На суперобложке — фрагмент миниатюры (Алтай, V—IV века до н. э.) с изображением тигра и уток, символизирующим иерархичность и противоречивость мироустройства.



ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ • ВЫПУСК ПЕРВЫЙ



ФИЛОСОФИЯ И СОЦИАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ

СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ



МГУ им. М. В. Ломоносова

МОСКОВСКИЙ
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ФАКУЛЬТЕТ
ГОСУДАРСТВЕННОГО
УПРАВЛЕНИЯ

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ
ГУМАНИТАРНЫХ ФАКУЛЬТЕТОВ

**Философия
и социальная теория**

Сборник научных трудов
Выпуск первый

Составитель,
ответственный редактор
Г. Г. Кириленко

Главный редактор
издательских проектов
В. М. Быченков

Сборник подготовлен кафедрой философии гуманитарных факультетов МГУ им. М. В. Ломоносова, которой в 2003 году исполняется пятьдесят лет. В пяти разделах представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, гносеологии и методологии науки, социальной теории.



МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ФАКУЛЬТЕТ ГОСУДАРСТВЕННОГО УПРАВЛЕНИЯ
КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ ГУМАНИТАРНЫХ ФАКУЛЬТЕТОВ

**ФИЛОСОФИЯ
И
СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ**

**СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

ВЫПУСК ПЕРВЫЙ



**МОСКВА
2003**

**ФИЛОСОФИЯ
И
СОЦИАЛЬНАЯ
ТЕОРИЯ**

**СБОРНИК
НАУЧНЫХ ТРУДОВ**

**СОСТАВИТЕЛЬ,
ОТВЕТСТВЕННЫЙ РЕДАКТОР
КАНДИДАТ ФИЛОСОФСКИХ НАУК
Г. Г. КИРИЛЕНКО**



**МОСКВА
2003**

Утверждено
кафедрой философии гуманитарных факультетов
факультета государственного управления
Московского государственного университета
им. М. В. Ломоносова

Составитель, ответственный редактор
кандидат философских наук *Г. Г. Кириленко*

Рецензенты:
доктор философских наук *Г. Г. Гриненко*,
кандидат философских наук *Е. Н. Коломоец*

Главный редактор издательских проектов
доктор философских наук *В. М. Быченков*

Ф 56 Философия и социальная теория: Сб. научных трудов: Вып. 1 / Сост., отв. ред. Г. Г. Кириленко; гл. ред. издат. проектов В. М. Быченков; Моск. гос. ун-т им. М. В. Ломоносова, ф-т гос. упр., каф. филос. гум. ф-тов. — М.: Полиграф-Информ, 2003. — 304 с.

ISBN 5-93999-092-4

В сборнике представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, гносеологии и методологии науки, социальной теории. Предметом исследования являются феномен человека и его деятельности в современных условиях; закономерности функционирования науки, продуцирования и передачи знания; методологические вопросы математики и медицины, права и экономики, теории принятия решений и управленческой деятельности; принципы современных социальных технологий и коммуникации.

Статьи публикуются в авторской редакции.

ББК 87.3

ISBN 5-93999-092-4

© Коллектив авторов. 2003.

© Г. Г. Кириленко. Составление. 2003.

© RuBriCa. Оформление. 2003.

Содержание

От редакции.....	7
------------------	---

Раздел I

Человек: свобода, отчуждение, идентичность

<i>Цыренова Л. А.</i> О принципах холизма и индивидуализма в понимании свободы.....	9
<i>Беспалов А. И.</i> Человеческая деятельность в повседневности и проблема отчуждения.....	21
<i>Кондрашова Н. В.</i> Культурно-исторические основания социальной идентификации.....	67
<i>Халуторных О. Н.</i> Утопия как социальная технология.....	90

Раздел II

Жизнь: смысл, ценность, цена

<i>Дрошневa Н. В.</i> Два пути к одной цели: «жизнь» в западноевропейской и русской философской традициях XIX — XX веков.....	103
<i>Семенов А. Б.</i> Сова Минервы в лабиринтах Асклепия. Философия и медицина: проблемы биоэтики.....	122

Раздел III

Мышление: вера, интуиция, рациональность

<i>Гаврина Е. Г.</i> Проблема понимания и веры в философии.....	143
<i>Быков А. О.</i> Интуиция и ее роль в принятии решений.....	153
<i>Куликов М. М.</i> Смерть мышления. Экспансия инфраструктурного принципа в современном западном мыслительном пространстве.....	169
<i>Радул Д. Н.</i> Математика и европейская культура.....	177

Раздел IV

Коммуникация: психология, технология, культура

<i>Гонюцкая Н. В.</i> Коммуникация как объект философского анализа.....	198
<i>Дружинин А. М.</i> Субъект и объект манипулятивной коммуникации	215
<i>Иванова И. Ю.</i> Искажение действительности в масс-медийном пространстве.....	236

Раздел V

Россия: право, нравственность, дело

<i>Головина И. В.</i> Из истории взаимодействия философии и правосознания в России	251
<i>Алгайкин В. Л.</i> Социально-нравственные основы российского предпринимательства	262
<i>Финашева О. А.</i> Специфика становления крупных интегрированных структур в российских условиях	278

СБОРНИК научных трудов «Философия и социальная теория» подготовлен кафедрой философии гуманитарных факультетов МГУ им. М. В. Ломоносова, которой в нынешнем, 2003, году исполняется пятьдесят лет. В пяти разделах представлены статьи, посвященные актуальным проблемам философской антропологии, гносеологии и методологии науки, социальной теории. Предметом исследования являются феномен человека и его деятельности в современных условиях; закономерности функционирования науки, продуцирования и передачи знания; методологические вопросы математики и медицины, права и экономики, теории принятия решений и управленческой деятельности; принципы современных социальных технологий и коммуникации. Статьи сгруппированы внутри разделов таким образом, что в известной степени, и тематически, и по существу, дополняют друг друга.

Антиномии имманентного и трансцендентного в социальном бытии человека, самоидентичности индивида и его самоотжествления со всеобщим, с тем или иным социальным целым, — такова проблематика первого раздела «Человек: свобода, отчуждение, идентичность». Он открывается статьей *Л. А. Цыреновой*, в которой феномен человеческой свободы рассматривается в контексте противоречий между холистическими и индивидуалистическими воззрениями на статус индивида в обществе. *А. И. Беспалов* стремится обосновать представление о том, что отчуждение не есть исторически сформировавшееся и преходящее социальное явление, но, будучи необходимым спутником самой человеческой деятельности, является одним из вечных и естественных условий человеческого существования. *Н. В. Кондрашова* предлагает типологию исторических форм социальной идентификации, наиболее значимых человеческих общностей, являющихся самостоятельными макроединицами социального развития. Тема статьи *О. Н. Халуторных* — утопия как одна из типичных попыток разрешения упомянутых антиномий со свойственной ей интенцией к перерастанию из теории в идеологию, а из идеологии — в технологию.

Философия жизни и биоэтика, *этика жизни*, — темы публикаций, составивших второй раздел «Жизнь: смысл, ценность, цена». *Н. В. Дрошнев* осмысляет исторический опыт западноевропейской и русской традиций в философии жизни, которые, отправляясь от различных посылок, в конечном счете приходят, по мнению автора, к близким обобщениям. *А. Б. Семенов* обращаясь к недавним, весьма острым дискуссиям о статусе биоэтики, которые, по его мнению, сводятся в сущности к проблеме «философия или медицина», делает вывод, что узкопрофессиональный, игнорирующий философское знание подход к этой дисциплине бесперспективен.

Различные способы познания и типы знания — предмет публикаций в третьем разделе «Мышление: вера интуиция, рациональность». *Е. Г. Гаврина* анализирует философские представления об иррациональной и рациональной вере в ее соотношении с феноменом понимания. *А. О. Быков* исследует роль интуиции в контексте различных принципов и процедур построения современного научного знания. *М. М. Куликов* утверждает, что современное «глобальное мышление» человека «информационного общества» с его виртуальной методологической инфраструктурой есть на деле смерть самого мышления. *Д. Н. Радул* раскрывает сущность и значение математики как общекультурного феномена, содержание которого есть результат взаимодействия двух методологических парадигм — «абсолютного и конечного» и «относительного и бесконечного».

Мышление оказывается по-настоящему продуктивным, а знание обретает свой социальный смысл лишь тогда, когда это порожденное мышлением знание становится содержанием процесса коммуникации. В открывающей четвертый раздел «Коммуникация: психология, технология, культура» статье *Н. В. Гоноцкая* акцентирует внимание на философском измерении теории коммуникации, что предполагает исследование феномена коммуникации как диалога *Ты и Я*, самоосуществления в пространстве личностного бытия. Тема статьи *А. М. Дружинина* — субъект и объект одного из типов коммуникативного процесса — манипулятивной коммуникации, которая становится возможной вследствие некритического восприятия пассивными индивидами общественного дискурса. Предпосылки и технологию мифологизации, искажения действительности, ее превращения средствами массовой коммуникации в гиперреальность симулякров анализирует в своей работе *И. Ю. Иванова*.

Россия как философская проблема — это «предметное поле» все более привлекает к себе внимание исследователей, и потому появление в сборнике специального раздела «Россия: право, нравственность, дело» представляется вполне логичным. Эволюция взаимоотношений правосознания и философии в российской истории — от придания праву статуса имманентной нормы, регулирующей социальные и властные сферы, до рассмотрения правовых категорий в контексте общезначимых ценностей — тема работы *И. В. Головниной*. Религиозно-этические основания такого социально-экономического явления, как предпринимательство, исследует, уделяя особое внимание сложившемуся в дореволюционной России своеобразному типу экономического мышления, *В. Л. Алгайкин*. Одна из важнейших современных форм предпринимательства — создание крупных интегрированных структур, — особенности и социально-экономические последствия процесса интеграции в российских условиях — предмет статьи *О. А. Финашевой*.

Представленные в сборнике статьи публикуются в авторской редакции.

Человек: свобода, отчуждение, идентичность

Л. А. ЦЫРЕНОВА,
кандидат философских наук

О ПРИНЦИПАХ ХОЛИЗМА И ИНДИВИДУАЛИЗМА В ПОНИМАНИИ СВОБОДЫ

ГЛУБИННЫЙ и исконный смысл философии, о каком бы времени и культурном пространстве ни шла речь, заключается в том, чтобы дать человеку прочные основания бытия, наполнив его определенным смыслом. Философия с самого начала своего существования — поиски путей, ведущих к *освобождению*. Пути эти были различны на Востоке и на Западе, но, несмотря на все различие в основных предпосылках мысли, в *истоках своих* философские искания обнаруживают удивительное сходство, дающее право говорить о существовании некоего вселенского правоверия, объединяющего утонченную эзотерику Ближнего и Дальнего Востока, античную мудрость и христианскую религиозно-философскую мысль. Свобода здесь неразрывно связана со стремлением человека к духовному совершенству, позволяющему ему возвыситься над добром и злом посястороннего мира, преодолеть рабскую привязанность к мирским почестям и благам, ко всему тому, что может быть определено в своем существовании принципом *обладания*. Свобода равнозначна преодолению единичности, конечности, замкнутости индивидуального бытия, есть прорыв к иному и одновременно — неперемное условие обретения абсолютной, не подлежащей сомнению Истины как выражения Естественного Закона бытия (Блага, Дао, Единого, Таковости, Абсолюта). Причастность человека к этому «естественному закону»

означает следование своей собственной природе и гарантирует целостность, нерасчлененность его бытия, восстановление нарушенного равновесия между человеком и миром, душевное спокойствие как высшее божественное состояние духа (исключающее страх смерти и прочие страхи, связанные с бранным состоянием, так что и сама философия уподобляется терапии души). Предельно сближая разнородные поиски «путей освобождения», свобода может быть определена как *самореализация*, понятая, однако, не в менталистских терминах нововременного мировоззрения как реализация «моего Я», но «прирожденная реализация», или реализация Естества.

Мир посюсторонний отнюдь не утрачивает при этом своего значения, его ценности и блага релятивизируются в связи с Абсолютом, являя собой часть гармонии всеобщего целого. Онтологическим же принципом, связующим собой целое и часть, служит живительный принцип *любви* — единственно возможный способ ненасильственного проникновения в «вечное сейчас», способ быть в мире и вне мира одновременно. Таков античный Эрос, пронизывающий собой Космос и являющийся основой порядка и его постижения, или «простая человечность» Дзэн, таково же христианское учение о свободной воле, глубочайший смысл которого — пребывать «в союзе с Богом» единственно из любви к Нему, что в принципе исключает какие бы то ни было принудительные мотивы.

В Новое время понятие свободы прочно связывается с индивидуальным бытием как *естественное право* человека существовать *для самого себя*. Идея индивида, лежащая в основании фундаментальных западных ценностей, не появляется в новоевропейской философии *ex nihilo*. Ей предшествуют разнообразные культурно-исторические трансформации, которые мало-помалу, но, тем не менее, неуклонно ведут к утрате доминирующего ранее холистического видения мира. Не последнюю роль в утверждении индивидуализма сыграли интеллектуалистские установки западного стиля мышления. В своей экзотерической, отчетливо выраженной дискурсивной форме западная философская мысль акцентировала на интеллекте и, как следствие, замкнулась на конвенциональном, абстрактно-линейном понимании мира. Мир, представленный в понятиях, утратил живую целостность, стал *объектом*, что в перспективе означало установление искусственного порядка, подчиненного управляющему и

контролирующему его посредством изощренных технологий человеческому разуму.

То же преобладание абстрактного умозрения наблюдается и в понимании человека, при этом проблема свободы перемещается в сферу отношений между личностью и обществом (государством). Ко времени Локка либеральная идея автономного индивида как вместилища разума и носителя определенных естественных прав, на которые не смеет посягнуть власть, становится общим местом политических и этических теорий. Поскольку свобода (свободная воля) и уникальность человеческой личности, начиная с XVII века, рассматривались в философской и социально-политической мысли как непреложный факт действительности, вытекающий из самой человеческой природы, основное внимание в этой традиции уделялось не столько свободе, сколько несвободе. И потому не случайно понятие свободы, в частности, в трудах основателей социологии часто уступало место таким понятиям, как «социальное напряжение», «давление», «принуждение», «отчуждение» и др., обозначающим социальные факторы, препятствующие реализации свободы личности. Необходимым условием свободы становится отсутствие насилия и принуждения, навязываемых со стороны внешних сил — другой личности, общества, государства; а человек оказывается свободным в той степени, в какой он может добиваться своих собственных целей или выбирать определенный тип поведения. Лучшим примером такого понимания может служить «О свободе» Дж. Ст. Милля, полагавшего, что достижению человеческого счастья препятствуют дурное воспитание и дурное общественное устройство. Близкой по смыслу является также более ранняя концепция доминирующей роли социальной среды во французском Просвещении. В этом же ряду — и марксова теория коммунистического общества, в котором с уничтожением частной собственности и разделения труда устанавливаются такие общественные отношения, когда возможно преодоление отчуждения индивида и реализация его универсальной свободной природы.

Однако, прежде чем проблема свободы станет рассматриваться как проблема сдерживающих свободу индивида социальных, политических или экономических факторов, она претерпит ряд трансформаций на протяжении XVII—XVIII веков. Первоначальным лоном, послужившим теоретической осно-

вой для выработки важнейших понятий, посредством которых будет в дальнейшем осмысливаться эта основополагающая для западной цивилизации проблема, явилась идея естественного права и общественного договора. В понимании свободы теоретики общественного договора исходили из абстракции человека как «естественного индивида» (существа в известном смысле самодостаточного и даже изолированного) и противопоставляемого ему «политического человека». Понятие индивида и его естественных прав здесь логически и исторически предшествует понятию социальной и политической жизни. Поэтому и социальный порядок должен конституироваться, исходя из свойств, качеств и прав этого индивида, изначально не зависящего от каких-либо социальных связей. Общество отныне — не органическая целостность, естественно предшествующая индивиду, в которой он становится человеком, обучаясь языку, социальным и нравственным нормам, воспринимая традиционные идеи и ценности, но некое искусственное образование, возникающее посредством «договора». Его создание преследует единственную цель — избавить человека от неудобств и тягот дополитического (досоциального) состояния, в котором реализация свободы происходит на фоне неизбежного столкновения частных интересов и чревата утратой самого естественного права. Общественный договор предусматривает ограничение индивидуальной свободы и защиту от посягательств на индивидуальную свободу со стороны другого индивида. Государство и оказывается той формой ассоциации, тем «коллективным Индивидом», который обеспечивает требуемое равновесие частных интересов. В этом контексте «социальное» теряет свой изначальный смысл как органическая связь и заменяется «политическим»¹.

¹ Такое понимание не останется неизменным, и впоследствии появится необходимость вычленить в качестве средоточия негосударственных отношений такую область общественной жизни, которая не подпадала бы под непосредственную власть государства и сохраняла свое самостоятельное значение. Эта область получит название «гражданского общества». Тем не менее понятие гражданского общества, несмотря на развитие его содержания в либеральной мысли на протяжении более чем трех столетий и в философии XXI века, не способно заменить в полном объеме понятие «социального» как органической целостности и первичной реальности.

Сегодня идея естественного права и общественного договора кажется, по меньшей мере, наивной и задача ее критики в целом видится неблагоприятной. Однако трудно переоценить то фундаментальное значение, которое эта идея имела для формирования основ современного демократического Государства, если говорить о политической сфере, и то влияние, которое она оказала на философскую антропологию. Поиски модели идеального государства, законы которого обеспечивали бы, с одной стороны, сохранение вытекающего из самой природы человека права на свободу, и с другой — равную возможность реализации этого права для каждого индивида, привели в философии Просвещения к идее первенства закона как главной добродетели и государства, и его граждан. Эта идея нашла свое непосредственное практическое воплощение в принятой летом 1789 года Учредительным собранием Франции Декларации прав человека и гражданина, которая послужила основой для Конституции великой нации, предложенной в качестве примера Европе и всему миру. Декларацию в этом смысле можно характеризовать как документ, в котором осуществляется перенос идеальных ценностей (ценностей естественного права) в плоскость позитивного закона.

Не стоит, конечно, забывать и об антииндивидуалистической реакции как некоем общем умонастроении во французской и немецкой мысли XIX века, которое, как справедливо замечает Л. Дюмон, отражало поворот «от абстрактной демократии к поиску формы “устроения”, от политического упора к упору экономическому и социальному, от атеизма или непоследовательного атеизма к поискам настоящей религии, от разума к чувству, от независимости к общности»². В частности, Сен-Симон, оглядываясь назад, оценивает лежащие в основе Французской революции либерализм и признание прав человека как разрушительные ценности и призывает к восстановлению органической целостности общества на основе его иерархизации. Еще более примечательна в этой связи точка зрения Токвиля, который, как кажется, полностью восстанавливает в правах холизм, утверждая, что политическая демократическая система оказывается жизнеспособной только в том случае, если не теряет связи с об-

² Дюмон Л. Эссе об индивидуализме. — Дубна, 1997. — С. 122—123.

ществом как *целостностью*, в основе которой лежат религиозные идеи и ценности. А у Гердера интерес к социальным корням человека перерастает национальные рамки: если отдельный индивид обязан своей человечностью конкретной социальной общности и культуре, то само это общество включается во всемирную историю на правах коллективного индивида и являет собой часть единого целостного организма, в котором признается равноправие культур.

Вместе с тем, несмотря на триумф индивида, потребность в холизме, ощущается и в воззрениях мыслителей XVII—XVIII веков, которые подспудно чувствуют пустоту, образовавшуюся между индивидом и родом. Человеческий индивид не исчерпывается лишь политическими и юридическими категориями. Существуют такие отношения между людьми, которые выпадают из этого поля и не подвластны никакому, даже самому совершенному закону. И потому абстрактный индивид должен бы по идее уступить место интегрированной в общество *действующей личности*. Так, Гоббс вынужден говорить о необходимости «естественных законов», регулирующих отношения между людьми в сфере межличностной, нравственной. Руссо, в свою очередь, пытается выразить социальное единство в понятии «общей воли». Однако вытекающее из индивидуализма одновременное признание свободы и равенства создает определенные теоретические и практические трудности при апелляции к единству и, в случае с Гоббсом и Руссо, ведет к своеобразному смещению принципов индивидуализма и холизма.

Главная забота Руссо — свобода индивида и ее сохранение в узаконенном социальном порядке, поэтому он видит свою задачу в том, чтобы «найти такую форму ассоциации, которая защищала бы и охраняла совокупной общей силой личность и имущество каждого участника и в которой каждый, соединяясь со всеми, повиновался бы, однако, только самому себе и оставался бы таким же свободным, каким он был раньше»³. По его мнению, этот вопрос успешно решается, если «каждый из нас отдает свою личность и всю свою мощь под верховное руководство общей воли, и мы вместе принимаем каждого члена как нераз-

³ Руссо Ж.-Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического права. — М., 1938. — С. 160.

дельную часть целого»⁴. Руссо убежден, что в результате абсолютного подчинения индивидуальной свободы общей воле индивиды парадоксальным образом приобретают еще большую свободу, чем прежде. Если следовать разъяснениям Дюркгейма, принцип Руссо отличен от принципа, которым порой пытались оправдать деспотизм большинства, ибо подчинение в данном случае вызвано не тем, что суверен имеет власть, а тем, что он распоряжается всеобщим *благом*. Здесь можно было бы усмотреть определенное сходство с «Государством» Платона, если бы не одно существенное отличие: Платон мыслит в социальных терминах и оценивает общее благо с позиций холизма, в то время как Руссо мыслит с точки зрения политических установлений и исходит из абсолютного признания свободы.

Общая воля возникает из индивидуальной воли всех, но не сводится к сумме всех волей, отличаясь от них по существу. Как это оказывается возможным в демократии, основополагающим принципом которой является индивидуальная свобода, — одна из самых больших проблем философии Руссо. Но проблема эта становится понятной, если учитывать тот факт, что он — в духе своего времени — не проводит различия между обществом и государством. В целом его концепция общества так же, как и концепция Гоббса, механистична, поскольку народ, составляющий его, — сумма индивидов. Но когда возникает необходимость в единственном носителе прав народа, то оно начинает рассматриваться (на манер Гоббса) как всеобъемлющее надиндивидуальное начало, что можно расценивать в качестве попытки восстановления холизма.

Позиция Локка, последовательно проводящего в своей теории принципы либерализма, во многом отличается от концепций Гоббса и Руссо. Во-первых, он, благодаря учению о трасте и о «праве на сопротивление», избегает проблемы подчинения и тем самым сохраняет за индивидом право на свободу; во-вторых, в силу того же учения у него намечается концептуальное различие понятий общества и государства. Отличительной чертой локковского подхода является также и то, что он пытается обнаружить основания социальности в самом индивиде. Локковская картина инди-

⁴ Там же. — С. 161.

вида, изложенная им во второй книге «Опыта», во многом дополняющей его политический трактат, — это картина «разумной личности», которая обладает ясным сознанием своих способностей, возможностей и их границ. Понятие личности у Локка определяется как «юридический термин, касающийся действий и их ценности и относящийся поэтому только к разумным существам, знающим, что такое закон, счастье и несчастье. Эта личность простирает себя за пределы настоящего существования, к прошлому только силой сознания; вследствие этого она беспокоится о прошлых действиях, становится ответственной за них, признавая за свои и приписывая их себе»⁵. Для установления прав и обязанностей включающегося в отношения с другими свободного индивида Локку потребовалось разграничить понятия человека и личности. Идея человека оказалась связанной с идеей тела, что по существу означало тождество идее «животного определенного внешнего вида и сложения»⁶, в то время как идею личности Локк определил через идею сознания, благодаря которому каждый бывает для себя «самим собой», тем, что он называет своим Я. Личность «есть разумное мыслящее существо, которое имеет разум и рефлексию и может рассматривать себя как себя как то же самое мыслящее существо, в разное время и в различных местах только благодаря тому сознанию, которое неотделимо от мышления»⁷.

Таким образом, каждый отдельный индивид предстал у Локка в двух ипостасях: как физический индивид, обладающий телесностью (идея человека), и как некая имматериальная сущность (личность), служащая отправным пунктом в трактовке человека как морального и юридического существа. Этот пункт имеет решающее значение, ибо необходимым условием наличия прав у свободного и самодостаточного индивида является *способность* нести ответственность за совершаемые им поступки и действия перед другими свободными индивидами. Тем самым индивид как личность интегрируется в систему социальных связей и общественных

⁵ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении // Локк Дж. Соч.: В 3 т. — Т. 1. — М., 1985. — С. 400.

⁶ Там же. — С. 393.

⁷ Там же. — С. 387.

отношений, лишаясь при этом самодостаточности и изолированности от других, становясь частью целого. Но такая способность признается возможной только в том случае, если личность осознает свою идентичность в течение определенного времени, что, по мнению Локка, и составляет ее «непрерывность», то есть тождественность самой себе. Оценивая локковскую концепцию, следует в целом подчеркнуть явно прослеживающееся в различении им понятий человека и личности влияние картезианского учения о двух субстанциях. Однако его определение личности, несомненно, содержит в себе элемент новизны. Определив личность как имматериальную сущность, или само-сознание (способность «рассматривать себя как себя», Я), Локк связал понятие свободы с человеческой субъективностью, так что в дальнейшем такие понятия, как «личность», «субъективность», «само-сознание», «самость», «свобода» стали рассматриваться как синонимичные, если не сказать тождественные.

Интеллектуалистская формула, уравнивающая свободу и человеческую субъективность, нашла свое высшее логическое выражение у Канта, которому европейская философия обязана также пониманием свободы и как само-детерминации. Кант обосновывает социальность человека через категорический императив, этику долженствования. Но это — область, в которой человек выступает как ноуменальное существо, или *личность*, а его свобода — как интеллигибельная способность к самодетерминации («самозаконодательству»). Поэтому для Канта задача критики практического разума — это также доказательство возможности реализации интеллигибельной свободы в мире феноменальном, в мире социального человеческого опыта.

Кантовская свобода открывается в сфере морали как способность к *разумному выбору* таких принципов поведения, которые, исходя от личности, тем не менее, могут быть распространены на более широкую область, включающую «других». Вопрос, который здесь неизбежно возникает, касается критериев «разумного выбора»: чем руководствуется человек при выборе именно таких, а не иных принципов? По Канту, критерием истинности, когда то, что истинно «для меня», одновременно истинно «для всех», служит разум. Не случайно и свободная воля оказывается разумной, а самозаконодательство — чистой автономией, универсальной

самодетерминацией разума. Разум индивида, к которому апеллирует Кант, в действительности оказывается рационалистической моделью само-сознания, или некоего независимого Я, которое он в «Критике чистого разума» называет «изначальным синтетическим единством апперцепции» (*cogito*). Это Я представляет собой трансцендентальную структуру личности и выступает в качестве *субъекта*, благодаря которому и конституируется «самозаконодательное» отношение к собственному эмпирическому Я, являющемуся, в свою очередь, *объектом* восприятия этого трансцендентального Я.

При всей глубине и величии своей практической философии Кант не сумел уйти от свойственной рационалистическому нововременному мировоззрению концепции само-сознания как некоего универсального рефлексивного само-отношения, имеющего отношение к *любому субъекту* и значимого лишь в качестве эпистемологической конструкции. Выход за пределы субъективности возможен здесь единственно посредством акцентирования Я в любом виде опыта. Ярko выраженный у Канта момент должностности лишь усиливает реальность автономного волевого начала, так что гипертрофированное самосознание оказывается не только средоточием всякого опыта, но и мерой истинности всего сущего. Таким образом, универсальность, общезначимость трансцендентального самосознания заранее исключает необходимость постановки вопроса о «другой субъективности» и, как следствие, лишает всякого смысла вопрошание о Другом. В конечном счете свободный самосознательный индивид эпохи модерна — такая же абстракция, что и мир: он не только изначально лишен реальных связей с тем, что вне его, он изначально асоциален, и вся его видимая социальность редуцирована к социально-политическим структурам.

Один из главных вопросов, которыми задается западная философия начала XX века, — вопрос о том, возможно ли нахождение в самой человеческой субъективности каких-нибудь оснований «другой» субъективности? Посредством чего в индивидуальном сознании совершается выход к опыту другого Я? Без ясного ответа на этот вопрос остается по сути неясным опыт объективного мира; в котором реализуется человеческая свобода. Тем самым в современный дискурс вовлекается тема интерсубъективно разделенного мира.

Но пока постклассическая продолжает вращаться в сфере человеческой субъективности, устанавливающей принципиальную асимметрию Я как субъекта и Другого как объекта, всякая попытка трансценденции к Другому ограничивается рассмотрением интерсубъективности в качестве проекта конституирующего сознания. В итоге речь может идти лишь о множестве индивидуальных Я, каждое из которых в конечном счете пребывает в одиночестве. К числу подобных попыток относятся и гуссерлевская эгология, и сартровский экзистенциализм, в котором со-бытие с другими получает свой смысл только как неустранимый конфликт индивидуальных свобод. Сюда же следует отнести бесплодные подходы к проблеме «других сознаний» в аналитической философии.

Более продуктивна в понимании интерсубъективности иная, лишенная эпистемологического налета, трактовка само-сознания, обнаруживаемая в теории социального взаимодействия Мида, концепции «интернализации речи» Выготского, в витгенштейновской критике идеи «индивидуального языка», а также идее диалогичности сознания у Бахтина. Основной смысл этого подхода можно выразить так: человеческое Я и отношение к себе не даны нам от рождения как некие априорные условия нашего бытия, но конституируются в актуальных действиях, практическом опыте повседневной жизни и имеют своим основанием интернализацию социальных норм, ценностей культуры и возможность общения с другими. Само-сознание понимается здесь как практическое отношение себя к себе, воспроизводящее отношение Другого к моему Я и Я к Другому. Отсюда следует признание *социальной* природы субъективности: человек есть личность, обладающая свободой, но только как неотъемлемая часть более широкой целостности, основанной на межличностной коммуникации. Тем самым в западном философствовании своеобразно обретает свою вторую жизнь холистический принцип. Следует сказать о том, что подобная попытка неэпистемологического решения проблемы присутствует уже у Гегеля. Перенеся акцент с познания на деятельность, он также пытался представить само-сознание в качестве практического самоотношения, возникающего и существующего только в процессе признания и (как результат) признанного со стороны само-сознания *других*, а следова-

тельно, конституирующееся *социально*. Однако своеобразие гегелевского спекулятивного синтеза в том, что он восстанавливает в правах холизм опять-таки исключительно с точки зрения политической, опосредованно представляя общество в виде государства. Государство существует в противовес индивидуальной свободе, понимаемой как произвол, но оно также является неким высшим Я индивидуального самосознания и выражением своей воли и свободы. В теоретическом плане понятие свободы у Гегеля представляет собой реализацию спекулятивного понятия истины, предполагающей, что само-сознание конституируется как «бытие-для-себя» в отличие от других и достигает своей истины «в Духе», зная себя как тождественное тотальности. В практическом же смысле это означает, что личность свободна тогда, когда исполняет обязанности, исходящие от силы существующего порядка, идентифицируя себя со всеобщим. Закон у Гегеля главенствует над индивидуальной волей, что дает основания говорить скорее о глубокой преемственности, нежели о различиях во взглядах на проблему индивида и государства (общества) в XVII—XVIII и в XIX веках.

Несводимость человека к до-интерсубъективному (до-социальному) самосознанию как некоему центру волевой активности, вокруг которого существует весь остальной мир, — ведущая тема современной философии. Она звучит в фундаментальной онтологии Хайдеггера, феноменологии общения Мерло-Понти, персонализме Мунье, диалогической философии Бубера и Марселя, концепции «совершенства социальности» Левинаса, трансперсональной экологии и многих других. Претерпевший сегодня значительные изменения интеллектуальный и культурный мир Запада открыт навстречу самым неожиданным и свежим идеям (за которыми, впрочем, нередко явно или неявно ощущается Восток). Нам остается сделать еще один шаг, признав наряду с ценностью социальной общности как первичной целостности ценность всего окружающего мира, и, возможно, вернуться к концепции живого Космоса и любви как естественного Закона жизни. Вопрос, однако, в том, способна ли сегодняшняя философия, настойчиво избегающая объективистского проекта классического разума, научить нас искусству жизни? Готовы ли мы к принятию отличной от индивидуалистической, принципиально иной системы смыслообразующих ценностей?

А. И. БЕСПАЛОВ

ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ В ПОВСЕДНЕВНОСТИ И ПРОБЛЕМА ОТЧУЖДЕНИЯ

Нам нужно представить сложный конгломерат спонтанных поступков, которые все время возобновляются, иногда пресекаются, иногда укрепляются — но после скольких блужданий, скольких неприятностей, — и понять, что любое наше предприятие основывается только на самом себе.

Морис Мерло-Понти.

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ

Преодолено ли отчуждение в постиндустриальном обществе?

ПОЖАЛУЙ, одной из величайших заслуг К. Маркса перед всей последующей социальной философией и современной социологией явилась столь оригинально поставленная и разработанная в его ранних произведениях тема отчуждения деятельности как острейшей проблемы повседневного существования человека. Для целого ряда западных мыслителей XX века, среди которых такие, как Э. Фромм, Г. Маркузе, Ж.-П. Сартр, не говоря уже об отечественных философах и социологах, идеи Маркса послужили надежным инструментом критики современного капиталистического общества как общества тотального отчуждения и источником вдохновения в деле поиска путей решения данной проблемы.

К 90-м годам XX века, с укреплением в западной социологии позиций концепции постиндустриального общества дискурс об отчуждении принял несколько иной оборот. Уже традиционно в работах большинства сторонников данной

теории высказывается идея о том, что при переходе общества на постиндустриальную стадию развития человеческая деятельность претерпевает коренные изменения. Так, например, классик «постиндустриализма» Д. Белл различает «доиндустриальный», «индустриальный» и «постиндустриальный» типы труда, характеризующиеся соответственно как «взаимодействие человека с природой», «взаимодействие человека с преобразованной природой» и «взаимодействие между людьми»¹. Его коллега О. Тоффлер говорит о том, что «новая цивилизация несет с собой иные способы работать, любить и жить»².

Общую тенденцию отмечаемых трансформаций можно условно обозначить термином «гуманизация». «Гуманизация» деятельности означает в данном случае прогрессивное развитие ее конкретных форм и содержаний, ведущее к постепенному исчезновению феномена отчуждения как такового и, соответственно, к преодолению всех связанных с ним социальных и личностных проблем. По словам известного германского исследователя П. Козловски, «современное экономическое положение представляет определенный шанс для человеческого самоосуществления — не как освобождения от труда, а как освобождения для осуществления подлинно человеческой деятельности»³. В отечественной литературе последних лет, с подачи В. Л. Иноземцева, все большую популярность приобретает тезис, согласно которому в грядущем обществе на смену труду приходит творчество как принципиально отличающийся от труда тип человеческой деятельности, целью и смыслом которого является самореализация индивида⁴.

Из всего множества явлений в общественной жизни стран, входящих (или, по некоторым оценкам, уже вошедших) в постиндустриальную фазу развития, можно выделить

¹ См.: Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. Опыт социального прогнозирования. — М., 1999. — С. CLVI.

² Тоффлер О. Третья волна. — М., 1999. — С. 31.

³ Козловски П. Культура постмодерна. — М., 1997. — С. 154.

⁴ См.: Иноземцев В. Л. За пределами экономического общества. — М., 1998. — С. 204, 223, 286—294; Трансформации в современной цивилизации: постиндустриальное и постэкономическое общество (Материалы круглого стола) // Вопросы философии. — 2000. — № 1. — С. 3—32.

две группы факторов, по мнению «постиндустриалистов», способствующих преодолению отчуждения. Первая объединяет факторы, связанные с *изменениями форм организации взаимодействия людей* как в масштабах всего общества, так и в масштабах малых социальных групп (главным образом, трудовых коллективов). К числу таких явлений относятся демократизация общественных отношений в целом, сглаживание классовых противоречий, демократизация отношений между руководителями и подчиненными внутри трудовых коллективов, постоянный рост числа малых предприятий и самозанятых, распространение частичной занятости и рост числа надомных работников. Перечисленные факторы, по мнению исследователей, свидетельствуют о том, что повседневная деятельность большинства людей в постиндустриальном обществе приобретает все более свободный характер. Во вторую группу факторов входят явления, связанные с *трансформацией содержания человеческой деятельности*. Здесь имеют в виду, главным образом, изменения в структуре занятости в сторону увеличения удельного веса работников в инновационном производстве, сфере образования и в так называемом «информационном» секторе экономики (финансы, страхование, операции с недвижимостью, личные, профессиональные, деловые услуги и услуги государственного управления). Значение этой группы явлений усматривают в том, что подобного рода деятельность в значительно большей степени, нежели труд в сфере непосредственного материального производства, требует от работников задействования их индивидуальных творческих способностей и тем самым благоприятствует их личностной самореализации.

Вместе с тем в работах некоторых исследователей, позиционирующихся «на окраинах» или вне постиндустриальной парадигмы, практически тем же самым явлениям общественной жизни развитых стран дается прямо противоположная оценка. В качестве наиболее яркого и ближайшего по времени примера сошлемся на статью А. В. Бузгалина «“Постиндустриальное общество” — тупиковая ветвь социального развития?»⁵, в которой постиндустриальная фаза развития общества характеризуется как установление «гло-

⁵ См.: Вопросы философии. — 2002. — № 5. — С. 26—43.

бальной гегемонии корпоративного капитала». По мнению А. В. Бузгалина, кажущаяся демократизация производственных отношений в современных корпорациях на деле представляет собой «целостное подчинение личности работника», а бурный рост в информационном секторе экономики свидетельствует о «перепроизводстве фиктивных благ, выступающем как субститут развития креатосферы»⁶; кроме того, «экспансия массовой культуры и «общества профессионалов» выступает как субститут свободного гармоничного развития личности»⁷.

Задача настоящей статьи

Возможность столь противоречивых оценок *одних и тех же* фактически имеющих место социальных процессов с точки зрения их связи с проблемой отчуждения деятельности наводит на мысль о том, что, по-видимому, не лишено смысла будет попытка отыскать условия возможности, а вместе с ними и средства решения проблемы отчуждения «по ту сторону» тех или иных конкретных способов производства, технологических укладов и т. п. Иными словами, в настоящей статье мы рискнем предложить вниманию читателя возможный вариант описания процессов отчуждения и «присвоения» человеческой деятельности без хрестоматийного для марксизма обращения к диалектике производительных сил и производственных отношений, а также без традиционного для постиндустриальной социологии рассмотрения специфики общественных отношений при том или ином технологическом укладе.

Как нетрудно догадаться, заявленное нами намерение опирается на гипотезу о том, что, возможно, отчуждение не есть исторически сформировавшийся и преходящий феномен, но, подобно самой человеческой деятельности, является, как сказал бы классик, «вечным естественным условием человеческой жизни». Отметим также, что для реализации нашего намерения наиболее адекватным будет феноменологический подход к исследуемой проблеме; то есть нам надо рассмотреть отчуждение как феномен в собственном смысле

⁶ Там же. — С. 31.

⁷ Там же. — С. 35.

этого слова — как «себя-в-себе-самом-показывание»⁸. Соответственно, наше истолкование феноменов отчуждения и присвоения деятельности, как и всякое феноменологическое истолкование, будет скорее носить характер описания, нежели объяснения. Однако, мы надеемся, что такое описание будет все же не просто изображением избранного предмета, но изображением, позволяющим усмотреть сущность последнего.

Сущностное определение человеческой деятельности

Исходя из самого термина «отчуждение деятельности», читатель уже может понять, что ниже речь пойдет об одном из способов осуществления деятельности. К сожалению, в рамках настоящей статьи мы не имеем возможности хоть сколько-нибудь задержаться на процедуре конституирования идеи человеческой деятельности как таковой, поэтому предлагаем ее уже в готовом виде. Итак, полное определение человеческой деятельности можно сформулировать следующим образом⁹:

⁸ Хайдеггер М. Бытие и время. — М., 1997. — С. 31. Попутно заметим, что далее в тексте читатель еще не раз столкнется с цитатами из «Бытия и времени» и, безусловно, сразу заметит, что мы довольно часто позволяем себе использовать некоторые специфические термины и словообразования М. Хайдеггера (например, подручное, имение-дела и т. п.). Данную особенность текста не следует трактовать как изложение некоего хайдеггерианского подхода к проблеме отчуждения, поскольку, мы полагаем, что данная проблема вообще не была для него предметом хоть сколько-нибудь пристального интереса. (Лишь в § 38 «Бытия и времени» он коротко говорит о феноменах «соблазна, успокоения, отчуждения, и самозапутывания [путаности], характеризующих специфический бытийный способ падения». — См.: Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 178.) Более правильным было бы воспринимать данные особенности как указание на то, что в своей интерпретации феномена отчуждения мы во многом опираемся на хайдеггеровскую экзистенциальную аналитику *Dasein* с ее различением модусов собственного и несобственного бытия присутствия. Одним из конститутивных моментов несобственного бытия присутствия как раз и является, на наш взгляд, феномен отчуждения деятельности.

⁹ В данное определение мы постарались включить все сущностные черты человеческой деятельности, учитывая при этом и известное определение труда из 1-го тома «Капитала» (См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 23. — С. 195.), и опыты философского осмысления деятельности в ряде работ советских философов и

1. По своему *сущностному содержанию* человеческая деятельность есть процесс преобразования сущего, имеющий человека в качестве своей действующей причины и представляющий собой единство процессов целеполагания и целевыполнения, деобъективации и объективации, производства и потребления, а также преобразования сущего и общения субъектов деятельности друг с другом.

2. По своей *сущностной форме* человеческая деятельность предметна, свободна, общественно обоснована, общественно значима и универсальна¹⁰.

3. По своему *онтологическому смыслу*, то есть по месту в структуре бытия, деятельность, будучи способом бытия человека, представляет собой производство человеком самого себя посредством производства человеческого мира¹¹.

Предварительные замечания об онтическом рассмотрении человеческой деятельности

Таково эйдетическое, или *онтологическое* определение человеческой деятельности. Опираясь на него, мы постараемся решить непосредственную задачу настоящей статьи: раскрыть человеческую деятельность как *онтическую* категорию, то есть описать деятельность в ее актуальном существовании, или осуществлении. При переходе на онтический уровень рассмотрения данного феномена изменяется значение ряда терминов, используемых при его описании. Если в онтологическом определении, говоря о *содержании деятельности*, мы имели в виду содержательную сторону сущности этого процесса («сущностное» содержание), то теперь понятие «содержание деятельности» описывает содержательную сторону проявлений ее сущности («конкретное» содержание). Содержание деятельности в онтическом смысле определяет-

психологов (см. в частности, труды Г. С. Батищева, А. Н. Леонтьева, В. П. Иванова, А. М. Коршунова, Э. С. Маркаряна, М. С. Кагана, И. И. Чангли и др.)

¹⁰ Универсальность человеческой деятельности означает в данном случае то, что она охватывает все проявления сущности человека и все вообще проявления бытия в его значимости для человека.

¹¹ Термином «человеческий мир» мы обозначаем целое отсылающий значимости сущего, замкнутое на значимость сущего для человека.

ся тем, что Маркс называл «простыми моментами процесса труда», которые суть «целесообразная деятельность, или самый труд, предмет труда и средства труда»¹². Таким образом, понятие «содержание деятельности» выражает ее технологическую сторону. Можно сказать, что содержание каждого конкретного акта деятельности определяется ее предметом и задействованными в нем производительными силами. Также приобретает несколько иное значение и термин «форма деятельности»: теперь он призван обозначать социальную определенность деятельности, выражая отношения людей по их участию в тех или иных конкретных актах ее осуществления. Понятие формы деятельности в онтическом смысле связано с понятиями «производственные отношения» и «способ производства». При разных способах производства деятельность представителей тех или иных социальных групп (классов, страт) по своей форме может характеризоваться как в большей или меньшей степени принудительная или свободная¹³.

Очевидно, что сущностные содержание и форма деятельности остаются неизменными во всех ее бесчисленных онтических проявлениях при том, что для каждого из таких проявлений можно говорить о конкретном содержании и конкретной форме. Поэтому ниже, в тех случаях, когда речь пойдет о содержании и форме деятельности в онтологическом смысле, мы будем прибавлять к ним прилагательное «сущностный»; соответственно, при употреблении данных терминов в онтическом значении определение «сущностный» будет отсутствовать.

Однако наше внимание будет непосредственно обращено не на содержание и форму единичных эмпирически наблюдаемых актов деятельности, но на всеобщие способы ее осуществления: феномены отчуждения и присвоения деятельности. Несмотря на свою всеобщность, они, тем не менее, не конституируют сущность деятельности и потому не вхо-

¹² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 23. — С. 189.

¹³ Подробнее о содержании и форме деятельности в онтическом смысле см.: Михайлова Т. М. Труд: опыт социально-философского изучения. — М., 1999. — С. 103—119, 130—131, — где сопоставляются определения содержания, формы и характера труда в работах различных советских исследователей.

дят в ее определение. «Всеобщий способ осуществления» в данном случае — это *общее во всех образах*, которые принимает деятельность в момент ее актуализации. При этом не стоит забывать, что образ сущего (вещи или процесса) — это одновременно и способ бытия его сущности, и способ ее *проявления*, то есть способ, каким сущность сущего *показывает* себя тому, кто обращает на него свое внимание. Поэтому в дальнейшем, описывая определенный способ осуществления деятельности, мы будем описывать как «*саму деятельность*», так и соответствующие этому способу «*представления о деятельности*». «Деятельность сама по себе» и «представления о деятельности» являются здесь обозначениями соответственно ноэматического и ноэтического направлений описания человеческой деятельности как интенционального объекта¹⁴.

На этом мы завершаем предварительные замечания и переходим непосредственно к делу.

1. «ПУТЬ» ОТЧУЖДЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Пространственно-временное разделение деятельности и разделение ее сущностного содержания

Один из немногих фундаментальных онтологических «фактов»¹⁵ состоит в том, что тотальность единого бытия актуально существует в многообразии сущего — имеющих место в пространстве и времени отдельных актах существования. Соответственно, в своем осуществлении единство деятельности как универсального способа бытия сущности человека подвергается временному и пространственному *разделению*. Иными словами, деятельность повседневно осуществляется в

¹⁴ «При последовательном осуществлении феноменологической редукции в ноэтическом направлении у нас остается открыто-бесконечная чистая жизнь сознания, а в коррелятивном ему ноэматическом — полагаемый мир чисто как таковой». (Гуссерль Э. Картезианские размышления // Гуссерль Э. Логические исследования; Картезианские размышления. — М., Минск, 2000. — С. 367—368.)

¹⁵ Собственно говоря, этих «фактов» всего два: а) существует нечто, а не ничто; б) существует многое, а не одно (см.: Мамардашвили М. К. Введение в философию // Мамардашвили М. К. Мой опыт нетипичен. — СПб., 2000. — С. 64).

ограниченных по времени актах множеством различных (частных) субъектов над множеством различных (частных) предметов. Предметом каждого конкретного ее акта является не сам человеческий мир как целое отсыланий значимости сущего, а отдельное сущее, выступающее в качестве «ближайше подручного». По этой причине *в представлении субъекта* содержание каждого отдельного акта не совпадает с сущностным содержанием деятельности, а служит частичным выражением последнего. Процессы, образующие моменты сущностного содержания деятельности, выступают как преимущественные содержания отдельных видов деятельности. Таким образом, «единства», входящие в сущностное определение человеческой деятельности распадаются:

— целеполагание становится преимущественным содержанием управленческой деятельности, а целевыполнение отдается в ведение собственно материального производства;

— деобъективация сущего становится прерогативой науки, а его объективация — делом материального производства;

— единство процессов производства и потребления подвергается разделению во времени: субъект производит в рабочее время и потребляет во время досуга;

— единство преобразования сущего и общения субъектов деятельности друг с другом также распадается. Как в научных и философских исследованиях, так и в обыденной жизни производственные отношения, как правило, выступают в качестве особой формы взаимодействия людей, отличной от общения — взаимодействия личностей. Производственные отношения всегда стремятся определить как осуществляющиеся по какому угодно «поводу», кроме личностей самих вступающих в эти отношения субъектов. Более того, некоторые формы организации производства предполагают взаимодействие субъектов деятельности лишь как ее вешных моментов или безличных функциональных единиц. Иными словами, взаимодействие людей в процессе производства зачастую не является взаимодействием личностей — общением в собственном смысле этого слова. Общение и преобразование сущего выступают как совершенно разные «дела», практически никогда не совпадающие по времени и месту.

Повторим еще раз, что описанное нами разделение сущностного содержания человеческой деятельности имеет мес-

то лишь в представлении эмпирического субъекта — фундировано большей частью в его *cogito*, является результатом работы периферийного слоя ноэзы. Все моменты, конституирующие сущностное содержание деятельности, необходимо присутствуют в каждом из актов ее осуществления, однако единство этих моментов и даже само их присутствие остается большей частью сокрытым — то есть не дано в качестве непосредственной очевидности и требует специального выявления.

Чуждость законов необъятного мира

ИТАК, в повседневности субъект имеет дело не с бытием, а с сущим; не с целым (миром), а лишь с частями целого (внутримирно сущим). И несмотря на то, что часть получает свою значимость из целого, *само целое не становится предметом деятельности* — тем, что субъект непосредственно ставит перед собой в имени дела. Точно так же в повседневности *целое не становится целью деятельности*. Цель, которую преследует субъект, есть то или иное конкретное состояние, которое он желает испытать, пережить. То есть его цель — не бытие вообще, но существование, которое всегда ограничено во времени и пространстве, а потому — «частично».

Тот факт, что целое не становится ни предметом, ни целью, отнюдь не означает, что оно никак не заявляет о себе в актах деятельности. Для каждого из них целое (мир) очерчивает горизонт возможного: исходя из представления о том, «как обстоят дела в мире», субъект полагает свою цель (достижимое) и избирает соответствующие средства (предметы и способы воздействия на них). Здесь важно отметить, что, учитывая «обстояние дел в мире», субъект всегда рассматривает «обстояние дел» с внутримирно сущим. Таким образом, целое никогда не обнаруживает себя непосредственно, оно постоянно ускользает в сокрытость от взгляда, озабоченного его частями. При этом, будучи *горизонтом* возможного, целое тем самым выступает по отношению к каждому акту деятельности как *необъятное* — то, чего никакой из актов человеческой деятельности, не может объять, охватить в буквальном смысле слова. Ни предмет, ни цель, ни субъект не есть еще *весь мир*; так же как и сама деятельность субъек-

та не есть еще *вся деятельность*, осуществляемая в мире. В качестве такого необъятного горизонта, с которым эмпирический субъект никогда не может иметь дела и которого он ближайшим образом даже не видит, мир как целое обретает в его представлении существование, независимое от его деятельности. Это представление о том, что существование человеческого мира поддерживается некими иными силами и способами, чем те, что имеют место в повседневной деятельности субъекта. На обыденном языке оно может быть выражено следующим образом: «Не я делаю мир таким, каков он есть». Таким образом, *эмпирический субъект не признает себя субъектом деятельности, производящей человеческий мир*, считая таковым некую безличную силу: «Живет и действует, вершит и решает только вся система как Целое, и это Целое для каждой своей составной части есть нечто потустороннее»¹⁶. В свою очередь сам человеческий мир *как целое* выступает в качестве *чужого* по отношению к собственному «частному» существованию субъекта. В строгом смысле такой «чужой» мир уже нельзя назвать человеческим.

Считаем необходимым еще раз подчеркнуть, что изначальная разделительная черта между собственным (я, мое, человеческое) и несобственным (мир, чужое, нечеловеческое) пролегает по линии представления об отношении частей к целому. Лишь после этого обыденное сознание, движимое стремлением к наглядности и расхожей понятности представлений, предпринимает попытки очертить пространственно-временные границы собственного и несобственного. В результате в сферу собственного попадает лишь сущее, обладающее значимостью ближайше подручного. Иными словами, то сущее, которое не охватывается процессами деятельности, повседневно осуществляемой субъектом, попадает в сферу несобственного, чужого. Отсюда, с одной стороны, берет происхождение чрезвычайно распространенный феномен обыденного сознания, который в самом общем виде можно охарактеризовать как противостояние мировоззрений. Противостояние собственного и несобственного возникает тогда, когда несобственное (чужое) превращает-

¹⁶ Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. — М., 1969. — С. 114.

ся во враждебное несобственное — чуждое. Многочисленными проявлениями этого противостояния становятся разного рода мировоззренческие конфликты: от так называемого «бытового национализма» и противостояния «отцов и детей», до конфликтов классовых и цивилизационных. Участники всех перечисленных конфликтов либо стремятся превратить чуждое в собственное путем преобразования первого по образу и подобию второго, либо ревностно охраняют собственное от разрушительного вторжения чуждого. С другой стороны, из попыток установления пространственно-временных границ собственного и несобственного возникает представление о том, что чем уже предметная область деятельности субъекта, тем шире для него сфера несобственного. Соответственно, последняя сокращается по мере того, как деятельность субъекта становится более разнообразной охватывает все новые и новые области внутримирно сущего. Но оставим в стороне, безусловно, увлекательные и захватывающие метаморфозы обыденного сознания и вернемся к основной линии изложения.

Хотя в представлении эмпирического субъекта его деятельность не производит человеческий мир, она, как уже было отмечено, вынуждена учитывать его как постоянно ускользающий в сокрытость горизонт возможного — то есть в конечном счете осуществляться по законам этого мира. Но поскольку мир в его целостности выступает по отношению к эмпирическому субъекту как несобственный, то в той степени, в какой деятельность осуществляется «по законам мира», она также воспринимается субъектом как не его собственная, чужая по отношению к его сущности. Таким образом, *эмпирический субъект не признает свою деятельность в качестве способа бытия его сущности. Соответственно, субъект не признает своим то, что производится им в деятельности, осуществляемой «по законам мира», поскольку эта деятельность в его представлении осуществляется не по его собственным законам. Продукты его деятельности имеют значимость для мира, но самому субъекту они безразличны.*

Итак, эмпирический субъект не признает собственным ни мир, ни свою деятельность, ни ее продукты. Его собственное каждый раз как будто ускользает: пытаюсь отыскать его в мире, он обнаруживает, что никогда не достигает мира как целого; при попытке найти собственное в осуществляе-

мой им деятельности субъект обнаруживает, что эта деятельность направляется законами мира; в продуктах этой деятельности он также не видит собственного, поскольку произведены они для мира, а не для субъекта. В конце концов у субъекта складывается представление о том, что через его деятельность ежедневно проявляет и утверждает себя нечто чужое по отношению к его сущности, в то время как последняя не имеет возможности проявиться. По этой причине чужое (мир, деятельность, ее продукты) воспринимается как нечто подавляющее собственную сущность субъекта, враждебное ему и тем самым — поистине *чуждое*. Вырисовывается парадоксальная, но при этом повсеместно наблюдаемая картина: не узнавая проявлений собственной сущности, эмпирический субъект отчуждает себя от них. Такое *неузнавание сущностью своих собственных проявлений конституирует феномен отчуждения*. Все сказанное выше свидетельствует о том, что феномен отчуждения фундирован в представлении эмпирического субъекта об отношении мира, деятельности и ее продуктов к его собственному существованию. В свою очередь источником указанного представления служит пространственно-временное разделение единства деятельности как универсального способа бытия сущности человека.

Самоотчуждение — условие возможности принуждения

Наличие у эмпирического субъекта представления о своей деятельности как чуждой его сущности накладывает отпечаток на образ его действий, прежде всего — на форму организации взаимодействия субъектов деятельности в масштабах всего общества, каковая форма в марксистской философии получила наименование «способ производства». Все выделяемые Марксом способы производства, за исключением коммунистического, объединяет одна общая черта: *принуждение к труду*. Деятельность, осуществляемая вынужденно: под давлением сложившегося в обществе порядка распределения материальных благ, прав собственности на средства производства и властных полномочий, наконец, исходя из соображений необходимости поддержания своего социального статуса, — это несомненный факт всей предшествующей и настоящей истории человечества. В любом обществе могут быть обнаружены индивиды, делающие не то, что они хоте-

ли бы делать, действующие по принуждению. В данном случае для нас не имеет значения, какие формы (экономические или неэкономические, жесткие или относительно мягкие) оно принимает. Зададимся лучше вопросом: как вообще возможно какое бы то ни было принуждение, тем более осуществляемое в масштабах больших социальных групп и даже всего общества, если, как было сказано ранее, человеческая деятельность по своей сущностной форме свободна?

Поскольку мы назвали свободу в числе сущностных черт человеческой деятельности, то следует четко понимать, что для того чтобы та или иная деятельность могла осуществляться, необходимо, чтобы она фигурировала в представлении деятеля по меньшей мере как приемлемая здесь и сейчас, что обеспечивает его согласие действовать. У совершающего вынужденное действие всегда уже имеется представление о возможности и неизбежности (по крайней мере, неизбежности здесь и сейчас) своего вынужденного состояния: «мы люди подневольные», «я жертва обстоятельств», или простое «я вынужден». Либо имеют место подобное представление и соответствующее ему поведение, либо в отсутствие такого представления — бунт, революция¹⁷, война до победного конца. Третьего не дано. Остается показать, как возможно согласие субъекта осуществлять деятельность, противоречащую его свободному волеизъявлению.

По-видимому, такое согласие становится возможным, если субъект отделяет свою сущность и ее возможные проявления от осуществляемой им деятельности. В результате, в представлении субъекта, то, что он делает, как бы не затрагивает его сущности. Его действия — это не его бытие, а бытие чего-то постороннего, чужого. Субъект воображает себе область некой внутренней свободы, удалившись в которую, его сущность пребывает в неприкосновенности, сохраняется в «девственной чистоте», ожидая возможности проявить себя, когда ослабнет гнет «обстоятельств», «судьбы», «жесточкого мира». В свою очередь принуждающий может рассчитывать на подчинение другого субъекта, если он также

¹⁷ Причем революция либо в представлении, либо в фактическом положении вещей, а чаще в обеих сферах одновременно. В любом случае конечной целью борьбы является восстановление нарушенного спокойного состояния взаимной адекватности двух сфер.

полагает возможным осуществление деятельности как чего-то несобственного. В противном случае он никогда не посчитал бы возможной такую ситуацию, при которой желание одного или, лучше сказать, — цель одного субъекта, не тождественная цели (желанию) другого, достигается именно за счет деятельности этого другого. То есть вынужденное состояние должно быть некоторым образом знакомо и самому принуждающему. В данном контексте особый смысл приобретают слова Платона о том, что «не может стать достойным похвалы господином тот, кто не был раньше подвластным»¹⁸. Таким образом, в событии принуждения угнетаемый и угнетатель выступают соучастниками¹⁹: первый соглашается «скрыть» свою сущность, обуздать свою свободную волю, а второй соглашается не принимать в расчет, «закрывать глаза» на то, что первый этой свободной волей обладает. И в этом «взаимном сговоре» принуждающая сторона (власть) подыгрывает принуждаемому, показывая, что и ее действия также не являются свободным проявлением ее сущности; она представляет себя лишь пассивным орудием в руках власти высшей и сильнейшей: «извечного порядка вещей», «Божьего промысла», «требований текущего исторического момента», «воли большинства», абстрактных «народных масс» и т. д. и т. п. Получается, что феномен принуждения как взаимодействие деятельности принуждающей и деятельности вынужденной становится возможным на основе осуществляемого в представлении обеих сторон (господина и раба) *самоотчуждения*. Принуждать и действовать под принуждением субъекты могут лишь в том случае, если они отказываются видеть в своей деятельности проявление (способ бытия) общей для них человеческой сущности и признают эту деятельность проявлением (способом бытия) чужого и неподвластного им обоим «порядка вещей», мира.

¹⁸ Платон. Законы // Платон. Государство; Законы; Политик. — М., 1998. — С. 514.

¹⁹ На наличие момента «сговора» в отношениях между рабом и господином указывал Гегель: «Здесь <...> имеется налицо момент признания, состоящий в том, что другое сознание <раб> снимает себя как для-себя-бытие и этим само делает то, что первое сознание <господин> делает по отношению к нему» (Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. — М., 2000. — С. 102).

Данным рассуждением мы показали, что феномен самоотчуждения, взятый как поддерживаемое в себе самим субъектом чувство отстраненности по отношению к своей деятельности, становится *условием возможности* определенных, фактически имевших и имеющих место в истории способов производства. Следовательно, можно утверждать, что *отчуждение является одним из способов осуществления человеческой деятельности*. Отчужденный эмпирический субъект осуществляет свою деятельность *как если бы она не была способом бытия его собственной сущности*. Он осуществляет свою деятельность *как если бы она была не его собственной деятельностью*. О такой деятельности мы говорим, что она носит *отчужденный характер*.

Отчуждение и «бесчеловечные способы бытия человека»

ИТАК, *отчуждение деятельности — это отношение между сущностью субъекта и его деятельностью, которое субъект полагает в своем воображении, причем так, что вторая не признается способом бытия первой*. Подобное понимание эмпирическими субъектами отношения между их сущностью и деятельностью проявляется в формах организации их взаимодействия. Иными словами, *характер деятельности относится к конкретным ее формам как условие их возможности*. Одна из таких форм — принуждение — была только что подробно нами описана. Всякий раз, когда мы констатируем тот факт, что субъект действует вынужденно, вопреки своему собственному желанию, мы тем самым констатируем, что в своем представлении он уже отделил «самого себя» (свою сущность) от своей деятельности. До тех пор пока субъект, как в зеркале, видит в своей деятельности, ее целях и результатах самого себя, он отказывается совершать действия, вступающие в противоречие с его пониманием (видением возможностей) бытия собственной сущности. Только когда (и до тех пор пока) субъект понимает способ бытия своей сущности как нечто отличное от совершаемых им в данный момент действий, он соглашается действовать по воле, не совпадающей с его собственной волей. Говоря: «Я вынужден делать это вопреки моему желанию», — субъект тем самым говорит: «Это делаю не я, моя сущность не участвует, не проявляет себя в этом поступке».

Именно благодаря раз за разом осуществляемым актам самоотчуждения становится возможным хоть сколько-нибудь продолжительное существование таких «бесчеловечных» форм организации взаимодействия людей, как описанный Марксом в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» капиталистический способ производства. Не «бесчеловечные» формы организации повседневной жизни отчуждают индивидов от проявлений их сущности (деятельности и мира), а сами индивиды, принимая эти формы как должное или, быть может, как «неизбежное зло», в своем представлении отчуждают себя от собственного способа бытия и включаются в деятельность, поддерживающую существование этих форм. Строго говоря, не может быть «бесчеловечных» способов бытия человека, как не может быть и состояний человека, препятствующих реализации сущности человека, кроме одного — состояния смерти. Ведь «реализация сущности» — это и есть существование, и если мы говорим, что человек по имени Петр существует, это значит, что он так или иначе реализует свою человеческую сущность, иначе мы не имели бы оснований ни для того, чтобы говорить о его существовании, ни для того, чтобы называть его человеком. Поэтому и отчуждение отнюдь не препятствует существованию человека, или «реализации его сущности», оно лишь придает этому существованию определенные формы.

Наряду с принуждением, получающим институциональное оформление в отношениях раба и рабовладельца, крепостного крестьянина и помещика, рабочего и работодателя, в конце концов — в отношениях социума (как целого) и отдельного индивида (как части целого), можно выделить и ряд других форм организации взаимодействия, условием возможности которых служит феномен отчуждения. Например, методы организации процесса производства на промышленных предприятиях, разработанные У. Тейлором и Г. Фордом, которые, как справедливо отмечается во множестве исследований, предполагают превращение рабочего в «придаток машины». Сюда же с полным правом можно отнести известный принцип работы сотрудников предприятий сферы обслуживания и торговли, гласящий: «Клиент всегда прав». В свою очередь, форма организации взаимодействия субъектов, или просто — форма деятельности, накладывает отпечаток на ее конкретное содержание. Так, принцип кон-

вейерного производства, предполагающий участие в нем рабочего в качестве безличной функциональной единицы, делает возможным сведение всего содержания его деятельности к строго ограниченному минимальному набору периодически повторяющихся манипуляций.

II. «ПУТИ» ПРИСВОЕНИЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Утопия как отчаявшийся отказ от присвоения человеком своего способа бытия

Отчуждение, взятое в качестве способа осуществления деятельности, становится *практической проблемой* повседневного существования человека в том случае, когда отчужденность переживается эмпирическим субъектом как вынужденное состояние, как существование под принуждением. Собственная «жизнь» воспринимается им как нечто, навязанное извне, результат насилия над его сущностью и, в конечном итоге, — как наглядное свидетельство господствующей в мире несправедливости. Рефлексия обыденного сознания, как правило, ограничивается признанием данной ситуации насилия в ее фактичности и чисто эмоциональным протестом против имеющего место положения дел. Эмоциональный протест может сопровождаться попытками сформировать более или менее развернутое представление о желаемом способе существования, нарисовать самому себе картину «счастливой жизни». Подобного рода рефлексия эмпирического субъекта уже не исчерпывается простой «мечтой» о самом себе как свободном «Я», или о существовании, не испытывающем гнета принуждения, но дополняется также и работой воображения по созданию определенного образа мира, той или иной картины внешних условий существования, обеспечивающих свободу и счастье субъекта²⁰. Повидимому, таких образов идеального мира может быть бес-

²⁰ Здесь, как нетрудно догадаться, мы имеем в виду процесс создания разного рода утопий, примерами каковых, по нашему мнению, с одинаковым успехом могут служить не только «Утопия» Томаса Мора или «Город Солнца» Томмазо Кампанеллы, но и удивительные замки «либертина» де Сада, и «домик в деревне» из современного рекламного ролика.

численное множество, но в основе самой работы воображения по их конструированию лежит единая идея свободы как реальной возможности повседневного человеческого существования.

В обыденном сознании свобода ближайшим образом предстает как отсутствие принуждения. Соответственно, свободное состояние эмпирического субъекта выступает в качестве результата нейтрализации сил, оказывающих на него репрессивное воздействие. Будучи подвергнута тематизации, идея возможности свободы становится идеей возможности «своезакония», то есть идеей о том, что для человеческих существ и их сообществ открыта возможность создавать и реализовывать законы собственного существования. В свою очередь идея «своезакония» основывается на фундаментальной (хотя и не тематизируемой в обыденном сознании) идее об открытой для человека возможности бытия в модусе собственности, то есть существования на своих собственных основаниях в своем собственном мире. Таким образом, каждый более или менее артикулированный проект решения проблемы принуждения — от простой и «наивной» мечты о личной свободе до подробной программы переустройства принципов существования всего человечества — уже содержит в себе, так сказать, «в свернутом виде» решение проблемы отчуждения. Иными словами, всякий проект «практического» обретения свободы²¹ предполагает в качестве своей (чаще всего не тематизируемой и не артикулируемой) основы преодоление отчуждения, то есть совершенное эмпирическим субъектом акта присвоения своего собственного способа бытия.

Как мы полагаем, именно то обстоятельство, что указанный акт (акт присвоения деятельности) оказывается процедурой, ближайшим образом нетематизируемой, но лежащей при этом в основе всякого проекта обретения свободы, делает абсолютное большинство этих проектов «невозможными» как для стороннего наблюдателя, так и для самих их создателей и, в конечном итоге, затягивает последних в пучину жанра утопии. Ощущение «невозможности», вызываемое практически всеми как индивидуальными так и ориентиро-

²¹ Как сказал бы Маркс, проект «действительного освобождения людей».

ванными на «массы» проектами освобождения, возникает в результате переживания некоей нехватки, недостаточности, как будто бы коренящейся в самом сердце проекта. Это ощущение недоговоренности — отсутствия описания какого-то «самого важного», решающего шага на пути от наличного состояния к желаемому. По-видимому, таким всякий раз недостающим описанием является именно описание акта присвоения человеком своего способа бытия, впервые делающего если не реально возможными (осуществимыми), то, по крайней мере, понятными (прозрачными в своих истоках и целях), а потому — «человеческими» и человеческими любые проекты. Напротив, «откровенно утопический» проект возникает именно как результат отчаявшегося отказа от понимания и артикуляции того, что представляет собой этот «самый важный», решающий шаг. Можно сказать, что утопия живет одновременно и желанием освобождения, и отказом от реального пути к нему, — она довольствуется мечтой.

Задача движения присвоения — преодолеть разделение деятельности

Итак, в начале любого пути к освобождению лежит задача присвоения человеком собственного способа бытия — задача присвоения деятельности. Каким же образом оно осуществляется? Поддается ли вообще описанию этот отрезок «пути»? В первой части статьи мы уже продемонстрировали своего рода «путь» возникновения отчуждения: от факта онтической разделенности онтологического единства деятельности и сокрытости человеческого мира как целого к формированию представлений о самостоятельном существовании этого мира и восприятию субъектом своей деятельности как способа бытия мира, чуждого способу бытия сущности самого субъекта. Это дает нам надежду на то, что далее мы сможем выработать аналогичное описание «пути» присвоения деятельности. Одним словом, мы показали, как осуществляется отчуждение деятельности, ниже попытаемся показать, как осуществляется ее присвоение.

Исходя из противопоставления отчужденной и присвоенной деятельности, мы, вслед за В. С. Библером, можем определить последнюю как такой способ осуществления деятельности, при котором «объективные, культурно задан-

ные силы и отношения (имеются в виду производительные силы и производственные отношения. — А. Б.) выступают не в их квазисамостоятельности, отдельности, противопоставленности по отношению к человеку, к индивиду, но как его — индивида, личности, — живые и действенные отношения, способности, силы»²². То что эмпирический субъект рассматривает производительные силы и производственные отношения как свои «живые и действенные» силы и отношения, означает не что иное, как то, что он признает свою деятельность способом бытия своей сущности. Таким образом, необходимым моментом преодоления отчуждения и присвоения деятельности является раскрытие эмпирическим субъектом [онтологического] смысла его деятельности. Как происходит это раскрытие? Выше мы уже показали, что смысл человеческой деятельности оказывается сокрыт от эмпирического субъекта ввиду имеющего места разделения деятельности. В повседневности, будучи озабоченным частями целого, он никогда не достигает мира как целого; в результате целое — мир с его законами — выступает как нечто чужое, нечеловеческое. Следовательно, чтобы вывести из сокрытости смысл человеческой деятельности, необходимо каким-то образом преодолеть ее разделение.

Марксизм: социальное разделение деятельности как принуждение к труду

Последняя фраза о необходимости преодоления разделения деятельности заставляет вспомнить о марксистском подходе к решению проблемы отчуждения. На первый взгляд, именно в таком направлении развивалась мысль К. Маркса, когда в «Немецкой идеологии» он писал о необходимости уничтожения общественного разделения труда как одном из условий «действительного освобождения людей». Общественное разделение труда он понимал как *стихийно* складывающееся в обществе *закрепление* за индивидами определенного, исключительного круга деятельности²³. Момент «закрепления» проявляется в том, что «как только начинается разделение

²² Библер В. С. От наукоучения к логике культуры: Два философских введения в XXI век. — М., 1991. — С. 162, прим.

²³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 3. — С. 30—32.

труда, у каждого появляется какой-нибудь определенный, исключительный круг деятельности, который ему навязывается и из которого он не может выйти»²⁴. Момент «стихийности» означает, что «разделение деятельности совершается не добровольно»²⁵: с самого момента своего рождения индивид становится членом уже сложившегося общества, в котором в силу установившегося порядка за ним уже заранее закреплена и ему предписана та или иная сфера деятельности. По мысли Маркса, на протяжении всей истории человечества индивид всегда оказывался в таком положении, при котором у него не было возможности выбора сферы приложения собственных усилий и реализации способностей. Одним словом, он всегда существовал в ситуации жесткой необходимости всю жизнь заниматься чем-то одним, «если он не хочет лишиться средств к жизни». Таким образом, для того чтобы субъект присвоил свою деятельность, он должен быть поставлен в такие условия, при которых в распределении деятельности отсутствуют моменты «закрепления» и «стихийности»; он должен оказаться в ситуации свободного выбора: на распутье, когда все пути открыты и ни один не предписан заранее. Таково существование индивида в коммунистическом обществе, которое «создает для меня возможность делать сегодня одно, а завтра — другое, утром охотиться, после полудня ловить рыбу, вечером заниматься скотоводством, после ужина предаваться критике, — как моей душе угодно, — не делая меня, в силу этого, охотником, рыбаком, пастухом или критиком»²⁶.

Как нам представляется, нельзя не обратить внимание на то, что в тексте «Немецкой идеологии», небольшой отрывок из которого мы проанализировали, рассуждения о разделении деятельности постоянно сопровождаются указаниями на противоречия интересов, отношения господства и подчинения и раз за разом неумолимо сводятся к необходимости преодолеть некую «вещную силу, господствующую над нами, вышедшую из-под нашего контроля, идущую вразрез с нашими ожиданиями и сводящую на нет наши расчеты»²⁷.

²⁴ Там же. — С. 31—32.

²⁵ Там же. — С. 31.

²⁶ Там же. — С. 32.

²⁷ Там же.

Говоря о разделении деятельности, Маркс все время ведет речь не столько о ее частичности, фрагментарности, неполноте, сколько о необходимости, нужде, несвободе человека. При чтении «Немецкой идеологии» становится как нельзя более очевидным, что дискурс о разделении деятельности у Маркса имеет в качестве своего предмета отнюдь не отношение «часть — целое», а оппозиции «свобода — необходимость», «господство — подчинение». Проблема (или, если угодно, «несчастье») человеческого существования, которая будет решена в обществе «свободных индивидуальностей», состоит не в том, что кто-то всю свою жизнь является только лишь охотником, кто-то — пастухом, а кто-то — критиком, а в том, что человек *вынужден* охотиться, пасти стада или критиковать. Таким образом, проблема отчуждения и присвоения деятельности у Маркса — это не проблема *разделения* деятельности, а проблема *принуждения*. В его интерпретации состояние разделенности на стадиях развития общества, предшествующих коммунизму, есть состояние реального противоречия — антагонизм, необходимо ведущий к установлению отношений господства и подчинения²⁸. В любом обществе, кроме коммунистического, вместе с разделением *дано* принуждение.

Принуждение — причина отчуждения

ТЕПЕРЬ попытаемся разобраться в том, как Маркс понимает отношение между феноменами «разделения-принуждения» и отчуждения деятельности. В одной из своих статей Ю. Н. Давыдов отмечает, что, по сравнению с «Экономическо-философскими рукописями 1844 года», в последующих произведениях Маркса, и в частности — в «Немецкой идеологии», «сам термин «отчуждение» подвергается некоторому критическому острашению»²⁹. Данный термин фигурирует в

²⁸ «<...> *Разделение труда* делает возможным — более того: действительным, что духовная и материальная деятельность, наслаждение и труд, производство и потребление выпадают на долю различных индивидов; добиться того, чтобы они не вступали друг с другом в противоречие, возможно только путем уничтожения разделения труда» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 3. — С. 30—31).

²⁹ Давыдов Ю. Н. Отчуждение и культура // Маркс К. Социология: Сборник. — М., 2000. — С. 36.

тексте в качестве чисто «философского выражения», используемого для описания эмпирически наблюдаемых фактов разделения деятельности и принуждения «понятным для философов языком»³⁰. Если принять во внимание, какое значение в риторике «Немецкой идеологии» придается «философии» — последняя явно причисляется Марксом к формам сознания, утратившим понимание своей подлинной связи с действительностью, — то становится ясно, что он со всей определенностью признает отчуждение *иллюзорной формой представления* об отношении между сущностью человека и способом ее бытия. Отчуждение есть иллюзия — субъективное «туманное образование в мозгу людей», объективными коррелятами которого служат разделение деятельности и принуждение. Маркс отнюдь не рассматривает отчуждение как некое реальное, действительное отношение между сущностью человека и способом ее бытия. Подобное отношение немислимо в буквальном смысле этого слова, если под мышлением понимать хоть сколько-нибудь строгую и критичную к самой себе работу сознания. Мы можем мыслить существование сущего не иначе, как проявление (реализацию) его собственной («всегда его») сущности. Говоря: «существует человек», — мы говорим: «сущность человека, или человечность проявляет себя». Если же рассматривать отчуждение как реальное отношение между сущностью и ее проявлениями, то надо предположить либо сущность без явления, либо явление без сущности. Если мы, например, признаем, что труд человека на конвейере *не есть* проявление его (человека) сущности, то тогда мы должны согласиться либо с тем, что человеческая сущность существа, трудящегося в данный момент на конвейере никак себя не проявляет, — то есть мы каким-то поистине умопомрачительным образом наблюдаем сущность без явления, — либо с тем, что эта сущность себя проявляет, но не в труде на конвейере, то есть мы наблюдаем, как вместо человека на конвейере трудится ничто³¹.

³⁰ См. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 3. — С. 33.

³¹ Безусловно, наше пронизанное идеалами «гуманизма» сознание зачастую восстает против того, чтобы признать человека в существе, ежедневно выполняющем монотонную, изнурительную и огупляющую работу на конвейере или, например, у кассового аппа-

Далее, исходя из того, как формулируется фундаментальная Марксова установка на материалистическое понимание истории: объяснять «не практику *из* идей, а идейные образования *из* материальной практики»³², — мы возьмем на себя смелость констатировать, что, по мысли Маркса, разделение труда и принуждение, или точнее, разделение как принуждение, *следует рассматривать так, как если бы оно было причиной феномена отчуждения.*

Утрата человека как субъекта в марксизме

КАК НЕТРУДНО заметить, предлагаемая нами интерпретация проблемы отчуждения деятельности вступает в конфликт с марксистской интерпретацией, главным образом, при решении вопроса о характере связи между отчуждением и принуждением. Скорее даже здесь имеет смысл говорить не о конфликте, а о принципиальном расхождении дискурсов, ввиду того, что в настоящей работе мы вообще *не ищем* причин отчуждения. Коль скоро последнее изначально возникает как проблема, имеющая место для субъекта, или иными словами, коль скоро мы рассматриваем отчужденность как состояние сущего, способ бытия которого имеет своей сущностной чертой самодетерминированность, — то тем самым мы уже определили это сущее в качестве причины всех его состояний. Таким образом, задача понимания повседневного бытия субъекта требует от нас, чтобы мы всякий раз рассматривали его как причину и никогда как следствие. Соответственно, истолкование тех или иных состояний, или фактов существования, сущего как субъекта должно быть описанием определенных актов, осуществляемых этим сущим, —

рата в супермаркете. Ведь нам порой хочется воскликнуть: «Рабочий у конвейера — это уже не человек! Улыбающееся существо у кассы — это уже не человек! Человечность не может существовать в столь убогих и недостойных своего высокого звания формах!» Тем не менее в подобных случаях разум все же неумолимо подсказывает: «И это *тоже* человек».

³² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 3. — С. 37 (курсив мой. — А. Б.). Смысл материалистического понимания истории выражает также известная фраза: «Не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание» (там же. — Т. 13. — С. 7).

описанием, раскрывающим условия возможности этих актов и способы их реализации. Иначе говоря, существование субъекта должно описываться как действие, но не как претерпевание. В противном случае истолкование скрывает от самого себя собственный предмет, так сказать, «упускает субъекта из виду».

На наш взгляд, именно такая утрата субъекта, а выражаясь точнее, утрата человека как субъекта, — происходит в марксистской интерпретации феномена отчуждения. Первый шаг на этом пути она делает в тот момент, когда начинает *искать* причину отчуждения и вскоре находит ее в ближайшем образом связанном с ним феномене принуждения. Последний лишь фиксируется в своей фактичности без экспликации условий его возможности. Однако, оставаясь нетематизированным, феномен принуждения отнюдь не перестает быть насущной проблемой для марксизма. Иного и не может быть, поскольку наблюдаемые в повседневности вынужденные действия людей при первом их рассмотрении резко противоречат утверждаемому самим Марксом пониманию способа бытия человека — свободной самодеятельности. Таким образом, хотя марксистская социальная философия и не ставит перед собой феномен принуждения как теоретическую проблему, она, тем не менее, не может целиком избавиться от самой его проблематичности. Пользуясь в данном случае терминологией Фрейда, мы могли бы сказать, что принуждение, будучи вытесненным из марксистского дискурса как проблема теоретическая, возвращается в него уже как практическая проблема. Соответственно, и решается она уже чисто практически — путем упразднения частной собственности, товарно-денежных отношений и государства, а также, если потребуется, путем физической ликвидации самих принуждающих. Иными словами, не ответив на вопрос «как возможно принуждение?», Маркс вынужден лишь призывать к его практическому уничтожению, поскольку он знает, что подлинным способом существования человека является (или должна быть?) свободная самодеятельность.

Единственное «объяснение» того, как оказалось возможным, что *свободные* человеческие существа на протяжении всей предшествующей истории томились в плену неподлинного существования, которое можно отыскать в марксист-

ской философии, состоит в указании на «объективную логику истории», ведущую человечество по «ступеням» от «отношений личной зависимости» через «личную независимость, основанную на вещной зависимости», к «свободной индивидуальности, основанной на универсальном развитии индивида»³³. Трудно удержаться от сравнения подобной «объективной логики истории» с гегелевской «хитростью мирового разума», апеллируя к которой можно обосновать все, ничего при этом не делая *понятным*. В частности, не давая понимания самого главного: какое существо следует считать *подлинным* субъектом деятельности до того, как он (субъект) воплотится в свободной индивидуальности гражданина коммунистического общества? Будучи марксистом середины XIX — начала XX века (то есть атеистом и «практическим материалистом»), ответить на этот вопрос можно, указав на «действительно деятельных людей», и затем на практике «доказать» свою правоту, совершив всемирную коммунистическую революцию. Будучи же «постсоветским» историческим материалистом, можно сказать, что человек как подлинный субъект никогда не «есть», а всегда находился, находится и будет находиться в процессе своего становления, каковое становление, представляющее собой развернутую во времени бесконечную экспликацию человеческой индивидуальности, «выступает как всемирно-историческая тенденция, развертывающаяся на фоне самых различных вариантов, множества «боковых» ветвей развития, замедления и даже отступлений»³⁴. В том и другом случае наш вопрос, по сути, остается без ответа. Таким образом, в марксистской традиции тема человека как субъекта деятельности, то есть проблема присвоения деятельности, всегда остается открытой; и если в середине XIX — начале XX века марксисты еще надеялись хотя бы практи-

³³ См.: Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 46. — Ч. I. — С. 100—101.

³⁴ Барулин В. С. Социальная философия: Учебник. — М., 1999. — С. 281. (О «трех ступенях человеческого развития» по Марксу, Гегелю и В. С. Соловьеву, «развитии человеческой индивидуальности как внутреннем устремлении истории», «исторической тенденции развития свободы человека» см. там же, глава VII, § 1, 2.)

чески решить ее³⁵, «посредством воли» выведя свободную индивидуальность на арену мировой истории, то приверженцы исторического материализма в постсоветской России, оставив бесплодные мечты о всемирной революции и разувверившись в научном коммунизме, признают самостоятельного человека-субъекта не сущим, а лишь «тенденцией», способной к тому же «замедляться» и «отступать».

Перед лицом подобного смирения мы все же не можем удержаться от вопроса: какое сущее заступает на место субъекта человеческой деятельности, когда человек как субъект «отступает»? С кем или с чем вообще ведет человек борьбу за место субъекта человеческой деятельности? По-видимому, можно бесконечно обращаться к марксизму с подобными вопросами и получать на них бесконечное число ответов, конкретное содержание которых зависит от того, кого или что мы сами хотели бы видеть в качестве «виновника» тех или иных исторических событий; от того, какими причинами мы в данный момент расположены объяснять те факты *нашего* существования, в качестве причин которых мы не расположены видеть самих себя. Очевидно, что *тем самым мы лишь воспроизводим логику отчуждения*, которая и заключается именно в том, чтобы раз за разом передавать роль субъекта человеческой деятельности другому (как правило, безличному другому), в том, чтобы постоянно «откладывать на будущее» собственное существование, а в качестве условия его возможности требовать коренного переустройства всего мира.

Промежуточный итог 1: конкретная форма деятельности не определяет ее характера.

ПОЛАГАЕМ, что предложенные здесь рассуждения о марксистском подходе к проблеме отчуждения лишней раз свидетельствуют в пользу утверждения, высказанного нами в части первой настоящей статьи: характер деятельности относится к

³⁵ Поскольку, как мы показали, теоретически это оказалось им не по силам. Отсюда и проистекает весь пафос революционной борьбы: чем более непонятен и таинствен противник («некая вещная сила, господствующая над нами», «царство необходимости», роковым и абсурдным образом на долгие века оказавшееся условием существования «свободной индивидуальности»), тем громче и отчаяннее звучат революционные лозунги.

конкретным ее формам как условие их возможности. Последнее, по сути, означает, что *та или иная конкретная форма деятельности не определяет ее характер*. Соответственно, сущностное описание того особого движения, которое мы называем актом присвоения деятельности, не может ограничиваться рассмотрением различных способов производства и соответствующих им типов социальной структуры. Наше исследование должно попытаться проникнуть «по ту сторону» круга явлений, традиционно объединяемых под рубрикой «способ производства». Прежде всего — так сказать, уже в первом приближении к проблеме — мы приходим к необходимости фундировать сущностное описание актов присвоения и отчуждения человеческой деятельности в области, располагающейся «по ту сторону» ее конкретных форм, в результате осмысления простейшего обстоятельства повседневной жизни людей, которое представляется совершенно очевидным любому непредвзятому наблюдателю. Данное обстоятельство заключается в следующем: на протяжении всей истории человечества, то есть при любом из реально имевших и имеющих место способов производства можно указать как на индивидов, деятельность которых носит отчужденный характер, так и на индивидов, «относящихся к своему труду с уважением»³⁶; при этом невозможно установить необходимую связь между социальным статусом индивида и его отношением к собственной деятельности.

Надо подчеркнуть, что признание такого положения вещей является лишь первым шагом на пути к осмыслению сущности феноменов отчужденной и присвоенной деятельности. Быть может, именно в силу нарочитой простоты и некой «обыденности» этого шага многие мыслители — особенно те, кто ставил перед собой высокую задачу коренного переустройства мира, — так и не решились его сделать? Но

³⁶ «Не поняв того, что как создатель человек во все эпохи относится к труду с уважением и непрерывно совершенствует приемы и предметы труда, мы не смогли бы понять, как в условиях эксплуататорских обществ люди создавали величественные сооружения, чудесные машины, произведения материальной и духовной культуры» (Чангли И. И. *Философские аспекты труда*. — М., 1981. — С. 29).

как раз этот первый скромный шаг обладает огромным значением, поскольку, совершив его, мысль тем самым отказывается от попыток *фундировать* истолкование повседневного существования человека во внешних условиях этого существования. Очевидно, что подобные попытки, приводящие в конечном итоге к созданию утопических проектов социальных преобразований, свидетельствуют либо о забвении, либо об изначальной слепоте по отношению к тому обстоятельству, что «действующей причиной», приводящей названные условия к актуальному существованию, является сам человек. Только до тех пор, пока имеют место такого рода забвение и слепота, утопический дискурс может сохранять видимость обоснованности при том, что он изначально уже лишил себя действительной основы и тем самым обрек себя на неудачу еще до того, как успел развернуться. Ничем, кроме провала, не может кончиться попытка истолкования сущего, меняющая местами сущность и явление; ни к чему, кроме провала, не может привести внутренне противоречивое стремление указать сущностную причину того или иного состояния *субъекта*, отличную от него самого. Одним словом, сделав описанный здесь «шаг», мысль покидает удобную, хорошо утоптанную бесчисленным множеством путников дорогу в страну Утопию. Безусловно, можно получать определенное удовольствие, путешествуя по этой дороге, если не помнить о том, что она ведет в никуда...

Революция в содержании деятельности — альтернатива революции социальной?

Прояснив те соображения, исходя из которых мы не можем удовлетвориться истолкованием феномена отчуждения, ограничивающимся критикой конкретных форм человеческой деятельности и выработкой проектов их преобразования, нельзя не упомянуть о еще одном подходе к рассматриваемой в настоящей статье проблеме, приобретающем все большую популярность в последние десятилетия. Мы имеем в виду попытку осмысления проблемы отчуждения на основе так называемой «*диалектики всеобщего и совместного труда*». Предпосылки данной концепции изложены, в частности, в одном из разделов уже упоминавшейся нами

книги В. С. Библера³⁷. В качестве самого простого определения понятий всеобщего и совместного труда, как правило, приводят строки из третьего тома «Капитала» К. Маркса: «Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обуславливается частью кооперацией современников, частью использованием труда предшественников. Совместный труд предполагает совместную кооперацию индивидуумов»³⁸. Строго говоря, в данной цитате содержится не столько определение всеобщего и совместного труда, сколько указание на то, что труду ученого, изобретателя присуще качество всеобщности, которое не возникает только лишь как результат простой кооперации усилий отдельных индивидов в совместном труде. Как поясняет В. С. Библер, названная всеобщность «дана культурно-исторически, реализуется на основе освоения ученым или художником “своей всеобщей производительной силы”, на основе переинтеграции всеобщей культуры мышления в творческой лаборатории одного человека, личности. <...> Общность имеет здесь смысл только как момент всеобщности и личностности труда»³⁹. С уверенностью утверждать, что такого рода «освоение» и «переинтеграция всеобщей культуры мышления» имеют место в деятельности ученых и художников позволяет то обстоятельство, что в противном случае «ни в науке, ни в искусстве не может быть достигнут единственно мыслимый в этих сферах деятельности результат — уникальное научное открытие или эстетическое изобретение собственной личности»⁴⁰. Таким образом, деятель-

³⁷ См. Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. — С. 156—171. Идеи В. С. Библера взяты за основу при рассмотрении вопроса об изменениях в человеческой деятельности целым рядом отечественных исследователей, занимающихся проблемами становления постиндустриального общества в современной России. См., напр.: Красильщиков В. А. Вдгонку за прошедшим веком: Развитие России в XX веке с точки зрения мировых модернизаций. — М., 1998; Цвылев Р. И. Постиндустриальное развитие: Уроки для России. — М., 1996; Модернизация: зарубежный опыт и Россия. — М., 1998.

³⁸ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. — 2-е изд. — Т. 25. — Ч. I. — С. 116.

³⁹ Библер В. С. От наукоучения к логике культуры. — С. 162.

⁴⁰ Там же.

ность индивида в сфере духовного производства, если она увенчивается достижением значимого результата, — то есть появлением на свет научного открытия, уникального изобретения, оригинального произведения искусства и т. п., — может служить бесспорным примером присвоенной деятельности.

Подчеркивая тот факт, что наглядные примеры неотчужденной деятельности обнаруживаются преимущественно в сфере духовного производства, В. С. Библер высказывает предположение о том, что такому положению вещей могло способствовать произошедшее в XVII веке выделение теоретической науки в относительно самостоятельную, обособленную от непосредственного материального производства область приложения человеческих усилий. «Само отщепление “души” производства от его “материального тела” освобождает “душу” (собственно теоретическое производство, производство идей) от жесткой связи со случайными, эмпирическими условиями труда, от жестко заданного объекта труда, придает теоретической деятельности относительно свободный <...>, самостоятельно всеобщий (это означает абстрактно-всеобщий) характер»⁴¹. Иными словами, само содержание теоретической деятельности, не предполагающее у ее субъекта непрременной озабоченности узким кругом ближайше подручного, способствует возникновению у человека представления о мире как некой целостности («всеобщности»), не являющейся простой суммой отдельных изолированных друг от друга миров. Кроме того, самосознание ученого и художника как творца, приумножающего и свободно распоряжающегося всем богатством идей и образов, созданных им самим, а также его предшественниками и современниками, как бы подталкивает его к тому, чтобы сделать решительный шаг и признать в самом себе демиурга и хранителя этой целостности.

Здесь следует обратить внимание на то, что такого рода суждения сопровождаются у В. С. Библиера рядом оговорок, указывающих на неправомочность однозначного понимания духовного производства как некой привилегированной сферы деятельности, гарантирующей, ее при-

⁴¹ Там же. — С. 171.

своение⁴². Однако, несмотря на эти оговорки, авторы ряда работ, прямо ссылающиеся на идеи Библера, придерживаются именно такого упрощенного понимания. Отмечая фактически растущую роль «производства идей» в обществах, входящих в постиндустриальную фазу развития, и одновременно ставя знак равенства между духовным производством (наукой, искусством, деятельностью в информационном секторе экономики) и «всеобщим трудом» (присвоенной деятельностью), они приходят к выводу о том, что «именно в постиндустриальном обществе всеобщий труд становится главной разновидностью деятельности человека. <...> Такой труд создаст человека как личность, проявляющую себя в своей деятельности»⁴³.

Промежуточный итог 2: конкретное содержание деятельности не определяет ее характера

В конечном счете, мы оставляем читателю право самому судить о том, насколько высказывания К. Маркса и В. С. Библера о «всеобщем труде» склоняют к подобным утверждениям. Для нас же последние являются недвусмысленным выражением стремления мысли отыскать некие гарантии окончательного присвоения человеком своего способа бытия. В данном случае, не находя этих гарантий в области конкретных форм деятельности, исследователи пытаются отыскать их, обратившись к рассмотрению деятельности с точки зрения ее конкретного содержания. Теперь, подобно тому как Маркс усматривал механизм, с необходимостью обеспечивающий присвоение человеком своего способа бытия в социальной структуре коммунистического общества, этот механизм усматривают в «теоретической» деятельности, духовном, или информационном, производстве. При этом, как правило, упускают из виду, что относительное преодоле-

⁴² Например: «Только в промышленной цивилизации “всеобщий труд” сосредоточивается исключительно в духовном производстве в отличие от производства материального. Однако это лишь исторически определенная форма “всеобщего труда”» (там же. — С. 162, прим.); или же, рассматривая земледельческий труд в архаических культурах, В. С. Библиер отмечает, что его объектом была «планета и, далее, космос» (там же. — С. 170).

⁴³ Модернизация: зарубежный опыт и Россия. — М., 1998. — С. 91.

ние субъектом озабоченности ближайше подручным является не следствием, а, скорее, условием возможности теоретической деятельности как таковой⁴⁴. Еще более очевидным, казалось бы, должно быть то обстоятельство, что «личностная переинтеграция», или интерпретация, субъектом всеобщего культурного опыта, будучи, по-видимому, одним из условий успешного осуществления деятельности не только в духовном, но и в материальном производстве, не есть некий «эффект», индуцируемый какими-либо особыми предметами и средствами труда. В данной связи особенно примечательно, как некоторые исследователи, однозначно связывающие рост информационного сектора экономики с «экспансией творчества», «расширением сферы всеобщего труда-творчества» и «вторжением элементов творчества в сферу материального производства»⁴⁵, с некоторым удивлением констатируют, что даже у индивидов, занятых в самых передовых секторах экономики постиндустриального общества, мотивы к творчеству могут подавляться возможностью «имитации индивидуальности»⁴⁶. В итоге обсуждение вопроса заканчивается бесплодными сетованиями на «несовершенство природы человека», которое никак не позволяет ему окончательно и бесповоротно ступить на дорогу, ведущую к светлому будущему. Таким образом, попытка усмотреть в духовном производстве некий привилегированный тип человеческой деятельности, в котором «автоматически» осуществляется ее присвоение, терпит неудачу, что лишний раз подтверждает наше первоначальное предположение о том, что характер деятельности относится к ее конкретным формам и

⁴⁴ «Чтобы могло быть познание как созерцательное определение наличного, требуется предшествующий *дефицит* озаботившейся необходимости-иметь-дело с миром» (*Хайдеггер М.* Бытие и время. — С. 61).

⁴⁵ См.: *Красильщиков В. А.* Вдогонку за прошедшим веком. — С. 191.

⁴⁶ См. там же. — С. 201. Здесь обычно сразу вспоминают и об «ошибках» Маркса: «Недооценка Марксом внутренних побудительных мотивов людей к самостоятельному творчеству, связанное с Просвещением представление, будто большинство людей по своей природе заведомо склонно к возвышенной созидательной деятельности, как раз и составляет основной утопический элемент теории коммунизма как теории будущего общества» (там же).

содержанию как условие их возможности. Соответственно, мы утверждаем, что так же, как и конкретная форма, *то или иное конкретное содержание деятельности не определяет ее характера.*

Еще раз о преодолении разделения деятельности

ПОЛАГАЕМ, теперь у нас имеются достаточные основания для того, чтобы вернуться к первоначальной линии изложения — к *прямому* рассмотрению феноменов отчужденной и присвоенной деятельности. «Прямое рассмотрение» означает в данном случае описание отчуждения и присвоения человеческой деятельности как особых актов: прежде всего как актов рефлексии эмпирического субъекта, в которых он устанавливает отношение между собственной сущностью и осуществляемой им повседневной деятельностью. То есть речь идет об актах понимания и истолкования эмпирическим субъектом своего бытия. Напомним, что в плане рефлексии присвоение деятельности есть признание эмпирическим субъектом своей деятельности (независимо от ее конкретной формы и содержания) в качестве способа бытия его сущности. Такое признание, если оно высказывается в форме *аподиктического*, а не только лишь проблематического или асерторического, суждения, предполагает раскрытие эмпирическим субъектом [онтологического] смысла человеческой деятельности. Далее было отмечено, что в повседневности этот смысл оказывается ближайшим образом и большей частью сокрыт ввиду онтической разделенности онтологического единства деятельности и мира. По-видимому, обыденное усмотрение сравнительно «легко» приходит к идеям целостности мира и деятельности как таковых⁴⁷, но при этом все еще сокрытой для него остается «природа» этой целостности. Иными словами, от отчужденного индивида ускользает в сокрытость, главным образом, не целостность мира и деятельности, а источник той силы, которая эту целостность произ-

⁴⁷ Поскольку всякое сущее встречается как существующее внутри мира в определенном отношении к возможности имени-дела. Как уже, безусловно, понял читатель, здесь мы целиком опираемся на онтологию М. Хайдеггера (см. главы II и III первого раздела «Бытия и времени», особенно §§ 12, 15, 18).

водит и поддерживает. Считаем уместным еще раз привести здесь высказывание Г. С. Батищева о том, что в представлении отчужденного индивида «живет и действует, вершит и решает только вся система как Целое, и *это Целое для каждой своей составной части есть нечто потустороннее*»⁴⁸.

В данном контексте впервые становится понятным, что, собственно, мы хотим сказать, когда говорим о преодолении разделения деятельности как о необходимом моменте акта ее присвоения. То, что здесь преодолевается, — *это не разделение между частями целого, но прежде всего — разделение между частью и целым*. «Преодоление разделения», о котором идет речь, не есть сплавливающее и стирающее границы установление некоего единства в противовес множественности, но оно суть восстановление искусственно нарушенной связи между частью и целым. «Восстановление и нарушение связи» здесь, безусловно, не следует понимать онтически: как если бы для человека имелись возможности бездеятельного бытия или бытия-вне- и в-отрыве-от-мира. Связь между человеком, деятельностью и миром может рваться и восстанавливаться лишь в воображении эмпирического субъекта. Поэтому смысл высказывания о преодолении разделения деятельности наиболее адекватно раскрывается в терминах рефлексии и самовосприятия. В этом плане восстановление связи между частью и целым можно рассматривать как преодоление своеобразной «точки зрения части», или «частичной установки», в которой часть, справедливо определяя себя как «не целое», вслед за этим абсолютно неоправданно склоняется к представлению о целом как о чем-то, имеющем совершенно иную природу, нежели природа его частей. Часть скорее соглашается признать свое «родство» с другой частью целого, нежели с самим целым. Так, например, индивидам, как правило, гораздо легче найти себе союзников в борьбе против «общества», чем разглядеть в «лице» последнего черты своего собственного лица.

Каким же образом эмпирический субъект устанавливает связь между частью (самим собой) и целым (деятельностью и миром), причем так, что целое становится для него его собственным целым? Вообще, та или иная совокупность

⁴⁸ Батищев Г. С. Деятельностная сущность человека как философский принцип. — С. 114 (курсив мой. — А. Б.).

сущего выступает как целое в том случае, если между ее членами обнаруживается определенная связь, а именно: части целого выступают связанными на основе общего для них способа бытия, который также является и способом бытия целого. Соответственно, эмпирический субъект уясняет для себя мир как целое ввиду того, что все встречающееся внутри мира имеет бытийный образ значимости. Аналогично, он уясняет для себя целостность деятельности ввиду того, что последняя всякий раз выступает как преобразование внутримирно сущего. В свою очередь, значимость внутримирно сущего определяется из его отношения к возможности имени-дела: тем самым раскрывается неразрывная связь деятельности и мира. В то же время именование-дела с внутримирно сущим оказывается единственным доступным эмпирическому индивиду бытийным образом, в котором проявляет себя человеческая сущность. Очевидно, что понимание данных взаимосвязей впервые высказывает себя в определении, которое дают смыслу человеческой деятельности, утверждая, что он состоит в приведении человеком самого себя к актуальному существованию способом именованного-дела с внутримирно сущим. Таким образом, эмпирический субъект выводит из сокрытости связь между своей сущностью, деятельностью и миром, размышляя над вопросом о смысле человеческой деятельности. То есть мы можем сказать, что *в плане рефлексии присвоение деятельности представляет собой акт раскрытия эмпирическим субъектом [онтологического] смысла собственной деятельности*, которое осуществляется путем конституирования идеи человеческой деятельности как таковой. Со своей стороны, *отчуждение будет актом сокрытия этого смысла*.

«Динамика» присвоения и отчуждения деятельности

ОПРЕДЕЛИВ присвоение и отчуждение деятельности как противоположные акты раскрытия и сокрытия смысла человеческой деятельности, зададим самим себе и читателю вопрос: каково в таком случае некое «исходное состояние» эмпирического субъекта «перед лицом» этого смысла? Если за исходное мы примем состояние сокрытости смысла, то на этом основании вполне оправданным будет рассмотрение присвоения деятельности как движения субъекта от бытия в

модусе несобственности к бытию в модусе собственности, поскольку при этом вполне понятны мотивы этого движения (стремление к свободе, избавлению от принуждения). Но ведь и сокрытость смысла человеческой деятельности мы рассматриваем как *результат акта* его сокрытия, результат акта отчуждения. Значит, тогда в качестве исходного мы должны полагать состояние раскрытости смысла? Но в этом случае отчуждение деятельности предстает в виде абсурдного акта самообмана, который никого уже не способен обмануть. Тем самым мы выставляем отчужденного субъекта в образе такого несмышленного ребенка, который, будучи застигнут врасплох за поеданием конфет, со слезами на глазах прячет за спину руки, измазанные шоколадом. Иными словами, мы можем довольно убедительно описывать акт присвоения деятельности как движение от состояния отчужденности, в котором смысл человеческой деятельности сокрыт для эмпирического субъекта, к тому состоянию, в котором этот смысл выходит из потаенности. Но как представить себе акт отчуждения деятельности в качестве движения от состояния полной явленности взаимосвязей между миром, деятельностью и способом бытия сущности человека к состоянию, в котором все эти связи *намеренно* затемняются или даже разрываются *самим* эмпирическим субъектом, обрекающим себя тем самым на безнадежное существование под гнетом разного рода принуждающих сил — в том числе и собственной деятельности? Такой акт самообмана мы, наверное, оценили бы ближайшим образом как добровольное безумие.

Правда, здесь свои услуги нам предлагает чисто психологическое объяснение, сводящееся к тому, что эмпирический субъект, по-видимому, оценивает ответственность, приходящую к нему в момент присвоения деятельности, как слишком дорогую плату за свободу и ясность понимания своего способа бытия. Но если в границах той же психологии оставаться предельно критичными к движениям собственной «души», то следует признать, что с точки зрения «экономии душевных сил» намеренный переход от присвоения деятельности к самоотчуждению оказывается не менее абсурдным, чем с точки зрения стремления к свободе и раскрытию истины своего бытия. Ведь, однажды уяснив себе онтологические основания собственного существования в качестве свободного самодеятельного сущего — субъекта, мы наряду со

свободой раскрываем и свою ответственность. Более того, ответственность предстает как *неизбежность* нашего существования, которая всегда сопровождает его, настойчиво заявляя о себе голосом совести. Поэтому, пытаясь сокрыть однажды раскрытое, мы как бы обрекаем себя на двойную попытку: переживать угнетение и невозможность реализации собственной сущности и в то же время, слыша голос совести, понимать, что тот, кто держит в плену нашу собственную сущность, — это мы сами; что «узничество», «рабство» и бесплодные мечтания — это и есть проявления нашей человеческой сущности, это и есть наша «свободная самодеятельность» здесь и сейчас.

Итак, акт отчуждения непредставим как движение от раскрытости смысла деятельности к ее сокрытию. Тогда, быть может, следует признать отчуждение не актом, произвольно осуществляемым человеком, а своего рода всегда уже «наличным» обыденным состоянием среднестатистического эмпирического субъекта? Вряд ли и этот вариант сможет удовлетворить нас, поскольку мы, судя по всему, достигаем наиболее ясного понимания отчуждения, когда представляем его как активное, протестующее, даже — трагическое непризнание субъектом его способа бытия. Живым примером отчужденного индивида может послужить, скорее, Антонен Арто, который даже собственное поэтическое вдохновение, собственную речь воспринимал как «водоворот шепота суфлера», отнимающий у него то, что он хотел сказать от своего имени⁴⁹; скорее — Арто, нежели кьеркегоровский «эстетик» с его легкомысленной самоиронией, и тем более — «одномерный человек» индустриальной эпохи у Г. Маркузе, который «в навязанном ему способе существования находит источник своего развития и удовлетворения»⁵⁰. Поэтому нам, пожалуй, не стоит брать на себя смелость утверждать, что подобное «кризисное» самопонимание, каковым является самопонимание отчужденного индивида, конституирует обыденное существование человека в его усредненности.

⁴⁹ См.: Деррида Ж. Письмо и различие. — М., 2000. — С. 285.

⁵⁰ См.: Полякова Н. Л. От трудового общества к информационному: западная социология об изменении социальной роли труда. — М., 1990. — С. 19.

Вообще, в затронутой в данный момент области исследования у нас, к сожалению, отсутствуют хоть скольконибудь точные критерии верификации суждений⁵¹. Надо признать, что здесь единственным их источником и одновременно подтверждающей инстанцией было, есть и останется лишь переживание нашей собственной включенности в повседневность. Указанное переживание, а также те скромные уроки, которые нам посчастливилось извлечь из опыта общения с себе подобными, склоняют к тому, чтобы рассматривать акты отчуждения и присвоения деятельности как противоположно направленные движения из всегда одной и той же исходной «области». Условно назовем ее «областью обыденной неопределенности»⁵². Для «неопределенного» эмпирического субъекта, захваченного обыденной озабоченностью ближайше подручным, [онтологический] смысл его деятельности не сокрыт и не раскрыт, но — *разомкнут*⁵³. В данном случае разомкнутость смысла — это возможность его понимания, а то, что размыкает смысл деятельности для эмпирического субъекта, есть голос совести, который, по определению М. Хайдеггера, «имеет

⁵¹ Статистика «отчужденных», «неотчужденных» и «затрудняющихся ответить» индивидов вряд ли может рассматриваться иначе, нежели как плохой анекдот.

⁵² Термином «обыденная неопределенность» мы обозначаем то самопонимание эмпирического субъекта, которое, как нам кажется, соответствует бытийной черте повседневного понимания вообще, получившей у М. Хайдеггера определение «двусмысленность» (см. «Бытие и время», § 37).

⁵³ Если для пояснения «разомкнутости» нам будет позволено прибегнуть к образному языку, то мы скажем, что смысл человеческой деятельности как таковой разомкнут для эмпирического субъекта подобно таинственной двери в старинном замке из волшебной сказки или мистического романа. Дверь не заперта («не замкнута» на ключ), но и не распахнута настежь. Таким образом, новый хозяин, вступающий во владение помещьем, сталкивается с дилеммой: либо на свой страх и риск проникнуть в загадочные покои и узнать, что за наследство волею судьбы отдано ему в распоряжение; либо замуровать дверь каменной кладкой, отказавшись от владения тем, что уже принадлежит ему. Не исключено, что он не сделает ни того, ни другого, до поры до времени сосредоточившись на восстановлении пришедшего в упадок замкового хозяйства.

характер *призыва* присутствия к его наиболее своей способности быть самим собой, причем в модусе *взывания* к его наиболее своему бытию-виновным»⁵⁴. Таким образом, *акт присвоения деятельности представляет собой решившееся нести ответственность раскрытие эмпирическим субъектом [онтологического] смысла его деятельности путем конституирования идеи человеческой деятельности как таковой*. В противоположность этому *акт отчуждения есть отказывающееся от ответственности сокрытие эмпирическим субъектом от самого себя [онтологического] смысла собственной деятельности, каковое сокрытие осуществляется путем подстановки на место ее действующей причины «мнимых субъектов» в лице «общества», «обстоятельств», «мира», «судьбы» и т. п.*

На основании сказанного общую динамику присвоения/отчуждения деятельности можно представить как каждый раз заново осуществляемое эмпирическим субъектом в меняющихся обстоятельствах движение из разомкнутой «области обыденной неопределенности» в «область», где смысл его собственной деятельности целиком раскрыт для него самого, либо в ту «область», где этот смысл ускользает в потаенность. При этом то, что придает существованию индивида в его обыденной озабоченности ближайше подручным черту неопределенности, есть феномен совести. Он впервые замыкает эмпирическому субъекту его существование как *возможность бытия* в модусе собственности или несобственности. Голос совести, имеющий характер не приговора, но лишь *призыва* взять на себя свою деятельность, впервые замыкает эмпирическому субъекту саму возможность признавать или не признавать свою деятельность своей, возможность присваивать или отчуждать в воображении собственный способ бытия. Иными словами, феномен совести выступает в качестве условия возможности конституируемого в воображении различия («зазора») между «Я» индивида и его деятельностью.

Затем уже пространственно-временная разделенность деятельности и фактическая невозможность для одного конечного существа *охватить* целое деятельности и производимого в ней мира становятся условием возможности отчужде-

⁵⁴ Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 269.

ния последних. Необъятность мира и деятельности как целого наряду с бесконечным многообразием взаимодействий и взаимосвязей, ежечасно обнаруживаемых эмпирическим субъектом в мире, постоянно как бы раскрывает свободное пространство для движения дискурса отчуждения, который по мере своего развертывания вширь все более сужает свободное пространство для самореализации субъекта. Апофеозом этого движения «сжатия» становится представление о «внутреннем мире» личности, радикально отличном от «мира внешнего», а потому — либо невыразимом вообще, либо уродливо искажающемся и трагически гибнущем при любой попытке выйти «наружу»⁵⁵.

Что же касается условия возможности присвоения деятельности — того, что раз за разом раскрывает свободное пространство для движения дискурса присвоения, то таковым следует признать всегда разомкнутую возможность произвольного осуществления процедуры радикального сомнения — остановки на распутье: «Делать / Не делать». Эмпирический субъект, сомневаясь во всем, даже в том, «принадлежит» ли ему его собственная повседневная деятельность, в конечном итоге твердо убеждается, что в любой момент, даже если для него закрыта возможность действовать по своей воле, всегда открытой остается возможность по своей воле не действовать вообще. Подвергая сомнению «действенность» каждого элемента, относящегося к тому или иному конкретному акту деятельности (предмет, средство, цель, индивид, его отношения с другими индивидами, разного рода «обстоятельства», «условия», «причины» и т. п.), решившийся нести ответственность индивид убеждается в том, что он *уже всякий раз есть тот самый решающий* (буквально) элемент, без которого вся совокупность перечисленных элементов оставалась бы совокупностью элементов *возможного*, но не *действительного* действия; то есть среди перечисленных элементов собственно действующим является только он сам.

⁵⁵ Попутно отметим, что отчужденный субъект, жалующийся на «тесные рамки повседневности», как правило, не без удовольствия приписывает себе «клаустрофобию гиганта», хотя на самом деле в этом случае имеет место, скорее, «агорафобия карлика».

Резюме: отчуждение и присвоение деятельности как экзистенциальные акты

ИТАК, присвоение деятельности и ее отчуждение представляют собой осуществляемые эмпирическим субъектом акты понимания своего собственного бытия-в-мире. Данные акты мы попытались описать как противоположно направленные движения. Выбор направления определяется решимостью или отказом следовать призыву голоса совести. В первом случае интенция эмпирического субъекта состоит в том, чтобы раскрыть свою причастность к миру и осуществляемой в нем деятельности. Во втором случае интенция эмпирического субъекта состоит в том, чтобы отыскать самого себя как нечто радикально отличное от «этого мира», «как бы непричастное» к творящимся в нем «делам». В первом случае указанная интенция реализуется путем раскрытия [онтологического] смысла человеческой деятельности — своего рода прорыва к тому, что *есть*. Противоположная интенция реализуется ценой перманентного отсрочивания решения вопроса об [онтологическом] смысле деятельности в бесконечном конструировании моделей должного или желаемого мира, что, по сути, оборачивается сокрытием того, что *есть*⁵⁶.

Выше мы уже говорили о том, что имеющееся у эмпирического субъекта представление о смысле его деятельности накладывает отпечаток на образ его действий. Данную взаимосвязь можно выразить и по-иному: характер деятель-

⁵⁶ Надо признать, что, пожалуй, уникальным исключением здесь является марксистский дискурс, в котором вопрос о сущности и онтологическом смысле человеческой деятельности как способе бытия человека решается со всей определенностью. Однако по каким-то причинам, вместо того чтобы на основании достигнутого понимания непротиворечиво истолковать феномены отчуждения и принуждения, Маркс предпочел удовлетворяться постулированием абсурдного противоречия между способом бытия человека (свободная самодеятельность) и его (человека) существованием (принудительный труд), чем породил, как мы полагаем, не менее абсурдный дискурс о «подлинном» и «неподлинном» существовании человека. В конечном итоге это привело к тому, что свободную самодеятельность в марксизме стали понимать как недостижимый идеал, вернув человечество обратно в «царство необходимости».

ности относится к конкретным ее формам и содержаниям как условие их возможности; или же — характер деятельности проявляет себя в конкретных ее формах и содержаниях. Наиболее отчетливо характер деятельности проявляется в формах организации взаимодействия людей. Так, констатируя, что между двумя субъектами установились отношения господства и подчинения, мы с достаточной степенью уверенности можем охарактеризовать их деятельность как отчужденную. Напротив, собственно взятой на себя (присвоенной) деятельности будут, по-видимому, соответствовать отношения свободного взаимодействия, равноправного партнерства, сотрудничества субъектов. Однако здесь мы считаем важным подчеркнуть, что все же *предельно адекватно и недвусмысленно характер деятельности проявляет себя в элементарных высказываниях субъекта о собственном «призвании»*. Причем чаще всего это не «официальные заявления» для публики, а интимные признания самому себе: «Я занят не своим делом», «Я занимаю чужое место». Или наоборот: «Я нашел свое место в жизни», «Таково мое призвание», и как апофеоз: «Разве к *счастью* стремлюсь я? Я ищу своего *дела!*»⁵⁷.

Полагаем, все, изложенное выше, дает нам достаточно веские основания для того, чтобы придерживаться рассмотрения феноменов отчуждения и присвоения деятельности как *экзистенциальных актов*, осуществляемых эмпирическим субъектом «по ту сторону» конкретных форм и содержаний его повседневного имени-дела с внутримирно сущим⁵⁸. Определяя отчуждение и присвоение деятельности как экзистенциальные акты, мы ведем речь об актах рефлексии эмпирического субъекта, накладывающих определенный отпечаток на конкретные формы и содержания его деятельности, придающих его деятельности именно *характер*, то есть своеобразную личностную черту, каковой не имеют ни жизне-

⁵⁷ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — СПб., 1999. — С. 332.

⁵⁸ См., например, описание изображений ацтекских богов у Арто: «Я выступаю на войну», — будто бы говорит Бог, держа в руках перед собой воинское оружие. «А выше этого выступления — я мыслю», — как бы говорит зигзагообразная, напоминающая молнию линия над его головой» (Арто А. Театр и боги // Арто А. Театр и его Двойник. — М.; СПб., 2000. — С. 270).

деятельность животных, ни «действия» и «взаимодействия» элементов неживой природы. В качестве таких перманентно осуществляемых экзистенциальных актов присвоение и отчуждение становятся всеобщими способами осуществления человеческой деятельности, конституирующими два модуса бытия человека — «собственность» и «несобственность»⁵⁹.

В завершение считаем необходимым поделить нашими соображениями по поводу оценки отчуждения как исторически преходящего феномена, который, возможно, будет окончательно преодолен в будущем в ходе прогрессивного развития «родовых сущностных сил» человека. Очевидно, что исходя из того описания феноменов отчуждения и присвоения деятельности, которые мы предложили вниманию читателя, у нас нет никаких оснований для того, чтобы согласиться с подобной точкой зрения. Мы не можем говорить ни о прогрессе, ни о регрессе в деле присвоения человеком своего способа бытия, поскольку сущностными моментами этого присвоения являются выбор, решимость и понимание — действия, совершаемые «в мгновение ока», в перманентном «здесь и сейчас». Нельзя ничего высказать ни о «развитии выбора», ни о «росте решимости», ни о «накоплении понимания» (нечто либо понято, либо не понято определенным образом). Правда, мы в определенный момент говорили о *движении* раскрытия или сокрытия смысла человеческой деятельности, но речь при этом шла о скрывающем и раскрывающем *дискурсе*, то есть о том или ином выговаривающем себя понимании этого смысла. Такое выговаривающее себя понимание определяется как истолкование. Но истолкование — это движение, в котором, по выражению М. Хайдеггера, «понимание понимая усваивает себе свое понятое»⁶⁰, то есть — движение по кругу. По сути, смысл

⁵⁹ Надеюсь, что на данном этапе изложения уже нет нужды убеждать читателя в том, что оба эти модуса *подлинны* несмотря на то, что второй, по своей сути, фундирован в *иллюзии* чуждости того или иного конкретного состояния эмпирического субъекта по отношению к способу бытия его сущности. Рабство, тирания и бесплодные мечты также человечны, как свобода, сотрудничество и творческие достижения. «Автоматический» труд человека у кассового аппарата в супермаркете — такая же истина, как вдохновенная импровизация гениального пианиста.

⁶⁰ Хайдеггер М. Бытие и время. — С. 148.

деятельности уже пред-понят в тот момент, когда эмпирический субъект решает или отказывается нести ответственность. Дальнейший дискурс, принимающий образ либо раскрытия, либо сокрытия смысла, представляет собой возобновляемое мыслительное усилие субъекта по поддержанию ясности и отчетливости первоначального утверждения себя в принятии ответственности, либо по поддержанию первоначального отрицания себя в отказе от нее.

Кроме того, в экзистенциальном акте присвоения деятельности не уничтожается главное условие возможности отчуждения — пространственно-временная разделенность деятельности, или множественность разделенных в пространстве и времени актов ее осуществления и, соответственно, множественность субъектов, «слышащих зов совести». Следовательно, для каждого из этих субъектов в каждый момент времени присвоение деятельности является индивидуальной экзистенциальной задачей. Успешно решив ее здесь и сейчас, в следующий момент, в изменившихся обстоятельствах эмпирический субъект вновь оказывается в «области обыденной неопределенности», где оба пути открыты и ни один не предписан заранее. Таким образом, мы вынуждены отказаться от попыток тем или иным способом обосновать не только необходимость, но и самую возможность возникновения в будущем некой прогрессивной общественной формации, окончательно освободившейся от всех проявлений отчужденной деятельности. Равно как следует признать неправомерным представление о всей предшествующей истории человечества как истории тотального господства отчуждения. Не исключено, что кому-то занятая нами позиция покажется пессимистичной, но мы более склонны считать, что проницательный читатель скорее усмотрит в ней проявление крайнего оптимизма: ведь здесь, по сути, утверждается, что присвоение деятельности *всегда* возможно, а значит, возможно оно уже здесь и сейчас.

Н. В. КОНДРАШОВА,
кандидат философских наук

КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ СОЦИАЛЬНОЙ ИДЕНТИФИКАЦИИ

Будучи, по-видимому, единым биологическим видом, человечество распадается на многочисленные группы — общности людей¹. Разнообразие таких объединений беспредельно: они могут быть различной величины, временными, устойчивыми, территориальными, плотными, дисперсными, организованными и неорганизованными, солидарными и антагонистическими внутри себя; связи, лежащие в основе таких объединений, могут быть поверхностными и глубинными, иметь характер непосредственных (личных) контактов и опосредованный, интеллектуальный, чувственный, волевой; быть сознательными и бессознательными, образовавшимися благодаря волеизъявлению участников и помимо него; наконец, они могут иметь — в соответствии с «двойственной» природой самого человека — как биологическое, так и социальное основание.

Все многообразие этих форм и моделей, конечно, невозможно представить в виде строго упорядоченной классификации, ибо основания и значение в мировой культуре тех или иных моделей слишком многообразны и несоизмеримы. Однако составить некоторую типологию все же можно. Именно типологическое богатство, неповторимость и пестрота этих моделей представляет большой интерес. В данной работе предпринимается попытка формулирования такой типологии. Ввиду чрезмерной сложности и объемности поставленной задачи, мы ограничимся весьма схематичным

¹ Термин «общность» в данном словоупотреблении обозначает не сходство (идентичность, одинаковость), а объединение людей.

рассмотрением только наиболее значимых, с нашей точки зрения, общностей, которые являются самостоятельными макроединицами общественного развития.

А имеют ли в принципе различные исторические формы социальной идентификации нечто общее? Разумеется. Мы полагаем, в частности, что скрепляющим каркасом любой человеческой общности является специфически человеческое нравственно-правовое основание. Человечество начинается с племенного табу, первой формы человеческой нравственности, выступающей регулятором отношений в возникшем человеческом обществе вместо инстинкта — в животном стаде. Коллективные нравственные представления данного социума, укореняясь в исходных сакрально-религиозных верованиях данной культуры, в последующей человеческой истории, как нам представляется, претерпевая определенную эволюцию, выступают как важнейший фактор, незримый архетип идентификации в рамках той или иной человеческой общности, наряду с факторами совместной деятельности, языковым, природно-территориальным, антропогенетическим, хозяйственно-экономическим, культурно-бытовым и другими. Позднее появляется институт права, который вызывается к жизни усложнившейся структурой общества (появлением антагонистических отношений, усложнением этнического состава и пр.) и знаменует собой недостаточность одних только внутренних, каркасных оснований нравственности. Право, в отличие от нравственности, выступает как внешне скрепляющие общество «обручи» или «скрепы». Впрочем, институт права также базируется на изначальных сакрально-религиозных представлениях той или иной культуры, в том числе и так называемое «прецедентное право», не просто индифферентно фиксирующее случайное событие, а интерпретирующее его в свете традиционных бессознательных установок и предпочтений, олицетворяя собой своеобразный «дух законов» (Монтескье).

* * *

Важнейшей формой общности, выработанной в человеческой истории, является *этнос*. Сразу надо оговориться, что общепринятого алгоритма идентификации данного явления ни в современной мировой литературе, ни в отечественной нет. Хотя существует даже специальная наука — этнография,

задачами которой являются описание и исследование данного феномена. Уже на уровне самых общих методологических оснований намечаются противоположные, даже взаимоисключающие подходы. Так называемые «конструктивисты» рассматривают явление этничности как не имеющее «самостоятельной сущности, являющееся либо служебным социально-психологическим конструктом каждого индивида, либо результатом целенаправленного корыстного мифотворчества политико-идеологической элиты»². Противоположное направление — «эссенциалисты», то есть исследователи, признающие реальное, самостоятельное явление, обозначаемое термином «этнос». Не отбрасывая напрочь теоретических наработок первого направления, все же, как нам представляется, следует отдать предпочтение второму, признающему и исследующему феномен этнической субстанции. Хотя надо сразу признать, что вопрос о природе этнической субстанции остается все еще не разрешенным.

В отечественной историографии прослеживается главным образом второе, «эссенциалистское», направление, представленное, однако, разными трактовками данной формы общности. Так, в частности, марксистская традиция, как известно, рассматривает в качестве определяющей для общественного развития сферы человеческой деятельности производство материальных благ, которое имеет две стороны: производительные силы, выражающие отношение людей к природе, и производственные отношения — отношения между людьми в процессе производства. В соответствии с этим подходом Ю. В. Бромлей предложил выделять два значения этого термина — узкое и широкое³. В узком смысле слова *этнос* — это общность людей, исторически сложившаяся на определенной территории, обладающая общими относительно стабильными особенностями языка, культуры и психики, а также сознанием своего единства и отличия от других подобных образований, фиксированном в этнониме. В этом «суммарном» определении, как видно, собственно экономический критерий отсутствует; при этом подразумевается, что системообразующую роль в таком целостном образовании могут

² Рыбаков С. Е. *Нация и национализм*. — М., 2001. — С. 6.

³ Бромлей Ю., Подольный Р. *Человечество — это народы*. — М., 1990. — С. 32.

выполнять различные компоненты: в одних случаях это язык, в других — хозяйственно-бытовые особенности, в третьих — характерные черты поведения. Такая общность представляет собой результат совместной исторической практики ряда поколений людей, практики, воплощенной в материальных и духовных атрибутах этой общности, и практики, запечатленной в сознании ее членов. При этом имеется в виду комплекс этнических свойств, сохраняющихся даже при переселении группы людей того или иного народа на новую территорию. Ю. В. Бромлеем было предложено закрепить за описываемым явлением наименование «этнокос»⁴. Такие этнокосы, уточняет Бромлей, в реальной жизни не существуют вне общественных структур, которые их организуют.

Широкое значение термина «этнос», согласно этой же концепции, отражает тесную связь собственно этнических явлений с социально-экономическими, которыми они в конечном счете и обусловлены. В отличие от этнокосов, такие этно-социальные образования непременно имеют единую территорию и обладают не только этнической, но и социально-экономической общностью. Возникающие при этом симбиозе особые территориально-политические общности (общества) представляют собой самостоятельные макроединицы общественного развития (племена — в первобытном обществе, государства — в классовом) и обеспечивают наиболее благоприятные условия для устойчивости этноса и его воспроизводства. Эти «синтетические» образования, являющиеся одной из важнейших форм существования этноса, Бромлей предлагает именовать *этно-социальными организмами* (ЭСО). В типологизации этих ЭСО решающую роль играет принадлежность к той или иной социально-экономической формации, в соответствии с которой выделяются три типа ЭСО: *племя* (первобытная эпоха), *народность* (рабовладельческая и феодальная эпоха), *нация* (капиталистическая и социалистическая формация). Таким образом, этнос рассматривается в рамках данной традиции как исходная субстанция, различные модификации которой образуют племя, народность, нацию. При этом сущность этой

⁴ Этнокос — по-древнегречески «народный», «свойственный народу».

субстанции определяется как результирующая совокупности «этнических признаков», то есть самых разнородных элементов культуры.

Что же в самом деле представляет собой эта зыбкая, ускользающая от определений субстанция этноса? С чем, собственно, идентифицирует себя индивидуум в процессе приобщения к родному этносу, усваивая своеобразную, качественно отличную от прочих *этничность*? Эта этничность парадоксальным образом оказывается вне сферы сугубо социального. Ее природа весьма аморфна, стихийна и не структурирована. Этническое существует «ни для чего» и нигде и одновременно повсюду, пронизывая все уровни общества. Именно эта внесоциальность по существу зафиксирована в вышеозначенном термине «этникос» в рамках марксистской концепции.

Л. Н. Гумилев в своем учении этногенеза выдвинул на место экономического критерия фактор биологический⁵. Этнос определялся Гумилевым как «естественно сложившийся на основе оригинального стереотипа поведения коллектив людей, существующий как энергетическая система (структура), противопоставляющая себя всем другим таким же коллективам, исходя из ощущения комплиментарности»⁶. Таким образом, этнос, согласно Гумилеву, представляет собой универсальную форму исторической общности, живой организм, являющийся продолжением природного процесса антропогенеза и подчиняющийся общим биологическим законам. В качестве движущей исторической силы была названа «пассионарность», имеющая природно-космические истоки. При этом социальное было Гумилевым практически совершенно элиминировано из человеческой истории, а природа самой этничности как будто бы снова ускользала от исследователя.

И все-таки Л. Н. Гумилев, как нам представляется, был совершенно прав, рассматривая этнос, в противоположность доминировавшей тогда марксистской традиции, как «естественную общность», как фундаментальное антропогенетическое качество человека, его «супер-Эго», фиксируемое в этнониме и не нуждающееся в искусственных, насильственных институтах, каковыми являются институты государства.

⁵ Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. — Л., 1900.

⁶ Там же. — С. 500

Правда, он в полемическом запале чрезмерно абсолютизировал эту историческую модель, игнорируя, в частности, различие между этносом и нацией (о чем речь пойдет ниже). Тем не менее, природа собственно этноса действительно, как мы полагаем, оказывается как бы внесоциальна, вне специфических социальных функций. Однако определенную функцию — функцию цементирования самой этнической общности, фиксированную в этнониме и самосознании члена общности, — «этничность» как совокупность трудно вербализуемых признаков, безусловно, несет. Что же это за признаки? В чем заключается эта этничность? Мы полагаем, что точнее всего природа этнического определяется через этос, нрав, коллективные нравственно-ценностные ориентации. Зафиксированный в языке общезначимых символов, код этих ориентаций разворачивается в действии сознательно-бессознательных механизмов этничности, в системе передаваемых через традицию и наследственность стереотипов нравственно-ценностных реакций, восприятий, установок и даже целеполаганий.

Итак, в дальнейших рассуждениях мы будем, вслед за Ю. М. Бородаем⁷, исходить из предложенного Ф. Тённисом противопоставления так называемых «естественных общностей» (*Gemeinschaft*), образованных самой природой и являющихся своего рода продолжением естественно-природного процесса антропогенеза, с одной стороны, и исторически сложившихся, можно сказать, рукотворных или искусственных собственно социальных форм «гражданского общества» (*Gesellschaft*), являющихся результатом политического волеизъявления, с другой стороны. Именно к «естественным общностям» и следует, как нам представляется, отнести такую модель исторической общности, как этнос.

* * *

Однако все-таки наиболее ранней «естественной общностью» в человеческой истории было племя. Не входя в подробности дискуссий об этом сложном предмете, зафиксируем лишь то обстоятельство, что общепризнанной чертой племенной общности является осознание группой древних

⁷ Точка зрения Ю. М. Бородея изложена в его книге «Эротика. Смерть. Табу».

людей своего культурного своеобразия. Такое самосознание мы склонны рассматривать не как достаточно поздний этап развития человеческой культуры — усовершенствования орудий труда, изобретения или широкого распространения жилища, возникновения первых эстетических и религиозных представлений, наконец, института экзогамии, — а как непосредственный результат антропогенетической революции, ознаменовавшейся рождением *тотемической матриархальной родовой организации*. В самих истоках такой организации, которая консолидируется на основании общности тотема-первопредка (для одной общины это — Медведь, для другой — Волк и т. д.) и соответствующего мифа о происхождении данной общины и, следовательно, каждого ее члена, и следует искать корень коллективных сакрально-культурных представлений первобытных людей. Неотъемлемым атрибутом подобной родовой организации являлись фетиши, которые, в частности, сосредоточивали в себе сакрально-эстетические представления, чувствования первобытных людей, являясь объектом почитания и подвергаясь бескорыстно-художественному усовершенствованию. Впоследствии, при завоевании племени Волка племенем Медведя «волчьи» фетиши в результате отчуждения становились орудиями труда, с помощью которых, используя сформировавшиеся навыки по обработке природных материалов, добывалась требуемая завоевателями дань. Такая тотемическая социальная организация как первоначальная универсальная историческая форма общности людей, обнаруживаемая у всех примитивных сообществ во всех концах света, базировалась не только на представлении об общности, но и на исполнении двух исходных табу: 1) не убивай своих родных — мать, братьев; 2) не вступай в половую связь со своей матерью, ее детьми, сестрами. Причем, последний запрет не подразумевал ограничение кровнородственных отношений. Наиболее древняя дуальная форма экзогамии, характерная для материнского рода, как отмечал Тейлор, не исключала кровосмешательства (кроме прямого инцеста «сын-мать»). С одной стороны, дуальная форма строжайше запрещала брачные отношения между лицами из одного тотема (первобытная родовая группа), даже если между ними нет никакой фактической кровнородственной связи. Для любого мужчины данного тотема любая женщина из этой же группы — запретный объект. Но,

с другой стороны, дуальная экзогамия не налагала никаких ограничений на половую связь мужчин со своими дочерьми и племянницами, если, конечно, последние — дочери брата, но не сестры (ведь дочь остается у матери, то есть является для отца членом чуждой группы, и поэтому оказывается законным объектом половых вожделений)⁸. Собственно родовая община, то есть кровнородственная экзогамная общность людей, — продукт гораздо более позднего развития, являющийся результатом взаимного наложения принципов собственно нравственной организации исходного материнского рода (тотем) и вторичного отцовского права (семья), основанного уже не на чистой нравственности, а на доминировании одних членов общности над другими и примитивных формах собственности.

Таким образом, выработка своеобразного племенного самосознания (мы — медведи, а они — волки), по-видимому, связано с процессом формирования людей современного вида *homo sapiens*, который совпал с переходом людей, по крайней мере на значительной части территории Евразии, на относительно оседлый образ жизни. Последнее обстоятельство сделало возможным появление брачной системы, при которой два рода обменивались женщинами. Экзогамная организация внутри рода сочеталась с эндогамией в рамках племени, в которое объединялись разные роды. Основанием родовой идентификации было представление (обычно в форме мифа) о своем происхождении (общий тотем-первопредок) и вера в родство всех членов племени. Иногда роды объединялись внутри племени во фратрии (греческое слово, означающее «братство»). Итак, племя — это своеобразная сверхсемья, которая могла насчитывать и десятки тысяч человек. При этом каждый член племени прекрасно разбирался в родственных отношениях с любым другим членом племени. С течением времени вождь и собиравшаяся вокруг него дружина приобретают все большую самостоятельность по отношению к совету и все большее влияние и власть в племени. Развивается процесс социального расслоения и процесс разделения труда. Каждый род постепенно начинает состоять не столько из глав больших семей и членов этих семей, сколько из хо-

⁸ Там же. — С. 113.

зяев и слуг, кредиторов и должников, рабовладельцев и рабов. Члены одного и того же племени и даже одного и того же рода могли стать и крестьянами и ремесленниками и торговцами, и эти новые деления племени перекрывали собой прежнее разделение на роды и фратрии, становясь более важными в повседневной жизни. Если раньше сознание единства племени давалось каждому его члену прежде всего ощущением собственного места в племени как в большой семье, знанием своих родственных связей внутри этой семьи, то теперь на первый план, видимо, все больше выходят связывающие человека с такой общностью родной диалект или язык, система обычаев, культурные особенности. При этом, однако, племена с общей речью и сходной культурой могли враждовать друг с другом, причем отнюдь не считали свою борьбу междоусобицей. По-видимому, близкие по языку и культуре племена стали осознавать родство между собой только на заключительной стадии развития первобытного общества. До этого мелкие различия закрывали собой черты сходства.

В ходе неолитической революции произошел переход от присвоения к производству. В результате численность и, следовательно, плотность населения резко возросли⁹. С охотников и собирателей врагу взять почти нечего. Земледельцам и скотоводам есть что терять. Теперь даже самые сильные племена оказываются часто не способны в одиночку не только вести наступательную войну, но и защищаться от нападений. В этих обстоятельствах возникают *союзы племен*, а далее и протогосударства как переходная форма на пути к государству. Союз племен мог объединять и разнородные племена, особенно в ходе великих переселений и завоеваний. Однако костяк союза, как правило, представлял собой лингво-генетическое единство.

⁹ Красноречивый пример приведен в книге Бромлея и Подольного «Человечество — это народы»: «Площадь современной Молдавии, при всем плодородии тамошних почв и благодарности климата, могла прокормить лишь сотни охотников — но сотни тысяч скотоводов и земледельцев. Население нынешней Франции в результате так называемой неолитической революции, перехода к производящему хозяйству увеличилось в тысячу раз (между прочим, с той поры и до нынешних дней оно выросло всего раз в десять)».

* * *

Около IV тысячелетия до н. э. возникло государство как форма организации социальных систем. Примечательно, что лишь с этого времени можно говорить об окончательном переходе от «праэтносов» к собственно этносам с выраженным этническим сознанием и фиксированным этнонимом. Размышляя об этом синхронизме, С. Е. Рыбаков справедливо полагает, что возможно дело в наличии в составе этничности двух этажей, двух слоев — сознательного и бессознательного. А развитому этническому сознанию недостаточно лишь эндогамных связей и сигнальной наследственности, его формирование и воспроизводство возможно лишь в условиях функционирования также и интенсивных культурно-языковых межличностных связей, диахронных и синхронных¹⁰. Вероятно, существенную роль в генезисе этнических структур — так же, как и государственных, — должна была сыграть письменность. Связь между этносом и государством прослеживается даже в названии последнего, которое обычно отражает этноним какого-то народа (хотя уже и не всегда этот народ сегодня населяет данную страну). Однако можно ли отсюда делать вывод о прямом корреспондировании этноса и государства?

Если протогосударство во многом еще основывается на родоплеменных структурах и естественной внутриэтнической связи, то чем государство более развито, тем дальше оно отстоит от этничности как образование принудительное, предполагающее вертикальную организацию и обязательную демаркацию территориальных границ. Этнические обычаи и традиции как естественные нормы жизни племени в государстве уступают место праву, вначале обычному, а затем юридическому, имеющему характер внешнего, репрессивно-го принуждения.

Постепенно этнос и государство, теряющее свою племенную основу, оказываются в разных системах социальных координат, и это лучше всего видно при обращении к территориальному несоответствию между народами и государствами.

¹⁰ Рыбаков С. Е. Нации и национализм. — М., 2001. — С. 21.

* * *

Государство, при всех различиях в толковании, подразумевает, прежде всего политическую общность. В самом тесном и прагматическом смысле государство можно определить как социальную общность, характеризующуюся системой налогов, разделением труда, наличием армии и политических границ. Марксистская теория государства связывает его возникновение с появлением классов и обнаруживает сущность государственности в межклассовом антагонизме. В то же время государство несводимо исключительно к институтам принуждения, как оно рассматривается в русле указанной традиции и генетически преемственной от нее псевдолиберальной концепции. Аристотель связывал с представлением о государстве понятие справедливости. Б. Спиноза также полагал, что справедливость и любовь к ближнему получают силу права и заповеди только от государственного права. Сходных взглядов придерживались Н. Маккиавелли, Ж.-Ж. Руссо, Г. В. Ф. Гегель. В то же время первоизданная природа государства не укладывается в договорные теории того же Руссо и Гоббса, рассматривавших государственность лишь как способ организации людей ради их собственного блага. Государство зрелое, переступившее ранние этапы своего выживания, когда функции его были по необходимости главным образом насильственными, охватывает благо уже не простой суммы разрозненных индивидуумов, а своего рода коллективной личности, коллективной индивидуальности. В таком понимании каждое государство имеет свою верховную идею, определяющую все сферы жизни и ступени организации государства. Форма государственности, выражающая дух такой субстанциональной личности и формирующаяся под влиянием своеобразной верховной идеи, обеспечивает жизнь, честь и свободу коллективной национальной личности, составляет ее причину и цель бытия. Само бытие государства обуславливается осознанием себя народом (нацией) как совершенно особой общности, требующей для самобытного выражения себя и охраны своих интересов объединения в политическое целое.

* * *

РАССМАТРИВАЯ этнос как «естественную» (природную) общность, Гумилев по существу не делает различия между понятиями «этнос» и «нация». Между тем, разница велика. Этнос

в своем существовании регулируется некоторыми самобытными «коллективными представлениями» (Леви-Брюль), образующими оригинальную этническую нравственность, которая позволяет данному этносу во внутренней жизни обходиться без таких государственных институтов, как право, полиция, судопроизводство и пр., то есть по существу без самого государства. Это не означает, что этнос и государство никак не взаимодействуют. Напротив, этнос, будучи включенным в государство (или даже выступив в роли «государствообразующего»), приобретает новое качество, становясь *народностью, народом или нацией*. Государство же, в свою очередь, также в значительной мере в формировании своих институтов обуславливается характером вошедших в его состав этносов.

Попробуем различить указанные термины.

Народность — это вошедший в состав государства как полиэтнического образования отдельный этнос, сохранивший свое качественное своеобразие, язык, обычаи, обряды, этноним, самосознание и компактность проживания и при этом включившийся как нерасчлененный целостный элемент в систему вертикальных государственных связей. Социальное бытие такой народности может быть различным, в зависимости от характера самого государства (об этом ниже).

Слово «народ» употребляется в значениях: 1) население страны; 2) та или иная этническая группа; 3) то, что противопоставлено элите. Но все-таки есть и еще одно значение у этого слова, которое, в частности, скрепляет семантическое единство «характер народа»: например — характер русского народа, о котором писали Н. О. Лосский, Ф. М. Достоевский и Л. Н. Толстой; или такая уникальная и сравнительно недолго просуществовавшая историческая общность, как советский народ, о которой писал П. А. Сорокин. Можно говорить о чертах характера французского, немецкого, индийского народов. Во всех этих словосочетаниях подразумевается не узкая принадлежность к этнической группе, а включенность в более широкое социальное образование, будь то традиционная империя или нация. Очевидно, что понятие народ подразумевает не только и не столько «совместный труд» (который может быть вовсе и не совместным, а подневольным, антагонистическим, отчужденным), сколько общее героическое прошлое, так сказать,

яркие вспышки пассионарности. Поэтому истощение этой исторической воли приводит к печальному исходу: превращению народа в население. Народ — это выковавшаяся в горниле исторических разломов и консолидировавшаяся в едином усилии преодоления распада социальная общность, полиэтническая по своему качественному составу, но выступающая самостоятельным субъектом исторического движения и претерпевающая радикальные, революционные трансформации в своем историческом бытии¹¹. Итак, еще раз подчеркнем, что понятие «народ» совершенно не тождественно понятию «этнос» и тем более понятию «население». Народ — это полиэтническое образование (в рамках традиционной империи или нации), в противоположность народности — этносу в составе такого полиэтнического конгломерата.

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что в европейских языках понятие «народ» тождественно понятию «нация». Вместе с тем, явление наций и сопутствующий им принцип национализма, провозглашающий конгруэнтность национальных и государственных границ, то есть право каждой нации на собственное государство, весьма поздние в истории человечества. «Ньютоновская революция» в естествознании определила онтологию современной политической мысли: мир познаваем; мироздание подчиняется нескольким основополагающим законам, которые могут быть четко сформулированы и использованы в прагматических целях; человеческий разум практически всемогущ. С этим «разумным порядком» связаны и происхождение понятия «национальное государство», и формирование принципа «самоопределения вплоть до отделения». Отправной точкой формирования этого принципа стала попытка создать общество, основанное не на традиции, не на освященном столетиями опыте, а на плоско-рационалистической схеме. Первым этапом на этом пути было практическое отождествление понятий «нация» и «государство», обозначаемых одним и тем же термином «nation» (у английских теоретиков особенно явно, и в частности у Дж. Локка). Постулировалось, что государство и этнорелигиозная, культурная общность, име-

¹¹ В европейских языках понятие «народ» тождественно понятию «нация».

нуемая народом, должны совпадать. Огромную роль в укоренении этой мысли сыграли итоги Тридцатилетней войны, приведшей к деградации всей Центральной Европы. В этих условиях возникает лозунг «Чья власть, того и вера». Тогда это был разумный компромисс, выход из ужаса религиозных войн, охвативших Европу в XVI—XVIII веках. Следующим шагом было появление идей французского Просвещения: о народном суверенитете, о народе как источнике власти и т. д. При этом понятие «народ» незаметно трансформировалось в «нацию». Последняя, в результате мировоззренческого по сути спора роялистов и республиканцев, была противопоставлена традиционным сословиям. Критерии, по которым шло вычленение новой нации «Французской Республики, Единой и Неделимой», носили в высшей мере произвольный характер: сторона, посчитавшая себя носителем наиболее передовых идейных и политических принципов, в одностороннем порядке определяла национальные границы. Так, например, Францию населяли пикардийцы, бретонцы, гасконцы и т. д., но страну поделили на определенное число безымянных департаментов. Правда, для того чтобы само население вполне с этим согласилось, пришлось принять меры, о характере которых говорит количество жертв гражданской войны в Вандее, многократно превышающее число жертв якобинского террора. За полтора столетия до этого Оливер Кромвель водил в бой свою кавалерию, объясняя шотландцам, что они являются частью «Соединенного Королевства...»¹² Этот опыт был учтен и применен в более крупном масштабе и с большей решительностью и последовательностью уже в отношении Ирландии.

Аналогичную историю можно проследить и в случае с Америкой. Конституция 1787 года нечетко обрисовала вопрос о соотношении прав федеральной власти и властей штатов. Само принятие Конституции потребовало компромисса, намеренной неясности (разумеется, без всяких «вплоть до отделения»). Целых 73 года проблема ждала своего разрешения, находясь в «подвешенном состоянии». Одни политики утверждали, что Союз — это больше чем совокупность отдельных штатов, другие считали его лишь сообществом суверенных государств, отношения между ко-

¹² Данное название, конечно, более позднее.

торами могут регулироваться нормами международного права. Наконец, законодательные собрания южных штатов приняли решительные о выходе этих штатов из Союза и образовании ими собственного государства. На протяжении четырех лет в ходе одной из наиболее кровопролитных в XIX веке войн южанам доказывали, что смысл федеральной конституции они поняли неверно. При этом было произведено крупнейшее в истории США некомпенсированное изъятие частной собственности, вопреки Биллю о правах и прочим документам. После этого смысл федерализма дошел до каждого. Авраам Линкольн остался в истории США как президент, который, вопреки всему, провел страну через самый тяжелый для нее кризис.

Итак, возникновение наций на Западе было связано с образованием новой в истории человечества формы общности людей, национальных централизованных государств, — Франции, Германии, Италии, США. Решающим в этом процессе был не фактор культурной или языковой общности, а прежде всего сугубо политические мотивы, то есть волеизъявление некоторой части общества в ее стремлении к лидерству, к власти. Не станем упускать из виду, что национализм действовал в двух противоположных направлениях: в направлении консолидации и в направлении дезинтеграции. Причем, консолидирующая сила национализма проявляла себя отнюдь не мирным путем: чтобы реализоваться, ей понадобилось полтора столетия почти непрерывных кровопролитий, больших и малых войн, — и все это с целью перекройки политической карты Европы (и других континентов) в большем или меньшем соответствии с пресловутыми «принципами национализма» и весьма расплывчатыми «национальными границами». Теория общественного договора отразила общую почти для всей Европы закономерность — возникновение государства из борьбы насмерть двух враждебных племен, из «войны всех против всех», в результате насильственного подчинения, угнетения завоевателями завоеванных. Это обстоятельство получило выражение в представлении о таком процессе образования государства, когда происходит смена «естественного состояния» (по-разному трактуется у Локка и Гоббса) на общественное, государственное, осуществляется вынужденный переход от губительного, грозящего истреблением состояния взаимной

вражды и войны к необходимому компромиссу — государству как олицетворению гарантированного покоя и защищенности индивида.

Испанский философ Х. Ортега-и-Гассет, критикуя некоторых историков, которые ведут начало национальных европейских государств с Тридцатилетней войны и полагают, что задолго до образования Франции, Италии, Германии или Испании как национальных государств уже существовали соответствующие нации, утверждает, что принципом, послужившим причиной образования современных наций, было не кровное родство и не общность языка, так как в этих единых организмах течет различная кровь и соединены различные языки. Государство же, наоборот, сглаживает, нивелирует различия «кровяных шариков и членораздельных звуков»¹³. Относительное однообразие расы и языка — это следствие предыдущего политического объединения. Границы государства, как показывает история, никогда не совпадают с племенными и языковыми. Строго говоря, каждое языковое единство почти всегда является результатом предшествующего политического единства. Лишь после того, как все препятствия (различие «рас», языки и племенные границы) энергично устраняются, — обобщает Ортега европейский исторический опыт, — создается однообразие расы и языка, которое теперь уже укрепляет чувство единства. То есть нация как специфическое явление новоевропейской истории формировалась параллельно с государством и зависела в своем развитии не столько от биологии и географии, сколько от целенаправленной политической деятельности и закономерных процессов перехода к капиталистическому обществу. В трактовке Ортега-и-Гассета она имеет как бы две ипостаси, выражает себя в двух противоположностях — в гражданском обществе и государстве. Гражданское общество есть средоточие частных атомарных интересов индивидумов, зачастую противостоящих друг другу. Государство, напротив, есть объединяющая сила, разрешающая противоречия. Приняв эту трактовку, можно сделать вывод, что сбалансированность, уравновешенность этих двух начал обеспечивает гармоническое существование нации.

¹³ Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс // Вопросы философии. — 1989. — № 4. — С. 143—145.

* * *

НАЦИОНАЛЬНАЯ европейская форма государственности не является универсальной в истории человечества, но и не уникальна. Своеобразный феномен европейского национализма обнаруживает своих предвестников уже в греческом полисе и республиканском Риме, а позднее и в итальянских городах-республиках. Тем не менее традиционное докапиталистическое государство строилось на других основаниях: оно требовало повиновения и подданства, но никак не унифицированной этноидентичности. Невольно напрашивается мысль о некоей связи между европейским способом нациогенеза и специфическим европейским менталитетом¹⁴.

Россия и восточная часть Европы, населенная преимущественно славянскими народами, представляют собой особый вектор исторического развития. Историческим воспитанием и коммерческим интересом славянские народы (в разной степени) тяготеют к Европе. В то же время силою тех же обстоятельств и воспитания славянские народы стоят отдельно от Европы в культурном отношении. Так, схожие по видимости процессы образования национальных государств в славянском мире и в Западной Европе имеют совершенно различную подоплеку. В 1871 году, в связи с объединением Германии, между французскими и немецкими учеными возникла дискуссия о сущности этого процесса. Немецкий исследователь Фридрих Мейнеке, опираясь на опыт прошедших двух столетий, сформулировал две концепции, два пути становления национальных государств, характерных для европейского региона в широком значении этого понятия: «государство-нация» и «нация-государство». Согласно первой концепции, *нация развивается в рамках суверенного государства*, общий суверенитет порождает общественные институты, а возникающее в результате новое чувство нации устраняет культурные различия между этносами. В соответствии с этой моделью, не без оснований полагает Мейнеке, происходило становление национальных государств в Западной Европе. В Восточной и Центральной Европе этот процесс протекал по-иному: нация выросла как бы внутри оболочки своеобраз-

¹⁴ См., в частности, о характере первобытной общины у греков, римлян и германцев: Дельбрюк Г. История военного искусства. — М., 1994; Моммзен Т. История Рима: В 2 т. — Т. 1. — М., 1994.

ной культуры, то есть нация здесь представляет собой скорее культурную, нежели политическую общность. Рост национального самосознания приводил к необходимости создания национального государства. Германия, полагает Мейнеке, представляет собой средний между этими двумя «гибридный тип».

Национальное определение государств и само явление наций, характерное для западного мира, изначально не были присущи миру «восточному», православному, преемственно воспринявшему от Византии приоритет гражданства над этническим происхождением, гражданства, которое обеспечивалось в данном случае принадлежностью к православной вере. Византия представляла собой полиэтническую теократическую империю, своим социальным устройством олицетворявшую тот факт, что человеческое общество управляется непосредственно Богом, именно Богом; а не аристократическим сословием жрецов, духовенства и священства. Эта идея Богоправления по существу отодвигала на второй план самое государство, делая его как бы несущественным, исполняющим служебную, временную функцию бюрократического аппарата. Церковь и государство являли собою две ипостаси органического целого, в котором церковь была господином, а государство — слугой. В преобразовании римской государственности в христианскую Константин оперся на внешне национальных «народ христианский», или «сословие христиан» (*Corpus Christianorum*). В социальном и политическом смысле «ромей» — граждане Византии — не были представителями наций или народностей, а были церковью, религиозным союзом, все члены которого были равны перед богом. В течение всей жизни Византийской империи их объединяла идея вселенской теократии. В XV веке Георгий Схоларий напишет: «Я не называю себя эллином, так как я не придерживаюсь эллинской веры. Я мог бы называть себя византийцем, так как я — уроженец Византии. Но я предпочитаю называть себя просто христианином»¹⁵. Византия выработала уникальный синтез идеи теократической с имперской. Этот своеобразный византийский империализм торжественно заявляет себя в императорском титуле Юстиниана I: «Во имя

¹⁵ Цит. по: Дворкин А. Идея вселенской теократии в поздней Византии // Альфа и Омега: Уч. зап. Общества для распространения Св. Писания в России. — 1994. — №1. — С. 67.

Господа Иисуса Христа Бога нашего. Император Цезарь Флавий Юстиниан Аламаннский Готский Франкский Германский Антский Аланский Вандальский Африканский благочестивый счастливый славный победитель триумфатор присносвященный Август»¹⁶. Практические правовые ограничения касались лишь вероисповедания и имущественного положения. Лояльный к государству, законопослушный, имущий гражданин, исповедовавший православие, независимо от его этнического происхождения, был вполне равноправным членом византийского общества. Византийская эпанатога конца IX века запрещала «допуск эллинов, иудеев, и еретиков на военную службу»¹⁷; «свидетельские показания эллинов, иудеев, еретиков, отступников, лиц подлых профессий, бомжей и неимущих»¹⁸ (то есть имевших состояние менее 50 номисм) не имели силы. В «Жизнеописании Константина Великого» (IV век) Евсевия Кесарийского находим емкое поэтическое выражение духа византийского общественного устройства:

Было время, когда мир был разделен по народам и областям на огромное множество владений, тираний и княжений: отсюда постоянные войны с грабежами и хищениями. Это разделение основывалось и на различии божеств, почитаемых в разных странах. Ныне же, когда Крест, орудие Спасения и трофей победы, явился на земле, дело демонов, т. е. Ложные боги, рассыпались прахом и, вместе с тем, окончилась пора тираний, княжений и республик. Один Бог владевает всеми, одна Империя для обладания всеми народами. В одно и то же время по небесному изволению появились два ростка, которые поднялись над землей и покрыли своей тенью весь мир: это — Римская империя и Христианская Вера, предназначенные соединить в своих недрах весь род человеческий в вечном единении. Уже греки, варвары и народы, обитающие в самых отдаленных странах, слышали голос истины, но этим не оканчивается область завоеваний. Область распространения ее господства идет до пределов земли. Весь мир составит одну нацию, все люди соединятся в одну семью под общим скипетром¹⁹.

¹⁶ Свод древнейших письменных известий о славянах. — Т. 1 (I—VI вв.). — М., 1991. — С. 262.

¹⁷ Литаврин Г. Г. Византийское общество и государство в X—XI вв. — М., 1977. — С. 180.

¹⁸ Там же.

¹⁹ Успенский Ф. И. История Византийской Империи. — Т. 1. — СПб., 1912. — С. 459.

Этот наднациональный принцип был усвоен и применен в устройении Российской империи (в отличие от СССР — союза национальных республик), в то время как Европа унаследовала от республиканского Рима правила этно-национальной дифференциации.

* * *

Хотелось бы специально остановиться на вопросе о становлении русской государственности и русского национального самосознания в контексте истории.

В эпоху предгосударственную этническое самосознание воплощалось в общности происхождения и в принадлежности к определенному племенному объединению: полян, древлян, северян, вятичей. В постепенном процессе объединения племенное сознание возвышалось до более высокой идеи «Русской земли», Руси как государства и как месторазвития (урочища, общей территории). Первоначальные памятники древнерусской письменности доносят до нас благородный и гордый мотив защиты родной земли. «Да не посрамим земле Русские, да ляжем костьми, мертвы ибо срама не имам», — восклицает киевский князь Святослав. Появившаяся княжеская власть также олицетворяла собою консолидирующую идею. Но наиболее сильно идею целостности государства выразило принятое князем Владимиром православие, олицетворив и одухотворив борьбу русских за государственную независимость. В древнерусском этническом самосознании, как и в Византии, доминирует религиозный принцип: единства на основе общего вероисповедания; православные противопоставляются иноверцам, «басурманам», «латинянам». Русское христианство, усвоив душу и характер русского народа, определило во многом и особенности русского государства и закономерность иных «зигзагов» в его развитии. Раскол стал последней схваткой светской и церковной власти. Петр I, включив церковь в систему государственных институтов, лишил ее независимости в светских делах перед лицом власти. В общественном сознании доминировало государственное начало. Идея служения государству распространялась и на самого абсолютного монарха. В отличие от европейских национальных государств, в которых идея нации была противопоставлена сословности и опиралась на фундамент гражданского общества, в России абсо-

лютная верховная власть не оставляла места для граждан, все были подданные. К концу XVIII века такое синкретическое понимание в дворянской среде начинает расшатываться, верность государю не отождествляется уже больше с верностью государству. Восстание декабристов с очевидностью продемонстрировало различие этих понятий. Одновременно растет разрыв между властью и землей. Понимание Земли как самоуправляющейся общины деформируется начиная с XVIII века.

Этническое самосознание наполнено конкретным историческим содержанием, в котором индивидуум противопоставляет себя другим, чужим. Изменение исторического содержания отражается в этническом сознании. Это легко проследить, в частности, по тому, как оно закреплялось в самоназвании народа, а также в названии государства или места проживания. Государственное название «Россия» появляется в русских источниках со второй половины XV века, а столетие спустя входит в титул московских царей. Наряду с названием «Россия» в XVII—XVIII веках употреблялся термин «Московское государство». После принятия в 1721 году Петром I титула «Отца Отечества и Императора Всероссийского» Русское государство стали именовать Всероссийской империей. Феномен появления Российской империи в XVIII—XIX веках отнюдь не связан с развитием «имперского сознания», «имперского мышления» в современном либеральном толковании этих понятий, а имеет своим источником византийскую культурную традицию. В отличие от Испанской, Английской, Французской империй, для России «имперские» задачи означали насущную необходимость защиты границ и выхода к морям. При этом вхождение других народов в состав Российской империи ни в коей мере не подразумевало насильственной христианизации, обращения в низшее сословие. Этно-культурная неагрессивность, терпимость, даже открытость сказались в практически безболезненном освоении восточных территорий, населенных другими племенами.

По мере образования русского народа как нации происходило и формирование российской государственности как ее социального обрамления. Этот процесс происходил в тесном контакте с Европой и ее национально-государственными институтами. И в этом процессе государство, по меткому

замечанию Б. Н. Чичерина, в сущности явилось первым в России западником²⁰.

При этом, однако, тип государственности, построенный в России, разительно отличался от европейского. Российское государство представляло собой тип империи, в основании которой лежал не национальный принцип, как в европейском национальном государстве, а наднациональный — как в империях Византийской и Римской. Так, например, характер Британской империи ближе по духу такой «азиатской» империи, как Османская, в которой не происходило сплава различных этносов и народностей в единую нацию, требующую конгруэнтности национальных и государственных границ, а, напротив, шли процессы этнической сегрегации, утверждался этнический принцип сословности. Такой принцип, разумеется, может быть осуществлен только насильственно.

* * *

В ЗАКЛЮЧЕНИЕ хотелось бы кратко коснуться современного положения этно- и нациогенеза.

Очевидно, что в последние полтора столетия в связи с процессами глобализации модель нации-государства приобрела характер универсальной значимости: включение в мировое сообщество требовало усвоения указанной формы унификации. Однако в современном стремительно меняющемся геополитическом контексте можно отметить совершенно новые тенденции. Еще в 1880 году, отвечая на воинственный расовый национализм немцев и в особенности на многочисленные заявления фон Трейчке, французский философ и историк христианства Эрнест Ренан писал: «Нации не являются чем-то непреходящим. Все они имеют свое начало, и все они когда-нибудь исчезнут... Но это не произойдет в нашем веке. Сейчас различие наций — крайне благоприятный фактор, поскольку он гарантирует ту свободу, которая была бы неминуемо потеряна в условиях господства только одного закона и одного господина»²¹. При этом саму нацию как, безусловно, позитивный итог европейской

²⁰ Надо заметить, что сам Б. Н. Чичерин — уникальное исключение в русской культуре: западник и государственный одновременно.

²¹ Ренан Э. Что такое нация? — СПб., 1886. — С. 39.

истории, он определял как «великую солидарность», в основании которой лежат священные чувства к принесенным жертвам в прошлом и к жертвам, которые еще будут принесены в будущем. Нация, по мысли Ренана, предполагает героическое прошлое, единую волю в настоящем и общую программу действия в будущем, «жизнь нации есть ежедневный пребисцит»²². Сегодня же мы становимся свидетелями того, как эта форма социальной общности подвергается атаке со стороны того самого Запада, в лоне которого она сформировалась в классическую эпоху модерна. Слияние национальных элит поверх государственных и культурно-национальных барьеров и противопоставление этой новой элитой с ее корпоративной этикой своих интересов интересам народов по существу подрывают сами основы демократических институтов государственности, включая и национальный суверенитет.

²² Там же.

О. Н. ХАЛУТОРНЫХ,
кандидат философских наук

УТОПИЯ КАК СОЦИАЛЬНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ

...Утопии оказались гораздо более осуществимыми, чем казалось раньше. И теперь стоит другой мучительный вопрос, как избежать окончательного их осуществления...

Н. А. Бердяев.

СВОЙСТВЕННОЕ человеческому разуму критическое осмысление существующего порядка вещей, неприятие социальных порядков, неизменно порождает желание изменить реальность, создать сияющий счастьем идеальный новый мир — мир утопии, более соответствующий представлениям о гармоничном, справедливом обществе. Утопия входит в состав религиозных верований, этических и правовых теорий, систем воспитания, поэтических произведений, дающих образцы человеческой жизни. Невозможно представить ни одной эпохи, ни одного народа, ни одного человека, который не мечтал бы о рае на земле, а значит, не был бы в большей или меньшей степени утопистом. Там, где существует нищета, несправедливость, страдание, бесправие возникают утопические проекты, осуществляется поиск средств, способных уничтожить причину зла. «Через всю историю культуры проходит целая лестница самых различных видов утопии — от представлений дикого кочевника до размышлений современного философа...»¹ Утопическая модель, оценивая эмпирическую реальность, становится способом как понимания, так и критики жизненного мира, не

¹ *Свентховский А.* История утопии // *Шацкий Е.* Утопия и традиции. — М., 1990. — С. 28.

соответствующего общественным ценностям, выступает либо в качестве предмета созерцания, либо в качестве задачи практической деятельности, являясь одним из идеологических конструктов управления массовым сознанием.

С древнейших времен до наших дней великие умы человечества (Платон, Ямвлих, Т. Мор, Т. Кампанелла, Ф. Бэкон и многие другие) искали остров счастья, мысленно путешествуя в страну, которой нет. Каждая эпоха создавала собственный идеал государственного устройства, во многом зависящий от мировоззрения автора, а также социальной организации общества, где он жил. Традиционно основные типы утопических конструкций рассматриваются как «компенсативный проект» — идеализация прошлого, легенда о золотом веке человечества; модель совершенного мира; альтернатива существующему обществу.

Необходимо отметить, что утопия функционально отличается от рассказов о будущем, в которых отсутствует описание системы государственного устройства; романов, рассказывающих о подземных, подводных мирах, похожих на земной; литературных текстов о воображаемых войнах; научно-фантастических романов, сосредотачивающихся на технологиях будущего, а не на его социальном устройстве (несмотря на то, что научная фантастика нередко считается частью утопической литературы).

Специфика утопии определяется способом продуцирования общественного идеала. Появление в V веке до н. э. рационалистических проектов идеального государства означало переход человеческой мысли на качественно новый этап, выражающийся в первой попытке теоретического осмысления природы социально-политических процессов, стремлении преодолеть негативные последствия развития цивилизации, опираясь не на мощь сверхъестественных сил, а на человеческий разум. Разрушение среды обитания, ослабление традиционных ценностей, норм, распад прежних социальных связей привели к идеализации «утраченного» мира, прошлого. Поэты, философы Греции и Рима скорбели о «золотом веке», утерянной невинной жизни — без зависти, ревности, вражды. Путешествуя по Египту и Месопотамии, Платон набрел на руины древних городов, увидел остатки величественных сооружений, обнаружил папирусы, изображавшие слаженный коллективный труд одинаковых в своей

правильности людей. Его воображение, жаждущее гармонии и порядка, нарисовало живую машину (мощностью до десяти тысяч лошадиных сил), в которой каждый винтик чувствовал себя частью Высшего Порядка. Платон увидел мир, отличный от хаоса и стихии, соразмеренный и подконтрольный высшей силе — Закону. Так возникло платоновское государство — архетип утопии на все времена, где невыделенность индивидуального начала проявлена и реализована через «слитность» личностного смысла и общественных ценностей.

Развитие общественных отношений порождает иные социальные идеалы. В утопиях эпохи Ренессанса (Т. Мор, Т. Кампанелла), Нового времени (Ф. Бэкон, Сирано де Бержерак, Дени Верас) закрепляются и пропагандируются этические нормы новой исторической эпохи. В утопическом сюжете представлены моральные ситуации, посредством которых индивидом переживается общезначимость нравственных императивов, нередко подкрепленная религиозными аргументами. Тем самым рационально-этическая сущность (абстрактная общность) автономных индивидов утверждается в качестве общественной ценности и личностного смысла. Ценностные нормы функционируют как непосредственно переживаемые способы социализации индивидов, обеспечивающие устойчивость общества.

Утопия, становясь синонимом нравственного, общественного идеала, превращается в целостную картину отношений, которые ее создатель считает абсолютными, всесторонне проектируя социальную организацию, детально создавая идеальную систему, равновесие между составными частями которой непременно следует сохранить. Сконструированная умом интеллектуала модель функционирует в качестве эталона, меры существующей реальности. Чем значительнее жизнь соответствует утопическому идеалу, тем большую ценность она представляет для автора-теоретика. Французский критик Жорж Сорель, называет утопиями идеальные системы, возникшие в результате интеллектуальной спекуляции, оторванной от «живой» действительности и реального опыта. В подобной ситуации социальная теоретическая мысль легко переходит от казуальности к телеологизму. Цель как результат научного прогноза и утопический идеал предстают в единстве.

В силу этого утверждаемые утопией ценности выступают принципом организации наличной общественной жизни, эффективным средством социализации индивида. В них концентрируются желания, стремления, ожидания социальной группы, ее формирующиеся представления о должном будущем становятся критерием оценки наличного бытия. В этом контексте этические нормы утопии предстают в качестве системы регулятивных идей, императивов, выражающих интересы определенных социальных групп и являющихся ориентиром человека в обществе. Осуществляется своеобразная «светская сакрализация» принципов власти и подчинения, зависимости и свободы, неравенства и справедливости. Определенная, исторически конкретная, форма социальности становится абсолютной нормой, ориентируя человека на должное поведение в «истинном» реальном мире, где этические нормы предстают как непроблематизируемая данность.

Опасность утопического мышления заключается в том, что утопия не обладает авторитетом научного доказательства (то, что видел рассказчик в своем путешествии, может оказаться ложью, вымыслом и т. д.) и в силу этого легко проникает за рационально-критические заслоны. Научный же прогноз, опирающийся на авторитет истины, должен доказывать свои негативные и позитивные оценки. Теоретическое рациональное мышление, стремясь к всеобщности и объективности, отходит от естественной для искусства субъективной оценки автора. Утопия как художественно-научный жанр восполняет недостаточность выразительных средств рационального мышления. Общественные отношения «господство-подчинение», функционируя по канонам художественной реальности, получают логико-эстетическую аргументацию и доказательность. В этом контексте эстетизация насилия предоставляет им этическую легитимность. Тем самым художественная реальность утопии из эстетического феномена превращается в идеологический.

Художественная реальность утопии — своеобразная лаборатория, в которой ставятся мысленные эксперименты, исследуются модели общественной связи индивидов, ценностные нормы (меры), закрепляющие ограниченное (субъект-объектное) отношение человека к миру и самому себе, утверждаются ценностные модели, в которых «бегство от свободы» предстает иллюзорным оправданием отчуждения

индивидов и иллюзорным способом его преодоления. Человек рассматривается как существо, целесообразно преобразующее мир наличного бытия, полагающее и созидующее в этом процессе свою сущность. В конкретных индивидуальных поступках он реализует собственную рационально познанную природу, что является необходимой предпосылкой добродетельной, а следовательно, счастливой жизни. Ценности в подобном случае функционируют в обществе в качестве разумно обоснованных норм социализации индивида, идеальной модели «должного» человека.

Идея блага, всеобщей сытости приобретает статус жизненного проекта, императивно требуя своего практического воплощения, осуществления. Желание человечества дожить до того времени, когда «камни обратятся в хлебы», столь велико, что успешно вытесняет мысли о свободе и неповторимости каждого, вечные ценности, составляющие нравственный облик человека, придающие высший смысл его пребыванию на земле среди соблазнов. Ярким примером этому служат классические утопии Т. Мора, Т. Кампанеллы, Ф. Бэкона, Э. Беллами, где разум подчиняет себе природу, а опора на мощную технику и технологии подавления традиционных «человеческих» сторон жизни основываются на принципах управления массовым сознанием.

Подобные механизмы нередко на практике служат осуществлению инквизиторских целей: научить перед кем преклониться, кому вручить совесть, как соединиться всем в общий «согласный» муравейник. В подобном мире понятие свободы приравнивается к понятию греха, право быть свободным — к праву быть несчастным. В рационализированной утопической реальности вместе с тяготами человек лишается права на уникальность и единичность собственного «я», подчиняется воле немногих тиранов, но он счастлив своей неволей. Раб мотивов, покорный слуга условий спасен от страданий, весел, радостен, сыт. Свободы он боится и не хочет ее, мечтая, что его благодетели пожелают «обернуть кандалы мягкой ватой, так что боли уже больше не будет; но кандалы все же останутся кандалами, и дух человеческий останется вечным узником»².

² Эри В. Ф. Социализм и проблема свободы // Эри В. Ф. Соч. — М., 1991. — С. 162.

Человек свободен лишь той трансцендентной свободой, возможность которой исключается рационализмом (Эрн), любое другое освобождение иллюзорно. Антиномия трансцендентного и эмпирического разума неразрешима в реальном жизненном опыте. Она изживается в экзистенциальном опыте личности, преодоление подобных антиномий возможно только как личностный поступок. Но в мире утопий нет личности, ее место занимает психологический механизм, включенный в систему универсальной необходимости.

Русские мыслители одними из первых усомнились в идеале сытого равенства, озарявшем европейские города солнца. В России появляются религиозные, «персоналистские» утопии, построенные на принципе соборности, по которому человек, обретая общность, не теряет индивидуальность и свободу; равенству и счастью — принципам идеального общества — противостоит персоналистский Универсум, в котором базовой коммуникацией индивидов становится любовь. Русские утопии, написанные в духе славянофильства, — «Путешествие в землю Орфийскую» М. Н. Щербатова, «Город без имени» В. Ф. Одоевского, «Жизнь через сто лет» Г. П. Данилевского, «Вечер в 2217 году» Н. Д. Федорова — опровергают западную модель. Русская утопия — не сконструированное общество, это традиционные мечты, сны (например, знаменитые четыре сна Веры Павловны или «Сон» А. Д. Улыбышева), что еще больше подчеркивает отрыв идеала от реальной действительности.

Опасность распространения утопии осознавалась многими русскими философами. В произведениях В. С. Соловьева, Ф. М. Достоевского, С. Л. Франка остро ставятся проблемы, затрагивающие сущность человеческой жизни в ее стремлении обрести высшие ценности, проблемы счастья, красоты, свободы для всех и каждого. В них предсказана дальнейшая история человечества, явлены образы, в которых сойдутся неразрешимые исторические противоречия человеческой природы, касающиеся хлеба, свободы и веры.

Замысел, согласно которому совершенство жизни должно быть обеспечено неким общественным порядком или организационным устройством, «замысел спасения мира, устроенный самочинной волей человека, содержит в себе... некое

внутреннее противоречие»³. Вращивание добра и искоренение зла возможны только в результате самосовершенствования личности, ее духовного воспитания. Принуждение не может уничтожить зло. Утопизм, предполагающий осуществить добро через общественный порядок, имеет имманентную тенденцию к деспотизму. Создается противоречие между внешним порядком жизни, представленным официальными ценностями, и ее внутренним произволом, хаотичностью. Мечта о построении вавилонской башни «своею собственной рукой» осуществляется путем подавления реальной свободы, отрицания духовных основ человеческого бытия. Реализация установки на принудительное переустройство жизни приводит к результатам, прямо противоположным поставленным целям. Совершенство не только не достигается, но, напротив, расцветает зло и порок. Добро неизбежно вырождается в зло — создать новый мир возможно, только разрушив старый, ставший препятствием для творческого замысла человека. Прочность, сопротивление и устойчивость старого мира для утопизма кажутся противоестественными, нерациональными, — каждый должен способствовать перестройке, обеспечивающей разумную, сытую жизнь. Но этап разрушения в перестройке старого мира «затягивается»; благодетели человечества становятся его угнетателями, разрушителями, утверждая своими действиями то, от чего хотели избавить человечество, — ненависть и презрение к отдельной личности. Этап разрушения доводится до своего логического завершения — уничтожения самих основ жизни.

История знает немало примеров реального воплощения желаний великого Инквизитора — исправить подвиг Христа, взять меч на помощь кресту, насилие на помощь свободному убеждению и сделать счастливым все человечество. Стремление превратить утопию из идеи в реальность приводит к тому, что иллюзорной становится повседневность, а деятельность субъектов приводит к результатам, которые не предполагались в ценностном выборе. Мир в утопической ценностной перспективе является объектом деятельности. Характерная черта утопии — взаимопроникновение воображаемого и реального, должного и сущего; утопия есть удовлетворение

³ Франк С. Л. Ересь утопизма // Квинтэссенция: Философский альманах. 1991. — М., 1992. — С. 380.

человеческой потребности в иллюзорном освоении окружающего мира и самого себя.

Активность направлена не только на борьбу с природой и ее рациональную переделку на благо всех людей, но и на коррекцию природы самого человека. Подобный взгляд свойственен марксизму, наследующему традиции классического утопизма. Более того, идея коммунистического переустройства мира является своеобразным итогом утопической традиции, в которой утопия выступает в роли программы общественной практики, идеала социального развития.

Теория создания нового «сверхчеловека», имеющая глубокие корни в истории как западноевропейской, так и русской утопии, с энтузиазмом культивировалась в советском государстве, где человек рассматривался как природное существо, и единственная цель его существования — материальная власть и материальное благополучие. Миру должен был явиться новый, сильный человек — человекобог, и должно было установиться самое основное равенство — равенство всеобщей сытости (Достоевский).

Подобная социальной концепция рассматривает «волю к власти» определенного класса в качестве универсальной природы личности. Индивид становится таким, каким он был сформирован, объекты его внешнего мира — императивами, требующими пассивного им повиновения. Индивидуальные цели полностью подчинены общественным интересам. Совершенный человек должен и способен хотеть лишь то, что получает и не должен хотеть того, чего получить не может. Основой укрепления социалистической государственности в сознании граждан становятся двоемыслие, ложь, страх, высшие консолидирующие ценности подменяются утопическими целями. «Создается идеология, которая должна быть принята новым человеком. Ему полагается верить в невероятное, приспособливаться к невыносимому, любить то, что люди склонны ненавидеть, и жертвовать своими личными интересами во имя абстрактных, непостижимых целей»⁴. Подобными целями становятся форсированные индустриальные программы, «великие стройки века». Фактически личность исчезает из жизни целостного коллектива как надличностного организма, общество имеет безусловный

⁴ Мальденштам Н. Вторая книга. — М., 1990. — С. 229.

приоритет над отдельным его представителем, который может быть уничтожен во имя общественного блага, состоящего в движении к вселенской гармонии. Очевидно, что подобный порядок приводит к устранению человека как свободно действующего творческого субъекта.

Способ и форма связи действующих индивидов утопии определяется целью преобразующей деятельности, которая реализуется коллективным субъектом. В силу этого высшей ценностью, организующим принципом деятельности является общество, где эгоизм не преодолевается, а меняется лишь его форма. В процессе подобной деятельности индивид не преодолевает частичность, а напротив, закрепляет ее в качестве социально значимой нормы. Коллектив, таким образом, представляет собой общность (целостность) индивидов (частей), объединенных формальными, внешними для них ценностями, что исключает возможность формирования целостной гармоничной личности.

В подобной группе человек лишен возможности быть наедине с собой. Чем монолитнее, результативнее по своим достижениям организация, тем в большей степени он воспринимает себя ее неотъемлемой частью. Нет причин для страха перед жизнью там, где необходимо следовать «всеобщей воле», где собственная ответственность за личностное существование «поглощается» общей ответственностью. Социум гарантирует свою готовность обеспечить безопасность индивида. В утопической реальности нет места для творчества. Счастливый, беспроблемный герой утопии лишен потребности в самовыражении, самосовершенствовании. Индивидуальная свобода заменяется равенством, палиативом индивидуального выбора. Стремление к ней трактуется как бунт, ересь, вина. (Характерно, что в утопии нет действующего героя-одиночки, мы всегда слышим лишь голос рассказчика.)

Важнейшие ценностно-мировоззренческие ориентации личности — время и смерть — перестают существовать в качестве собственных мотивов для жителей утопического мира. «Каждый принадлежит всем», никому и в голову не придет скорбеть из-за смерти одной человеческой особи. Прожив с молодым лицом и стройной фигурой, утопиец умирает так же, как и жил, — беспечно. Ни он сам, ни окружающие его не хотят и не могут осознать страшную,

значимую, важную именно из-за неотвратимой смерти действительность: она просто перестает для них существовать.

Принципиальные установки классической рациональной утопии: вера в прогресс, могущество человеческого разума, всемогущество науки, возможность достижения социальной справедливости в результате исторического развития общества, активный характер отношения к глобальной эволюции, — присущи сознанию и нашего времени. Однако современная историческая практика показала, что абсолютизация науки, признание научного мировоззрения в качестве универсального основания культуры приводят к разрыву глубинных, неформализуемых общественных связей, обострению процесса отчуждения, к потребительскому отношению человека к природе, к другому человеку, к потере им самого себя. В конечном счете, тотальная рационализация социальных связей становится метафизическим обоснованием насилия как универсального и наиболее эффективного способа достижения общественно значимых, научно обоснованных целей. Обретая иллюзорную свободу в познании и созданном им предметном мире, человек попадает в жесткую зависимость от анонимных, отчужденных сил, подавляющих личность.

Утопизм во всех исторических версиях, рассматривает общество как механическую систему, предполагая, что можно организационными мерами установить совершенный общественный порядок, достигнуть желаемой цели. Даже если в качестве цели предстает свобода, то подобное организованное производство извращает самое ее суть; непрогнозируемым результатом становится хаос, произвол общественной жизни, тщательно скрываемый внешним порядком, официальными ценностями. Таким образом, извращаются фундаментальные потребности человека в свободе и творчестве, закрепляется частичность индивида в качестве его универсальной характеристики. Высшей общественной ценностью, жизненной целью личности утверждается потребление, отчуждение человека предстает как норма социального бытия.

Со временем классическая утопия, повествующая «о наилучшем устройстве государства», перестает быть желанным идеалом. Все чаще передовые умы своего времени говорят о том, что тюрьма, устроенная по всем требованиям гигиены, комфорта, эстетики, не перестает быть тюрьмой. Ни одна из

утопий не указала до сих пор, каким образом, не прибегая к насилию, соединить личность с коллективом. Современное человечество жаждет больше хлеба, чем свободы; но, если оно когда-нибудь насытится в будущем общественном строе, оно захочет стать независимым.

Сегодня все чаще звучат мотивы разочарования в утопическом идеале, о будущем под «железной пятой». В России и на Западе создаются книги о наихудшем государстве — своеобразном обществе свифтовских струльдбругов, у которых «в грядущем нет желаний». Сциентистская классическая утопия подвергается тотальной трансформации, перерастая в антиутопию, в которой старые этические нормы рассматриваются как симптом тяжелой болезни лицемерного общества, отвергается существование «правильного мира», требующего соблюдения общепризнанных и единственно верных норм и правил.

Большинство современных утопических проектов не является моделями более совершенного, разумного мира. Это, скорее, альтернативы настоящему или попытки представить реализованными последствия определенных теорий и социальных технологий. Понятие совершенства сегодня качественно изменилось. Традиционно в классической утопии нравственный идеал, трансцендентен, первичен, а социальная организация вторична, является материалом для его реализации. Подробное, последовательное описание воображаемого, но локализованного в пространстве-времени общества, построенного на основе альтернативной социально-исторической гипотезы, сконструировано на уровне социальных институтов и человеческих взаимоотношений. Мир утопий нашего времени (антиутопий, дистопий, какотопий, энтопий) представляет доведенную до чудовищного предела конкретизацию платоновского идеала. Это либо командная система Оруэлла и Замятина, с присущими ей насилием громадного масштаба (слежка, публичные казни «инакомыслящих», насильственные операции на мозге для искоренения фантазии и т. д.), либо более мягкий, в большей мере основанный на манипулировании, чем на прямом насилии, западный путь «прогресса» Хаксли (обязательный для всех прием сомы — легкого наркотика, «творящего» иллюзии, ссылака тех, в ком «развились самосознание», на дальние острова для уединенных занятий любимым делом и т. д.).

Это мир, где запрещен Шекспир, но в изобилии пища и одежда, где вместо истины и красоты поклоняются счастью и удобству. Счастье «номеров» без личности и фантазии, удобство жизни «невидимой бутылки рефлексов», особой для каждой касты — альф, бет, гамм. Мир, где рука художника «заменена точной машиной», поэт — «заводом, вырабатывающим счастье», а человек, по приказу Вождя и Благодетеля, подобно гвоздю, готов подставлять голову под молоток любой «великой идеи».

Антиутопии XX столетия ставят диагноз «болезни» современного общества, предвидя его возможное будущее. Подобно увеличительному стеклу, они отображают реалии действительного мира, становятся протестом против технократии, где раз и навсегда установленное единомыслие сохраняется путем физического и духовного насилия, где личность — лишь персонификация общественно значимой нормы. Уже первый роман Уэллса, «Машина времени» (1895), несет черты антиутопии, которые затем обозначатся в произведениях современных авторов. Морлоки Уэллса, выродившиеся в тоталитарном обществе пролетарии, — прямые предшественники рабочих, ведущих «муравьиное» существование в романе «1984» Оруэлла и членов низших каст в романе «О дивный новый мир» Хаксли. Конвейерное производство социально-психологических стереотипов, привычек, вкусов, оценок, форм поведения и восприятия уничтожает индивидуальные различия, штампуя людей с одинаковыми лицами, мыслями, душами. В максимально рационализированном обществе человек освобожден от необходимости осмысления непростых человеческих взаимоотношений. Он стремится обладать средствами ради самих средств, слепо следовать за лидером и получает удовлетворение, находясь в толпе людей, с которыми не связан никакими чувствами. Утопический общественный идеал массового сознания представляет ценностную модель усредненного человека, для которого красота подменяется пользой, стремление к истине — благополучием, а счастье покупается ценою свободы.

Историческая практика доказывает, что утопии по-прежнему удовлетворяют важнейшую общественную потребность в социальном прогнозе, оказывая тем самым существенное влияние на выдвижение социально значимых целей, ценностей, общественных идеалов, способных когда-нибудь

сбыться (К. Маннгейм). Реформаторские устремления российского общества последних десятилетий ориентированы как на западные технологии, так и на массовые утопические ожидания народа. Теоретики и практики политологии, обосновывая определенный выбор, представляют его в наибольшей степени соответствующим общественным идеалам, национальным и общечеловеческим ценностям. Подобные проекты, минуя рациональный контроль, ассимилируются массовым сознанием, становятся новыми мифами, организуя жизненные устремления «слишком многих» (Ф. Ницше), «человека-массы» (Х. Ортега-и-Гассет).

Утопическое мышление боится реальной свободы, надеется на чудо и ждет авторитарных решений. Система социалистических идей Р. Оуэна, «Сад Эпикура», «Гармонихолл», коммуны молодых католиков Э. Мунье и многие другие попытки создать локальный эксперимент воплощения идеи в действительность потерпели неудачу. Задача современных реформаторов, разрабатывающих проекты нового лучшего будущего — разрушать утопические мифы, но не для того ли, чтобы создать новые?..

Жизнь: Смысл, ценность, цена

Н. В. ДРОШНЕВА

ДВА ПУТИ К ОДНОЙ ЦЕЛИ: «ЖИЗНЬ» В ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ И РУССКОЙ ФИЛОСОФСКИХ ТРАДИЦИЯХ XIX—XX ВЕКОВ

**«Жизнь есть именно то, чего недостает
и чистому мышлению, и чистому веществу...»**

ВТОРАЯ половина XIX века — время, когда западная философия выдвигает новую философскую категорию, на первый взгляд, далекую от философских проблем, особенно от тех, которые традиционно занимали классиков. Смена философской парадигмы этого периода вызвана «живым» интересом к жизни. Жизнь — и прежде всего жизнь — человека, становится центральной философской темой, а направление в философии, занятое проблемой жизненного, получает название философии жизни.

Среди причин, повлиявших на появление такой философии, самой главной стала исчерпанность рационалистического пути философствования. Реакция на рационализм и связанный с ним оптимистический идеал цивилизованной стратегии прогресса возникает уже в XVIII веке (у Жан-Жака Руссо, а затем у немецких романтиков, давших сам термин «философия жизни»¹). А к середине XIX века рационализм с резким разведением и противопоставлением

¹ См.: Кутлуниин А. Г. Немецкая философия жизни: критические очерки. — Иркутск, 1986.

объекта и субъекта, мира и его познания в сознании нового поколения философов окончательно превращается в «философию ради философии», повинную в игнорировании насущных вопросов человеческого бытия, требующих нового философского осмысления: в чем смысл жизни человека, как приблизить свою жизнь к идеалу жизненного, как принять и пережить собственную смерть и смертность всего живого.

Еще одной причиной зарождения философии жизни становится пристальное внимание к развитию науки в области биологии и эволюционизма. Распространяется эволюционное учение Ч. Дарвина, вызвавшее уверенность в научной обоснованности рассмотрения бытия как становления и эволюции, сопряженных с постоянной борьбой за выживание, за жизнь. В целом это эпоха мутации общественных идеалов от идеализма и романтизма к позитивизму, материализму и сциентизму.

В такой ситуации, как на уровне индивидуальной жизни, так и на уровне философского обобщения, вставал вопрос: а стоит ли жить? Этот вопрос задавал новую со времен древних философов полемику о ценности жизни. В этом смысле не случайно в середине XIX столетия появление пессимистичной философии жизни А. Шопенгауэра и Н. Гартмана. Е. Дюринг, опровергавший пессимизм 60—70-х годов, заметил: «Вопрос о ценности жизни не был бы никогда поставлен, если бы сомнение в ее ценности не завоевало себе известной роли в человеческом сознании»².

Что есть жизнь, стоит ли жить и, если да, то какая жизнь обладает наибольшей ценностью, наиболее приближена к идеалу Жизненного? Вот вопросы, на которые отвечают западные философы жизни: А. Шопенгауэр, Ф. Ницше, А. Бергсон, В. Дильтей, Г. Риккерт, Г. Зиммель, О. Шпенглер, Х. Ортега-и-Гассет и другие.

Приблизительно в одно и то же время с западной философией русская философская мысль вышла на проблематику жизни. Владимир Соловьев, ранний этап творчества ко-

² Дюринг Е. Ценность жизни. — СПб., 1896. — С. 1. См. также: Скрынченко Д. В. Ценность жизни по современному философскому и христианскому учению. — СПб., 1908; Жизнь как ценность. — М., 2000.

того А. Ф. Лосев расценивает как соприкасающийся с проблемами западной философии жизни, писал:

Способность духа производить «отвлечения» от существующего привела философию к постоянному продуцированию мнимо самостоятельных «отвлеченных начал»... Жизнь есть именно то, чего недостает и чистому мышлению, и чистому веществу...³

В отличие от западной, хорошо систематизированной и, во-многом вследствие этого, хорошо изученной философии жизни, русская философия жизни сконцентрирована в большей степени в литературно-философских произведениях таких авторов, как В. С. Соловьев, Ф. М. Достоевский, В. В. Вересаев, А. В. Луначарский, А. А. Блок и другие.

В различных критических работах, посвященных русской философии или отдельным ее личностям, отмечаются мотивы, позволяющие говорить о *русской философии жизни*. Например, Н. В. Мотрошилова в статье «Вл. Соловьев о Ф. Ницше» отмечает, насколько параллельно и в то же время относительно независимо два крупнейших философа приходят к проблематике жизни⁴. Однако обобщающего исследования русской философии жизни, а также сравнительного анализа русских идей и западной парадигмы нет.

В данной статье автор выявит отдельные черты сходства и различия в восприятии жизни в западноевропейской и русской философских традициях XIX—XX веков. Актуальность данной темы сегодня продиктована также ускорением темпов развития техногенной цивилизации, в условиях которого проблема физического, психического и духовного *выживания* становится как проблемой всего человечества, так и проблемой, которую каждый в отдельности решает в масштабе собственной жизни.

³ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1989. — С. 630.

⁴ Мотрошилова Н. В. Вл. Соловьев о Ф. Ницше // Ф. Ницше и философия в России. — СПб., 1999. См. также: Синеокая Ю. В. Влияние философии Ф. Ницше на творчество мыслителей российского религиозного возрождения рубежа XIX—XX веков // Философия в России. — М., 1994.

Основные характеристики категории «жизнь» в западноевропейской философской традиции

Артур Шопенгауэр первым вместо проблемы познания поставил в центр философствования *проблему жизни*, задав тем самым новый этап в развитии философской мысли, получивший название философии жизни. «То, от чего здесь абстрагируемся, есть, как это, вероятно, позднее для всех будет несомненно, всегда только воля, которая одна составляет другую грань мира, ибо последний, с одной стороны, всецело есть *представление*, с другой стороны, всецело — *воля*»⁵.

Воля к жизни, по Шопенгауэру, иррациональна и всеобъемлюща. Ее символом становится музыка как бесконечная глубинная вибрация мира. Воля к жизни постоянно ищет свои объективации в мире внешнем, в мире представлений. Но ни одна облеченная в форму представления идея не может насытить эту волю. Во-первых, потому что после появления в мире представлений она постепенно теряет жизненность, все больше удаляясь от глубин воли, а во-вторых, потому что жизнь воли бесконечна, а значит, бесконечно ее требование к реализации.

Человек, являясь со-равным этой воле, не может насытиться ни одним удовлетворенным желанием, его глубина поглощает любое проявление жизни и требует нового. Желание жить эгоистично, потому что жизнь одного в мире всегда сопряжена со смертью другого. Поэтому Шопенгауэр учит отказу от воли к жизни, отказу от хотения. Только обуздав волю к жизни, можно стать свободным. Учение Шопенгауэра пессимистично, потому что построено только на отрицании в отличие от христианского и буддийского учений, в которых отказ от собственной воли к жизни — это путь принятия всего мира в себя, исчезновение границ между «я» и миром, исчезновение мира представлений ради прозрения Высшей реальности, которая по-разному названа в этих религиях, но которую можно охватить символом Высшей жизни.

Если Шопенгауэр ощутил безысходность существования, происходящую от воли к жизни, то Фридрих Ницше не захотел смириться с этим. Он попытался объединить культу-

⁵ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. — М., 1998. — С. 29.

ру и жизнь. Свою миссию как спасителя культуры и целителя жизни Ницше видел в восстановлении этого тождества на примере досократической Греции. Выразителем воли к жизни становились дионисийская мистерия, сметающая границы между объектом и субъектом, и искусство трагедии. Трагедийный герой умирал, но жизнь продолжалась. Именно это прозрение вместе с ощущением общности и единства, переживаемым во время экстаза, давало греку «полновесное чувство жизни».

Отринув все «неземное», Ницше волю к жизни развил до воли к власти, подведя их под единые законы свободного творчества и преодоления. «И вот какую тайну поведала мне жизнь: “Смотри, — сказала она, — я есть то, что постоянно преодолевает самое себя”»⁶. Это означало снятие любых ограничений как в духовном поиске, так и в борьбе за максимум жизненности тела (своего эго), что приводит к прямо противоположным трактовкам его идей, например, идеи Сверхчеловека. Свобода Сверхчеловека от мертвых нравственных догм, которую так искал Ницше, перетекает в произвол утверждения собственной воли за счет других. Поэтому одни в образе Сверхчеловека видят идеал максимально творческой личности, другие — эгоистическое самоутверждение и даже Антихриста.

Еще одно противоречие концепции Ницше с точки зрения категории «жизнь». С одной стороны, жизнь — это то, что постоянно преодолевает самое себя и устремлено к идеалу жизненности — Сверхчеловеку. В таком случае Вечное Возвращение — это победа жизни над любым пессимизмом, преодоление любой трагедии. Идеал вечной жизни прозревает в ней Лев Шестов: «...В “вечном возвращении” существенно не определяемое слово, а определяющее, т. е. не возвращение, а вечность. Как ни глубока скорбь, она должна пройти и уступить место непреходящей радости... Не в этом ли тайна, о которой шептался Заратустра с жизнью»...⁷ С другой стороны, Вечное Возвращение можно понять как

⁶ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. — М., 1990. — С. 100.

⁷ Шестов Л. Достоевский и Ницше. — М., 2001. — С. 135. См. также: Гайдукова Т. У истоков: Кьеркегор об иронии. Ницше. Трагедия культуры и культура трагедии. — СПб., 1995; Гарин И. Ницше. — М., 2000; Ницше: Pro et contra. — СПб., 2001.

круговращение одного и того же в жизни, из которого вытекает нелюбовь Ницше к идеям историзма и прогресса. Такое круговращение снимается только через принятие судьбы, через *amor fati*, исключающей возможность вырваться за этот круг, запустить «стрелу», направленную к Сверхчеловеку.

В то же время эти две трактовки можно взаимоувязать, если рассматривать их по отношению к разным уровням жизни. В замкнутый круг попадает тот, кто не может его разорвать, не может выйти за рамки тех жизненных представлений, а следовательно, и оценок, в которые он однажды попал, не может совершить «переоценку ценностей». Для него жизнь становится Возвращением к одному и тому же в себе, и определение *Вечное* в данном случае звучит как приговор. Услышать вслед за Шестовым в Вечном радость спасения может только «вырвавшийся» из круга, переоткрывший себя и в момент переоткрытия близкий к идеалу Сверхчеловека. Первый путь — путь самосохранения, второй — путь творчества и свободы. Этот второй путь можно назвать Вечным Возвращением к себе или в себя, всегда сопряженным с трагедией переживания собственного конца и раскрытием новых границ жизни.

Понять такое Вечное Возвращение в рамках биологической жизни можно только как постоянно длящееся, непрерывное. Французский философ жизни Анри Бергсон говорит, что основная характеристика жизни — длительность. В отличие от Шопенгауэра, выносившего время за скобки подлинного мира, Бергсон видит в нем сущность мира и жизни, что позволяет причислить его концепцию к биологизму. Отсюда вытекает и своеобразный пантеизм Бергсона. «...Центр этот нужно толковать не как вещь, но как непрерывное выбрасывание струй. Бог, таким образом определяемый, не имеет ничего законченного; он есть непрекращающаяся жизнь, действие, свобода»⁸. Здесь можно увидеть своеобразную параллель с идеей разворачивающейся Вселенной (Бога) Николая Кузанского.

Проникновение в сущность жизни, которое, по Шопенгауэру и Ницше, происходит через соприкосновение с волей, для Бергсона возможно посредством работы интуиции, которая имеет одну природу с длительностью, то есть с жизнью

⁸ Бергсон А. Творческая эволюция. — М., 1998. — С. 246.

как таковой. «...Интуиция есть сам дух и, в известном смысле, сама жизнь»⁹.

Жизненный порыв задал развитие эволюции, но лишь на уровне человека; материя, входящая в сопротивление с жизнью, сдалась: появилось свободное сознание. Бергсон предпринимает еще одну попытку философски решить проблему смерти. Шопенгауэр и Ницше видели выход в стирании границ между объектом и субъектом, в единении, целостном переживании Бытия. Бергсон опирается на свою образность в традиции витализма, но, по существу, дает тот же ответ:

Все живые существа держатся друг за друга и все уступают одному и тому же колоссальному напору. Животное опирается на растение, человек возвышает над животным, и все человечество, в пространстве и во времени, представляет собой огромную армию, которая несется рядом с каждым из нас, впереди и позади нас, увлекаемая собственной ношей, способная преодолеть любое сопротивление и победить многие препятствия, — быть может, даже смерть¹⁰.

Вильгельм Дильтей в работе «Типы мировоззрений и их обнаружение в метафизических системах» предлагает объективный идеализм как мироощущение, в котором возможно объединение духовной и природной жизни человека на равных правах, где можно избежать лишних «заоблачных витаний» и «заземлений». «Этот объективный идеализм постоянно верен своим принципам. Он не подчиняет единичное и случайное единообразию сходного, но обозревает связь частей в целом, утверждая единство жизни и связь мира»¹¹.

О золотой середине соотношения формы и содержания в философии жизни напоминает и Генрих Риккерт¹². Он не отрицает отдельных заслуг философии жизни, таких, например, как умение видеть «неподдающееся вычислению» и стремление к живому как принципу философствования. Но для него философия жизни более имеет смысл как учение о ценностях.

⁹ Там же. — С. 261.

¹⁰ Там же. — С. 264.

¹¹ Дильтей В. Типы мировоззрений и обнаружение их в метафизических системах // Культурология XX века: Антология. — М., 1995. — С. 252.

¹² См.: Риккерт Г. Философия жизни: Изложение и критика модных течений философии нашего времени. — СПб., 1922.

Генрих Зиммель во многом реализует искания этих философов. Он говорит о жизни как о единстве природного и духовного («более-чем-жизни»). Но это единство достигается постоянным взаимодействием, которое воспринимается Зиммелем как трансцендентное свойство жизни. «Этим движением трансценденции дух показывает свою жизненность», — образно говорит Зиммель в книге «Созерцание жизни»¹³ и добавляет: «Глубочайшей сущностью жизни является то, что она простирается вовне, полагает свои границы, возвышается над собою и выходит за свои пределы»¹⁴. «Поэтому трансценденция представляет собой единый акт возведения границ и их прорыва к иному»¹⁵.

Концепция Зиммеля включает в себя интуиции всех предыдущих философов жизни. Отдавая дань природной бергсоновской жизни-длительности, жизни-течению, Зиммель признает необходимость и неизбежность образования самостоятельных жизненных форм (Шопенгауэр, Ницше), которые он называет мирами и которые составляют культуру или духовную жизнь человека.

Он не идеализирует и не обособляет ни первую, ни вторую составляющую жизни, понимая, что они «безжизненны» одна без другой, они обе необходимы для поддержания жизни друг друга. Хосе Ортега-и-Гассет позднее скажет именно о необходимости поддержания жизни культурой, а культуры жизнью, называя последнее «освящением» жизни¹⁶.

Трансценденция, или «более-жизнь», — вот где кроется тайна жизни, перед которой в изумлении остановится впоследствии Шпенглер. Любая форма духовной жизни, созданная человеком на земле, однажды начинает терять жизненную силу, дух жизни ее покидает. Шпенглер благоговейно отнесется к этой тайне жизненного духа, резюмируя: человеку не дано знать, когда и как зародится или умрет еще одна «более-чем-жизнь», еще одна культура.

Зиммель прозревает в трагедийном духе трансцендентности, который так чувствовал Ницше, называя его преодоле-

¹³ Зиммель Г. Избранное. В 2 т. — Т. 2. — М., 1996. — С. 11.

¹⁴ Там же. — С. 17.

¹⁵ Там же. — С. 20.

¹⁶ См. Ортега-и-Гассет Х. Тема нашего времени // Ортега-и-Гассет Х. Что такое философия? — М., 1991.

нием и жертвой ради власти, цельность жизни и ее утверждение. «Быть может, вся идея человеческого бессмертия означает лишь аккумулярованное и вознесенное до гигантского символа чувство этого выхода жизни за собственные пределы»¹⁷. Человек не должен привязываться ни к одной форме жизни, но должен постоянно их создавать, понимая, что они обречены на гибель, но улавливая в этом противоречии единство жизни, — вот смысл человеческого существования.

Культуры рождаются и угасают, говорит Освальд Шпенглер, но человек может провидеть в этом смысл Жизни вообще. Трагедия угасания собственной культуры будет захлестнута радостным принятием и разделением жизнью других культур — суть физиогномии Шпенглера. Человек не выбирает время, в котором он живет, и современное поколение, по Шпенглеру, может взглянуть на предыдущие культуры как на великие организмы, великие личности и «проникнуть в античную, египетскую, арабскую душу, чтобы жить их жизнью, чтобы почувствовать в них тайну вообще человеческого»¹⁸.

Тогда и появятся те ценности, которых искал Риккерт в философии жизни. Они сформулированы у западных философов жизни не в открытой назидательной форме и, безусловно, имеют основанием ценность жизни, но далеко выходят за ее биологические рамки.

Единение с жизнью и живым позволяет преодолеть индивидуализм, «частность», раздробленность теоретического человека, а потому и трагедию собственной смертности. Слияние с волей к жизни через искусство и сострадание у Шопенгауэра, дионисийская мистерия Ницше, принятие целостности жизни как трансценденции Зиммеля и физиогномия Шпенглера как разделение судьбы мира, а не только судьбы собственной культуры, — первая ценность философии жизни. Преодоление эгоистического индивидуализма вытекает не из мертвых и непонятных нравственных норм, заповеданных «умершим Богом», а из сущности жизни, из ее естества.

Вторая ценность, открытая философией жизни, — победа над смертью. Цельная жизнь включает в себя смерть и ее преодоление. Христианство учит тому, что, умирая, человек

¹⁷ Зиммель Г. Избранное. — Т. 2. — С. 21.

¹⁸ Шпенглер О. Закат Европы. — М., 1998. — С. 246.

возрождается для новой жизни. Философы жизни, не являясь религиозными мыслителями, скорее даже находясь в оппозиции к христианскому мироощущению, во всяком случае внешней (Ницше), в сущности земной жизни провидят Вечность. Это неостановимая воля к жизни Шопенгауэра, Вечное Возращение Ницше, жизненный порыв Бергсона, в котором огромная армия всего живого несетя в бесконечность, трансценденция Зиммеля как непрерывный выход жизни за собственные границы, непрекращающееся зарождение новых культур Шпенглера.

И третья ценность философии жизни, вытекающая из двух первых и дополняющая их (разделение этих ценностей — не в духе философии жизни, они едины; поэтому скорее мы акцентируем разные аспекты одного и того же), — это ценность свободы. Свободу от эгоистичной воли к жизни искал Шопенгауэр, свободу творческого духа, не ограниченную «моралином» и догмами, воспевал Ницше, свободу сознания над материей описывал Бергсон. Зиммель предложил индивидуальный закон для каждого как свободное следование собственному долженствованию. Он первым попытался обосновать отличие свободы индивидуального закона от произвола, для этого он обратился к единству жизни на уровне частного и общего. Свободное долженствование частного совпадает с свободным долженствованием общего. Зиммель обращается к словам христианской молитвы «Отче наш»: «Да будет воля Твоя». Для Зиммеля здесь очень важно свободное следование Высшей воле как осознанное продолжение воли частной, индивидуальной. Таким образом, напрашивается вывод, который Зиммель определенно не делает, но подходит к нему, — вывод о равенстве и единстве закона индивидуального и закона целого.

Основные характеристики категории «жизнь» в русской философской традиции

Главная особенность русской философии жизни — это пристальное внимание к проблеме человека и его духовной жизни. Если и поднимаются вопросы жизни природной (как, например, у Соловьева), то лишь для того, чтобы проследить эволюцию развития живых организмов, приведшую к созданию человека и началу жизни духовной.

Ф. М. Достоевский в человеке видит не только ненаполняемую глубину воли, но и широту ее, вмещающую в себя все от «Содома» до «Мадонны». Человеческая свобода, кажется, бескрайней, но в одном человек не волен: он не волен выбирать день и час своего рождения и смерти. Инстинкт жизни и страх смерти заложен у него без его ведома, а значит, порабощает. Принять скуку существования как неизбежность и жить, как жили миллионы, все больше отвыкая от жизни, освободившись от ее терзающих вопросов — судьба одних. «Ведь мы до того дошли, что настоящую “живую жизнь” чуть не считаем за труд, почти за службу, и все мы про себя согласны, что по книжке лучше... Ну, попробуйте, ну, дайте нам, например, побольше самостоятельности, развяжите любому из нас руки, расширьте круг деятельности, ослабьте опеку, и мы... да уверяю же вас: мы тотчас попросимся обратно в опеку... Мы мертворожденные, да и рождаемся-то давно уж не от живых отцов и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем родиться как-нибудь от идеи...»¹⁹ — укор подпольного человека эпохе. Бросить вызов жизни и смерти, сделать их личным волеизъявлением — высшая степень освобождения в понимании других. (Таких, как Кириллов и Раскольников.)

Но освобождение не наступает, жизнь, в понимании Достоевского, не с первыми и не со вторыми. Она — у Бога. Свобода — в разделении участи другого и мира, потому что лишь к искренней любви и состраданию человека нельзя принудить. Но путь этот, хоть и заповедан всем, — путь единиц. Свободно любить и принимать страдания можно только сделав из собственной жизни служение другим, жертвуя своей жизнью на благо всех. Об этом впоследствии скажет Лосев. Такая жизнь приобретает высокий смысл единства воли личной и Божьей. Волей к жизни, действительно, становится отказ от нее, но отказ этот не только отрицающий жизнь как рабское самосохранение, к чему приходит Шопенгауэр, а утверждающий жизнь как жертвенную Любовь и Свободу самосовершенствования. И идеал

¹⁹ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 7 т. — Т. 6. — М., 1996. — С. 421—422. См. также: Карякин Ю. Достоевский и канун XXI века. — М., 1989.

такой жизни — Христос. «Если б не указано было человеку в этом его состоянии цели — мне кажется, он бы с ума сошел всем человечеством. Указан Христос»²⁰.

В. С. Соловьев становится апологетом Всеединства. Идеал цельной жизни для него также — воссоединение с Христом отпавшей души мира Софии. Мир живой, он развивается. «Если же подлежащим развитию не может быть ни безусловно простая субстанция, ни механическое внешнее соединение элементов, то им может быть только единое существо, содержащее в себе множественность элементов, внутренне между собой связанных, то есть живой организм»²¹. Живое целое в процессе развития разбивается на индивидов, которые, обретая равную самостоятельность, свободно объединяются в целое, выраженное в символе Богочеловечества.

Соловьев критикует рациональный путь развития западной философии, приведшей к отвлеченному знанию о мире. Возвращение к цельному знанию и цельной жизни происходит через объединение всех ее уровней: материального, формального и абсолютного. С точки зрения христианства, в категориях которого мыслитель строит свою философскую систему, попытка такого объединения, находящая выражение в распространении духовной власти на светские институты, позволяет говорить о хилиастических тенденциях в учении Соловьева. Так, П. П. Гайденко критикует Соловьева за хилиастически-утопическое мировоззрение, приводящее к идее создания Царства Божия на земле через преобразование социума²².

Объединение плоти и духа, восхождение к их совершенному единству, образом которого является Христос, — частый результат индивидуального и совместного духовного труда, преображающего внутреннюю жизнь человека. Преобразование жизни внешней, затрагивающее неподготовлен-

²⁰ Достоевский Ф. М. Собр. соч.: В 7 т. — Т. 7. — М., 1996. — С. 551.

²¹ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. — Т. 2. — М., 1988. — С. 141.

²² Гайденко П. П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. — М., 2001. См. также: Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. — М., 2000; Никольский А. А. Русский Ориген XIX века Вл. С. Соловьев. — СПб. 2000.

ную человеческую душу, искажает высокую идею, приводя ее к своей противоположности. Русская революция стала примером такого искажения.

Уже откровенно революционно звучат представления о жизни В. В. Вересаева и А. В. Луначарского. Они следуют в восприятии жизни за западными философами. Природная жизненность становится главной их ценностью. Но русские философы идут дальше. Вересаев обоготворяет жизнь. «Будем же вместе с Пьером жизнь называть богом»²³. Луначарский вопрос о жизнеоценке полагает основанием любой оценки в жизни. Торжество жизни, преодолевающей любое отчаяние, действенная, активная жизнь как борьба с жизненным злом завоюют счастье для многих здесь на земле, а не в выдуманном загробном мире, — в этом их мироощущения сходятся²⁴.

Луначарский это счастье жизни усматривает в постоянном «выпрямлении» себя, в отказе от самосохранения, в постоянном столкновении с жизнью, которое дает стимул к самосовершенствованию, в чем несложно увидеть ницшеанское влияние. Но дальше Луначарский развивает свою мысль как в духе русской религиозной философии, так и в духе революционного движения. Путь самосовершенствования — путь приближения жизни частной к жизни общей, частных интересов к интересам общим. Но «общее» здесь не большинство, а «родовое» общее, хранящее знание о «максимуме жизненности», который есть Красота, которую можно интерпретировать как некий идеал жизни, идею ее максимума, «то, что задумано», выражаясь языком А. Блока.

А. А. Блок в основе мироздания слышит «дух музыки» — это его жизненный максимум. Жить, по Блоку, стоит только так, чтобы выхватывать звуки из «мирового оркестра» жизни, быть верным «духу музыки». Западная культура, судьбу которой до последнего момента разделяла и Россия, превращается в умирающую цивилизацию, ее «покинул дух музыки». Революция призвана вернуть России музыкальность, вдох-

²³ Вересаев В. Живая жизнь. — М., 1991. — С. 165.

²⁴ См.: Луначарский А. Этюды критические и полемические. — М., 1905; Луначарский А. В. Собр. соч.: В 8 т. — М., 1963—1967. — Т. 7; Шевцов Е. В. Идеи эстетического воспитания и наследия А. В. Луначарского и современность: Дис. ... докт. филос. наук. — М., 1985.

нуть новую жизнь. Эта новая жизнь для человека должна стать алчбой безмерного, алчбой, которой смерть не полагает конца, алчбой вечности. Революция для Блока — это процесс масштабный, надьсторический, протянутый в веках по земному времени, поэтому он также приходит к образу Христа как революционера человеческого духа. «В белом венчике из роз / Впереди Иисус Христос»²⁵. Однако попытка в Октябрьской революции увидеть предзнаменование пришествия Его Царствия не миновала и этого мыслителя Серебряного века.

А. Ф. Лосев продолжает традицию Всеединства. Жизнь индивида — это отражение жизни целого, всего в мире. «Мы — только всплески на общем море бытия, только струи единого и всемирного потока, только волны неизмеримого океана вселенной... Жизнь как общее, как некая общая стихия есть самая сердцевина знания; она есть самая пуповина знания, его цель и смысл»²⁶.

Каждое индивидуальное живое существо имеет Родину. Родина и есть то общее, родовое, целое, волю которого индивид испытывает как самую интимную, самую сокровенно-индивидуальную. Такая связь между Родиной и индивидом есть любовь. Любовь везде, где соединение. Любовь — это именно то, чего не хватает отвлеченному знанию.

Теоретический человек ачеловечен — вот открытие Лосева, к которому шли все западные и русские философы жизни. Потому что на вопрос, почему бомба разрушила дом философа и убила его мать, он ответит: так как падала по законам механики, с которыми ты можешь познакомиться в учебнике. С точки зрения законов природы (в данном случае законов физики) он абсолютно прав, но можно ли его назвать человеком, можно ли применить к нему определение «живой»? Знание о природе — это еще не знание о жизни. Отвлеченное знание далеко от жизненной мудрости. Познающий отвлеченно не страдает за свое знание, ничем не жертвует, поэтому, по Лосеву, не знает подлинно. Подлинное знание о жизни, а значит, и подлинная жизнь есть жертвенная любовь к живой Родине.

²⁵ Блок А. Собр. соч.: В 6 т. — Т. 2. — Л., 1980. — С. 345.

²⁶ Лосев А. Ф. Мне было 19 лет: Дневники. Письма. Проза. — М., 1997. — С. 265.

Ставя вопрос о возвращении человека к жизни, жизненному, русская философия имеет в виду жизнь духовную. Жизнь, понимаемая таким образом, — это совершенствование человека на пути к идеалу жизни. Жизнь как самосохранение становится низшей ступенью на этом пути, на самом деле, самосохранение оценивается даже как не-жизнь, деградация жизненного чувства. Жизнь подлинная, высокая — это всегда жизнь-преодоление, столкновение жизненного идеала и ее реальности, жизни как долженствования и жизни действительной в терминологии Зиммеля. Это столкновение каждый раз ведет к новому узнаванию, переоценке как жизни идеальной, так и реальности, сближению их.

У Вересаева такое ощущение жизни выражено в постоянном активном преодолении ужасов действительной жизни ради утверждения в этой действительности, на земле, торжества и радости счастливой жизни как ее идеала. Луначарский называет приближение к максимуму жизненности, под которым он разумеет жизненную Красоту, «выпрямлением». Выпрямление — это приближение к Красоте жизни через столкновение с встречающимися на пути проявлениями дисгармонии и гармоничности мира (которая еще не есть Красота). Для Блока путь к идеалу жизни — постоянная алчба ее, преодолевающая «случайные черты», лежащие на этом пути. Соловьев и Достоевский под образом жизни как долженствования подразумевают жизнь Христа. Соловьев прочерчивает путь к такой полноте жизни как преодоление ее частных проявлений. Достоевский и Лосев говорят, что это преодоление — преодоление гордыни и индивидуализма.

Жизнь действительная как самосовершенствование — путь к идеалу жизненного, который есть жизнь единая. Всеединство — основа русской философии жизни. Жизнь, прежде всего, понимается как жизнь всего и всех. Только в соединении жизни индивидуальной с жизнью целого — смысл существования. Достоевский и Лосев всеединство понимают как свободную жертвенную любовь, отдающую жизнь плоти, индивида, части для утверждения жизни духа, целого, Родины. Соловьев целью развития человечества видит свободное соединение самостоятельных индивидуальных частей в единое целое при сохранении индивидуальности каждого, такое соединение он также называет Любовью. Для Вересаева всеединство — счастье и торжество жизни для всех

и каждого. Луначарский под жизненным максимумом понимает разделение индивидуумом жизни родовой. Блок взаимосвязь всего живого в мире называет Возмездием.

Всеединая жизнь возможна только как свободное соединение частей целого — этот тезис Соловьева верен для всех русских мыслителей. Жизнь свободная — идеал жизни. Проблема свободы воли прежде всего волновала Достоевского, Соловьева и Лосева. Все они свободный союз индивидов называли любовью. Лосев добавил к любви определение жертвенная. Жертвенная любовь видит смысл существования в жизни для другого, для всех, а не для себя. Человек, любящий жертвенно, максимально далек от самосохранения, он не защищает свое существование, потому что не ведает страха, не боится за себя. Он ближе всего к идеалу жизни, к жизненному, в понимании русских философов. Мир существ, жертвенно любящих друг друга, — это мир единой воли, где воля индивида в действительности становится волей общей, и следование общей воле в таком мире становится высшей свободой индивида.

В размышлениях русских философов о жизни можно услышать и интуицию о жизни, преодолевающей смерть. И эта интуиция также вытекает из идеи свободного Всеединства как преодоления индивидуализма. Вересаев и Луначарский говорят о том, что подлинно живущий человек далек от мыслей о смерти, он живет и трудится на благо других, не задумываясь о собственном конце, а передавая радость жизни вперед, будущим поколениям. Для Блока вечная жизнь — это вечная алчба жизни прекрасной, которая больше смерти. Для Соловьева, Достоевского и Лосева — это любовь, размыкающая рамки человеческого существования на земле и в Боге.

Опыт двух традиций: совпадения и различия

В западноевропейской философской традиции XIX—XX веков жизнь воспринимается как природная иррациональная стихия, мировая воля, которая стремится к самовыражению и утверждению в формах биологических и духовных (у человека). Русская литературно-философская традиция этого периода, обращаясь к категории «жизнь», концентрируется на духовной жизни человека.

В противовес философии рационализма, в которой развоятся объект и субъект познания, жизнь и знание о жизни, философия жизни снимает границы между объектом и субъектом и именно в их единении видит путь к подлинному познанию жизни, поэтому акцент с гносеологической проблемы в философствовании переносится на проблему жизненного. Жизнь едина и целостна — главный вывод западной и русской традиций. Знание о единстве жизни есть подлинное знание о жизни, знание самой ее сути.

Западные мыслители видят это единство в самой биологической основе жизни. Шопенгауэр под сутью, природой жизни понимает волю к жизни, Ницше — волю к власти, Бергсон — единый жизненный порыв, Зиммель — трансцендентность, Шпенглер — рождения и смерти культур²⁷. Русские мыслители, среди которых Достоевский, Соловьев, Лосев, следуя христианской традиции и поэтому в большей степени тяготея к обнаружению духовной природы жизни, единение воспринимают как любовь и прежде всего любовь к людям как единение с людьми. Вересаев и Луначарский приветствуют единство человечества в борьбе за счастье. Блоковское Возмездие можно трактовать как символ Суда всех над всеми.

Единство жизни возможно только при свободном разделении индивидуумом судьбы целого, где индивидуум не теряет своей уникальности, сохраняет индивидуальность собственной воли, но и не обособляется, замыкаясь только на личном волеизъявлении, а целое не диктует ему свою волю, но и никогда не перестает существовать для индивидуума.

Дионисийская мистерия Ницше как свободное разделение личностью трагедийной судьбы всех приводит к экстатическому переживанию полновесного чувства жизни. Дильтей рассматривает мировоззрение как предельно обобщенный образ жизни, который формируется и находит отражение в конкретной судьбе каждого человека, обладающего тем или иным его типом. Зиммель, возможно, ближе всего подбирается к интуиции русских философов, опираясь в аргументации своего индивидуального закона на христианское жизнеощущение, в котором воля человека и воля Бога едины.

²⁷ См.: *Бердяев Н. А.* Предсмертные мысли Фауста // Освальд Шпенглер и Закат Европы. — М., 1922.

В русской философии вопрос о соотношении индивидуального и общего — это вопрос о человеческой свободе. Достоевский открывает «широту» человека как бесконечную его свободу воли, но, в конце концов, устремленную к тому, чтобы разделить судьбу всех, воплощением чего является Христос. Соловьев в образе Христа провидит свободное восхождение каждой индивидуальности к идеалу Богочеловечества. Луначарский видит максимум жизненного в том, что индивидуум разделяет жизнь рода. Блок проблеме соотношения и взаимовлияния индивидуального и родового посвящает поэму «Возмездие». Лосев, объединяя интуиции русских философов, общее, родовое символизирует в образе Родины и вслед за Достоевским смысл жизни индивида усматривает в жертве индивидуальным ради жизни Родины.

Через переживание единства жизни приоткрывается знание о ее вечности. Шопенгауэр вечное движение жизни воспринимает как вечное мучение невозможности осуществления, невозможности заполнения человеческой глубины до конца. Для него это знание пессимистично. Начиная с Ницше, западные философы приветствуют это свойство жизни — постоянное преодоление жизнью самой себя. Бергсон, Зиммель, Шпенглер, Ортега-и-Гассет смерть включают в жизнь как ее необходимый этап. Для движения жизни смерть становится неизбежностью, которую надо принять с чувством, которое Ницше называл *amor fati*. Нужно жертвовать тем, что обречено к смерти, чтобы воспринять смерть как жизненное звено, как саму жизнь, таким образом утверждающую себя в вечности.

В русской философии преодоление смерти происходит внутри человека, поэтому для русских мыслителей так важна по-разному формулируемая идея самосовершенствования. Совершенствующаяся личность должна стремиться к идеалу человека и человеческой жизни. Для русских мыслителей идеалом человека становится человек, преодолевший смерть, включивший смерть в свою жизнь, и принятием собственной смерти утвердивший жизнь вечную для себя и своего рода. Вересаев и Луначарский идеалом человека, преодолевающего смерть, полагают человека активного, занятого делом жизни для других, отдающего себя людям. Блок создает образ «человека-артиста», алчба которого о прекрасной жизни простирается за границы его физического существо-

вания. Соловьев создает образ Богочеловечества, обретающего вечную жизнь подобно Христу. Для Достоевского и Лосева идеал человека — человек жертвенный, отдающий свою жизнь другим и Родине. И оправдание такой жертвы, как и для западных философов, в *amor fati*, любви к судьбе. Но судьбой жертвенно любящего становится не утверждение жизни вообще, абстрактной жизни, а жизни любимого, то есть жизни, всегда связанной с твоею не только законами природы, законами биологического родства, а еще и родства духовного, утверждающего вечность не только и не столько как неостановимую биологическую преемственность поколений вида, а как вечную жизнь духа, крепко связанную с биологической жизнью и в то же время обладающую абсолютно самостоятельным бытием.

Отталкиваясь от различных отправных точек, западноевропейская и русская философии жизни приходят к сходным обобщениям. Жизнь — это единый, бесконечный, свободный путь мира, который разделяет каждый живущий. Живое существо обнаруживает свое родство со всем живым, и это открытие ведет к наиболее целостному восприятию мира. В свободном единении с жизнью своего рода индивидуальность достигает наибольшей реализации своей жизненности; самое интимное, ни с чем не сравнимое в индивидууме становится и самым жизненно важным для жизни всего рода, если стремится к свободному соединению как к своему предназначению. А так как самая сокровенная глубина в жизни каждого живого существа, осознанная или нет, — это томление о вечности, то коренится она в самой сути жизни и вся жизнь устремлена к наполнению этой глубины

Западноевропейские философы приходят к открытию категорий вечности, свободы и единства жизни преимущественно через анализ биологической ее основы, в то время как русские мыслители обретают те же истины, обращаясь в основном к духовному миру человека. Возможно, наиболее полное проникновение в содержание категории «жизнь» можно получить, пользуясь главной интуицией философии жизни — интуицией единства — и объединяя пути западной и русской философских традиций в поиске жизненного.

А. Б. СЕМЕНОВ,
лауреат премии Союза журналистов России

СОВА МИНЕРВЫ В ЛАБИРИНТЕ АСКЛЕПИЯ. ФИЛОСОФИЯ И МЕДИЦИНА: ПРОБЛЕМЫ БИОЭТИКИ

1. Газетный шум

Когда в ноябре 1999 года, будучи обозревателем «Медицинской газеты», отвечающим за освещение проблем философии в медицине, я подготовил и опубликовал две статьи о проблемах преподавания биомедицинской этики в медицинских и фармацевтических вузах, то не предполагал, что обеспечу себя работой на целый год, вызвав приличный ведомственный скандал. Тем более, что под ведущей статьей¹ стояли подписи таких «зубров», как член-корреспондент РАН, заместитель директора Института человека РАН, эксперт от России в Руководящем Комитете по Биоэтике Совета Европы Борис Юдин, академик РАМН, председатель Комитета по биомедицинской этике Минздрава России Юрий Лопухин и профессор, заведующая кафедрой биомедицинской этики и права Российского государственного медицинского университета Ирина Силуянова. Корифеи доказывали, что новая дисциплина далеко выходит за рамки традиционной деонтологии и требует философского руководства.

Соседняя статья², написанная профессором Московской медицинской академии им. И. М. Сеченова Игорем Косарев-

¹ Лопухин Ю., Силуянова И., Юдин Б. Между лекарством и отравой // Медицинская газета. — 1999, 19 ноября. — № 90. — С. 10.

² Бортко А., Косарев И. Преподавание биомедицинской этики за рубежом // Медицинская газета. — 1999, 19 ноября. — № 90. — С. 10.

вым и доцентом Московского государственного медикостоматологического университета Александром Бартко не столько противоречила первой, сколько ориентировала на американский и британский опыт, тяготеющий к профессиональным кодексам, к юрицизму и держащий философию на периферии своих забот.

Хотя в редакционном предисловии я прогнозировал споры и приглашал к дискуссии, но, признаться, это были дежурные фразы газетчика. Реальность же превзошла все ожидания.

Скоро выяснилось, что даже определение биоэтики как дисциплины продолжает оставаться предметом спора специалистов, что неясны ее статус, место в научном ряду, содержание³. Соответственно, нечетко очерчены ее задачи, возможности, методы, ценности, перспективы. И то, что в этой ситуации «смуты» возник яростный спор о том, кому преподавать новый предмет, философам или врачам, естественно. И, подозреваю, дело отнюдь не только в бескорыстном отстаивании научной истины... И это только подтверждает настоятельную необходимость разобраться в проблеме.

Но проблеме ли? В современной науке, тем более в современной философии масса дисциплин и исследовательских направлений не имеет раз и навсегда установленной прописки. Определений слова «культура», например, насчитывается более 600, но культурология от этого не чувствует себя хуже. Даже наоборот. Почему бы и биоэтике, по названию объединяющей биологические науки и этику — дисциплину философскую, — не торопиться в жестко структурированный научный каталог. Наверное, потому, что если культурология при любом выборе останется самой собой по сути, то биоэтика сохранит только название. Между теоретизированием на тему социальной справедливости в здравоохранении и сборником инструкций о том, как вести себя врачу с медицинской сестрой в ординаторской, — дистанция громадной протяженности. Выбор определяет серьезные

³ «Трактовка биоэтики до сих пор неоднозначна», — даже спустя два года констатировал академик РАН Рэм Петров, председатель Российского национального комитета по биоэтике при РАН (Биоэтика // Литературная газета. — 2001, 12 июня. — № 23 [5836]).

последствия как для философии, так и для медицины. Что и продемонстрировали участники разгоревшегося спора.

Суть новой дисциплины⁴ Б. Юдин, Ю. Лопухин и И. Силуянова раскрыли в списке ее задач:

— формирование навыков принятия решений в сложных, в том числе и конфликтных, морально-этических ситуациях практической медицинской деятельности;

— достижение понимания этических оснований медицинского профессионализма и причин его уголовно-правовой регуляции;

— приобретение знаний о нормах, правилах и принципах морального профессионального поведения как формах защиты личности врача;

— выработка умения организовать взаимодействие с пациентом так, чтобы оно способствовало достижению терапевтических целей;

— обеспечение способности самостоятельно судить о необходимых и достаточных условиях социальной и морально-этической приемлемости использования новых биомедицинских технологий;

— формирование представлений о соотношении биомедицинской этики и медицинского права, морально-этических оснований современного медицинского законодательства и т. д.⁵

Превалирование собственно этической компоненты в этом списке над практическим бросается в глаза. И хотя авторы пригласили врачей к сотрудничеству, но явно не на командные посты, зарезервировав их за гуманитариями. Можно ли решить эти задачи, с которыми врачу все чаще приходится сталкиваться в своей повседневной практике, основываясь лишь на сугубо специальном медицинском знании — анатомическом, физиологическом, гистологическом, неврологическом и т. д.? На наш взгляд, любое из этих направлений в отдельности и даже сложенные вместе не в состоянии решить поставленные задачи. И не потому, что по каким-то причинам врачи не достойны приступить к их решению, а просто потому, что это не входит в предмет

⁴ Новой для российского высшего образования. Государственный стандарт, включающий биоэтику как вузовский компонент в структуре медицинского образования, утвержден в 2000 году.

⁵ Лопухин Ю., Силуянова И., Юдин Б. Между лекарством и отравой.

врачебных специальностей. Решение перечисленных задач — предмет специального междисциплинарного знания — биомедицинской этики, работать в области которой могут представители и медицинского, и философско-этического, и юридического, и педагогического, и психологического, и даже, как это ни экзотично звучит в России, богословского знания.

У невольных оппонентов⁶ этой точки зрения, И. Косарева и А. Бартко, симпатии были сфокусированы иначе. «На зачеты и экзамены (в США. — А. С.) по всем дисциплинам выносятся вопросы, относящиеся к биомедицинской этике. Особое внимание обращается на общую культуру студента, дисциплинированность, внешний облик, манеру общения с коллегами и сверстниками, обслуживающим персоналом». Похоже, что это даже не деонтология, а этикет. Далее приводится конкретное содержание базисного курса по биомедицинской этике Великобритании:

Моральная аргументация, медицинская этика и информированное согласие.

Информированное согласие и дискуссия о «праве умереть».

Моральное и правовое значение сообщения пациентам правды.

Конфиденциальность и хорошая клиническая практика.

Этика медицинского исследования.

Репродуктивная этика — оплодотворение, суррогатное материнство, генетическое исследование и скрининг.

Медицина и права детей.

Медицина и права психически больных.

Проблема распределения ресурсов в медицине.

Моральная ответственность за свое собственное здоровье.

Бросается в глаза превазирование права над этикой, что вполне естественно для стран с прецедентным правом и чрезвычайно высоким судебным риском для врача.

Последовавшие после этого гневные статьи заведующего курсом медицинской этики профессора М. Яровинского с нападениями на философов, требованиями вообще отлучить их от преподавания биоэтики, ответы ему оскорбленных авторов (дошло и до того!), ехидные читательские отклики, воз-

⁶ Статьи поступили в редакцию совершенно самостоятельно и почти одновременно.

мушение Минздрава позицией Яровинского, озвученное на Международной (!) научно-практической конференции в 2000 году, когда-нибудь найдут своих исследователей, но в данный момент важно то, вся эта история наглядно продемонстрировала накал страстей вокруг предмета и среди медиков, и среди философов. Так что же такое биоэтика?

2. Философия или медицина?

Можно предположить, что все споры вокруг статуса биоэтики сводятся, в сущности к этой дилемме. И нас не должны обманывать уверения о междисциплинарном ее характере. В любой междисциплинарной системе есть ведущая составляющая и остальные, ведомые. Все участники дискуссии, кто явно, кто завуалировано, это подтверждают. «На своем 25-летнем опыте преподавания я убедился, что студентов-медиков и практических врачей в большей мере и в первую очередь интересует трактовка биоэтических проблем с позиции врачей, а не философов», — утверждает профессор М. Яровинский⁷. И цитирует слова «известного специалиста по медицинской этике, автора 15 книг по этим проблемам», профессора Красноярской медицинской академии А. Орлова:

Наверное вы согласитесь с И. Крыловым, что беда, коль пироги будет печь сапожник, а сапоги тачать пирожник. Не меньшей бедой будет, если философию станет преподавать, например, акушер-гинеколог, а философ — учить акушерству и гинекологии. Театром абсурда можно назвать такое действие, когда философ учит будущих врачей такому архисложному врачебному искусству, как хранить врачебную тайну, избегать врачебных ошибок, исцелить словом, решать вопросы эйтаназии⁸, прав больного и др. Я убежден, что вы сочтете аморальным, если хирург будет читать лекцию «СПИД: мораль и право»⁹.

⁷ Яровинский М. Театр абсурда и его режиссеры, или кто учит врачей, как им жить и работать // Медицинская газета. — 2000, 15 сентября. — № 71.

⁸ Некоторые медицинские издания и авторы отдают предпочтение такому написанию термина «эвтаназия».

⁹ Тут доктор медицинских наук М. Яровинский в запале бросил камень в самого себя. Дотошные читатели газеты тут же отметили такие его перлы, как «труды Сократа» и «буддизм — древнейшая монотеистическая религия».

В своем ответе Б. Юдин и И. Сулуянова отметили, что «уважаемому профессору можно напомнить, что дисциплина называется “биомедицинская этика”, так что попытка отлучить философов от этики (которая ведь не что иное, как один из разделов философии), выглядит по меньшей мере нелогичной... Демонстрируемая им (М. Яровинским. — А. С.) философская деятельность, однако, играет с ним злую шутку».¹⁰ Показательно, что у философов нашлись союзники в медицинской среде. «Можно ли сконцентрировать преподавание биоэтики на специальных проблемах, к которым привлекает наше внимание М. Яровинский, и оставить в стороне теорию и принципы этики, в том числе и современной? Конечно же нет... Стремление М. Яровинского представить биоэтику как вотчину врачей, которой философы (и прочие) не нужны, выглядит столь безосновательным, что вряд ли требует опровержения», — писал доктор медицинских наук профессор Василий Власов¹¹.

Итак, противостояние трактовок налицо. Разумеется, газетная полемика может служить только иллюстрацией этого противостояния и не более того. Для взвешенного решения задачи «философия или медицина» надо обратиться к источникам более серьезным: книгам, монографиям, публикациям в специализированных журналах, докладам на авторитетных научных форумах. Придется изучить историю вопроса, определиться с терминами (биоэтика, биомедицинская этика, медицинская этика, деонтология, — все это, вопреки заблуждениям одних и осознанному желанию других, отнюдь не синонимы).

Но прежде чем выявлять и анализировать трактовки биоэтики и удельный вес в них философии, представляется важным ответить на вопрос: а так ли нуждается философия в еще одном поле деятельности, и насколько оправдан ее (и их, разумеется) интерес к биоэтике?

¹⁰ Юдин Б., Сулуянова И. Воспитание наукой. Чему и как будут обучаться будущие врачи в XXI веке? // Медицинская газета. — 2000, 9 августа. — № 60.

¹¹ Власов В. Война до последнего философа // Медицинская газета. — 2000, 27 октября. — № 83.

3. Страшно далека она от народа?

Вопрос не из праздных. Даже если мы докажем, что биоэтика — это царица философии, но при этом окажется, что она сродни неуловимому Джо, который потому и неуловим, что никому не нужен, то вся работа превращается в «игру в биссер», в студенческую интеллектуальную гимнастику.

Причем, что важно, надо показать, что философия нуждается в биоэтике не просто как в еще одной области приложения своих безграничных сил, — в этот список с легкостью вносится все что угодно, — а как в своей части, плоти от плоти, без которой она неполна.

Для решения этой задачи, очевидно, надо показать, что биоэтика является составной и неотъемлемой частью той этики, что сама — неотъемлемая составная часть философии.

К сожалению, та прямолинейная логика, что была выше продемонстрирована Б. Юдиным и И. Силуяновой хороша только для газетной полемики. Увы, не всякая этика — философия.

Этика является не только знанием о морали, но и элементом нравственного осознания. Этика включает следующие разделы.

1. Описательно-эмпирические знания, например этику бизнеса, описание и обобщение различных профессиональных этических кодексов (в частности в медицине), описание исторических форм морали. 2. Философско-теоретические исследования, касающиеся происхождения, сущности морали, систематизации этических категорий. 3. Практическая мудрость¹².

Очевидно, что разделы 1 и 3 к философии имеют весьма отдаленное отношение. Эта данность зафиксирована не только в специальном философском словаре, но и в любом толковом. Кроме того, есть еще тысячелетняя традиция трактовать философию, «царицу наук», как деятельность, исключительно далекую от «низкой» практики: «По своей цели философия есть знание, свободное от утилитарных практических интересов... Полезность не есть цель философии»¹³.

¹² Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философский словарь: Справочник студента. — М.: Филологическое общество «Слово»; АСТ, 2002 — С. 684.

¹³ Шаповалов В. Ф. Основы философии: От классики к современности. — М.: Гранд, 2000. — С. 9.

Но при таком подходе наше исследование теряет всякий смысл. Биоэтика априорно порождена практикой и для практики. К счастью, XX век принудил философию вернуться на землю. Хотя, скажем прямо, и не вернул этике былую корону. Времена, когда «она (этика. — А. С.) считалась самым важным разделом философии», прошли, считает Б. Юдин¹⁴.

Но более распространена все-таки другая точка зрения. «Существует старое-престарое заблуждение, что нет ничего более непрактичного, чем философия. Между тем исключение философии из сферы практики, конечно же, несостоятельно. Это особенно очевидно перед лицом этики»¹⁵. Такой взгляд на прикладную этику уже можно считать нормативным. Доказательством тому статья «Этика» из «Краткого философского словаря» (своего рода уже каноническая учебная литература): «В этике обычно выделяются: 1) эмпирические и конкретные исследования, например, истории, социологии, психологии нравственности и т. п., проводимые в рамках так называемой дескриптивной (описательной) этики и в *прикладной этике*»¹⁶.

4. Точка опоры и приложения

То, что биоэтика — неотъемлемая часть прикладной этики, не отрицает никто. Но поскольку на последнюю отнюдь не все смотрят как на философскую дисциплину (соответствен-

¹⁴ Юдин Б. Наша медицина исповедует этику добродетели // Медицинская газета. — 2000, 25 августа. — № 65. Есть и диаметрально противоположное мнение. «Этика — альфа и омега философии. Еще в глубокой древности перед человеком в том или ином виде вставали вопросы, имеющие нравственное содержание: “зачем я живу?”, “что мне следует делать?” и др. Философия зарождается как особая мировоззренческая попытка человека осознать свое место в мире и, основываясь на этом знании, реализовать свое сокровенное предназначение. Поэтому из любой философской системы можно сделать нравственно-практические выводы» (Кузьменко Г. Н. Этика: Учебное пособие. — М., 2002. — С. 5). И такой максималистский замах, как мы ниже убедимся, вовсе не экзотика в среде философов-этиков.

¹⁵ Канке В. А. Философия: Исторический и систематический курс. — М.: Логос, 2002. — С. 217.

¹⁶ Краткий философский словарь // Под ред. А. П. Алексева. — М.: Проспект, 1999. — С. 387—388 (курсив мой. — А. С.).

но, и на биоэтику), а многие путают ее с профессиональной этикой, то представляется необходимым определиться и с этим вопросом¹⁷.

«На сегодняшний день не достигнуто какое-либо единство мнений по поводу того, что же такое прикладная этика. Существует несколько не только различных, но даже противоположных точек зрения по одному вопросу», — пишет, можно утверждать, самый авторитетный исследователь данной проблематики, Л. В. Коновалова¹⁸. Единственное, что объединяет абсолютно всех, так это представление о том, что свою родословную она ведет с античности.

Авторы авторитетного и престижного международного энциклопедического словаря «Этика» (1995) иллюстрируют свое понимание прикладной этики как набора различных, существующих в современной обществе профессиональных кодексов: архитекторов, инженеров, менеджеров, государственных и банковских служащих. К прикладной этике при этом относятся правила, установленные для руководства бизнесом, требования, предъявляемые к рекламе¹⁹.

Действительно, на первый взгляд кажется, что самым значительным достижением прикладной этики являются не дискуссии и теоретические построения, а выработка конкретных, рационально обоснованных профессиональных кодексов. А это сфера исключительного ведения профессиональной этики. Поскольку данная точка зрения особенно часто звучит в отношении именно биоэтики, то мы вынуждены ответить на нее.

Другое направление рассматривает прикладную этику как часть и продолжение традиционной философии морали. В подтверждение тому обычно ссылаются на то, что

¹⁷ Сразу отвечаю на возможный упрек, что это уводит в сторону от темы работы: совсем даже наоборот! Тема генезиса и классификации прикладной этики остается дискутируемой, и, следовательно, биоэтика может представлять интерес для философов, специализирующихся на проблемах науки и методологии, и в этом отношении.

¹⁸ Коновалова Л. В. Прикладная этика: По материалам западной литературы. — Вып. 1. — М. ИФ РАН, 1998; цит. по: <http://www.philosophy.ru/iphras/library/konov.html>

¹⁹ Там же.

Дэвид Юм публикует статью «Самоубийство», Дж. Ст. Милль в 1868 г. пишет работу под названием «Речь в защиту смертной казни»... Образцы прикладной этики можно найти у древнегреческих философов, у средневековых схоластов, у Гоббса. Античные философы Платон, Сенека, Лукреций обсуждали такие практические вопросы, как самоубийство, смерть, отношение к женщинам и детям, поведение государственных деятелей. Христианские философы Августин и Фома Аквинский анализировали проблемы справедливых и несправедливых войн, лжи, насилия, Гоббс — практические политические и государственные проблемы, Бентам — свободу и права женщин²⁰.

Такая позиция была бы приемлема, если бы позволяла ответить на простой вопрос: почему вопреки трехтысячелетнему призыву быть ближе к реальной жизни этика смогла сделать это только в последней трети XX века, пребывая до того исключительно в границах ригоризма или практической мудрости? Мало того, логика традиционной философии морали привела в начале XX века к созданию Дж. Муром метаэтики, которую только ленивый не пинал за отрыв от реальности.

Кроме того, первая же попытка решить современную биоэтическую проблему с позиций классической нормативной этики с ее жестким выбором «или-или», «добро-зло» показывает, что мы имеем дело не с традиционной моральной проблемой, а с ее специфической разновидностью — моральной дилеммой, которая принципиально не решается однозначно, в которой содержится противоречие, не поддающееся формальному анализу. Классический пример, когда муж ворует из аптеки дорогостоящее лекарство для больной жены.

Есть еще третий подход, хотя и сходящий на нет. Это попытка представить прикладную этику как казуистику, то есть рассмотрение бесконечных случаев или прецедентов.

При всем обилии взглядов на природу прикладной этики (а внутри каждого из приведенных можно выделить множество оригинальных «подвидов») подавляющее большинство философов склоняются к тому, чтобы считать, что «это — особая форма теоретизирования; теоретизирование, непосредственно включенное в жизненный процесс, своего рода

²⁰ Там же.

теоретизирование в терминах жизни. И это — особая форма принятия ответственных решений, самой человеческой практики, когда последняя поднимается до теоретически осмысленного уровня»²¹. Исследователи неизменно подчеркивают, что прикладная этика — особый новый вид этики, потому что она дает новое понимание проблем морали, осуществляет новые подходы к этим проблемам, дает новое понимание этики как таковой.

И тут нельзя не отметить, что «именно биоэтика послужила толчком к возникновению и развитию всей прикладной этики, что именно она стала наиболее развитой и разработанной ее частью»²². Понимая биоэтику именно так, как часть прикладной этики, которая сама по себе есть новая и чрезвычайно перспективная составляющая философского корпуса, мы можем гарантировать философам перспективное для них поле деятельности — интересное для них и полезное для практической жизни.

5. Кризис или дефицит?

Показав возможность, даже необходимость, рассматривать биоэтику как часть философии мы возвращаемся к уже прозвучавшему вопросу: а нуждается ли философия в этом, еще одном, поле деятельности?

Нужда в чем-либо — признак недостаточности. Такое, естественное для любой области человеческой деятельности, положение для философии может выглядеть упреком. И право на него принадлежит только самим философам.

«Философская жизнь крайне спорадически входит в соприкосновение с внешней жизнью и не стремится к этому сколько-нибудь целенаправленно и активно (разве что лишь отдельные славные представители философского сообщества как-то озадачены этим)», — заявил в начале 1999 года доктор философских наук, профессор А. А. Крушанов (Институт философии РАН). И продолжил: «Можно даже поставить мысленный эксперимент — заметит ли наше общество гипотетическое прекращение всякой философской работы. Я ду-

²¹ Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. *Этика*. — М.: Гардарики, 2000. — С. 393.

²² Коновалова Л. В. *Прикладная этика*.

маю, нет, потому как оно даже не замечает даже существования философии, так что в разного рода передачах электронных СМИ при возникновении или обсуждении экзистенциальных вопросов философию и философов не вспоминает никто — взывают скорее к религии или жизненному опыту артистов»²³. Сказал как в воду глядел. Вскоре президиум ВАК проголосовал за отмену кандидатского минимума по философии, что послужило толчком для серьезной дискуссии.

В следующем «Вестнике Российского философского общества» он же, осмысливая итоги Второго Российского философского конгресса и празднование 70-летия Института философии РАН, ищет пути выхода из кризиса. «Моя мысль сводится к следующему: мы выжили, мы умудрились выжить в исключительно трудных для отечественной философии и философов время, но все будет обесценено, если мы не перейдем к активной стратегии развития философии... Особое значение ныне приобретает работа по выявлению и поддержке, широкому обсуждению перспективных идей и концепций, способных ответить на вызовы времени и высветить пути и возможности движения в нормальное, благоприятное будущее».²⁴ Далее автор утверждает, что эти пути лежат «вне основных направлений в движении философии последних лет», что, заметим со своей стороны, небесспорно. Но интересно, что среди этих основных направлений он называет и предмет нашего исследования: «“Приземление” философии (направление, наряду с “историзацией”, “теологизацией”, “постмодернизацией” и “эзотеризацией”. — А. С.) — эта стратегия ориентирует на активное соединение философии и философов с работами, имеющими весьма зримые практические следствия. Например, исследователи морали обращаются к развитию *биомедицинской этики*»²⁵.

Аналогичные тревоги высказывались профессором В. Холдным: «Одной из наиболее очевидных причин (кризиса философии. — А. С.) является отсутствие обществен-

²³ Крушанов А. А. Экзамен, который надо сдать // <http://krushanov.narod.ru/stat/alex2.html>

²⁴ Крушанов А. А. От стратегии выживания к стратегии развития // Вестник РФО. — 1999. — № 3.

²⁵ Там же (курсив мой. — А. С.).

ного осознания реальной потребности философского образования»²⁶.

И очень весомым доводом того, что философия должна обратить свое внимание на этику, если заинтересована в выходе из нынешнего непростого положения, может служить злая рецензия в «Независимой газете» на выход фундаментального энциклопедического словаря «Этика» под редакцией Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова.

Автор не пожалел ни авторский коллектив книги, ни всю философию в целом:

Бесспорно, философия в России не существует как здание, то есть как Система, как Канон. Но философия зацепилась за существование в качестве институции гражданского общества (от государства ее почти совсем отлучили), приютилась в РАН, во всевозможных академиях, в университетах и вузах, в издательствах, фондах и т. п. ... И здесь ничего нельзя сказать наперед, кроме того, что философия переживает мутацию: она меняет кожу²⁷.

Далее журналист, не жалея желчи и ехидства, издевается над стремлением авторов возвысить свой предмет:

Его (энциклопедического словаря. — А. С.) создатели, если использовать евангельский оборот, не только готовили путь Господу, то есть философии. Фактически они, нигде на этом не фиксируясь, закладывали предпосылки для интронизации этики на престоле философии. Что этика венчает философию, знали античные греки с их классификацией философских наук... Это знал Фридрих Ницше... Это знал Вильгельм Дильтей... В ЭС, правда, приводится несколько иная трактовка: этика сегодня — не только увенчание философии, она является концентрированным и аутентичным выражением действительного призвания философии, которое не может оспорить у нее наука. Если в процессе своего мутагенеза философия сохранит себя, то она сохранит себя прежде всего как этика²⁸.

Не утруждая себя дальнейшим разбором статьи, хотелось бы только отметить, что сам же ее автор начинает с того, за что критикует авторов ЭС: «Наконец, философия еще живет как

²⁶ Холодный В. Кризис преподавания философии // Независимая газета. — 2000, 21 июня. — № 112 (2174).

²⁷ Земляной С. Мутагенез философии, или Этикас в энциклопедическом освещении // Независимая газета. — 2002, 28 ноября. — № 262.

²⁸ Там же.

потребность индивида и общества в ориентации. Эту потребность резко обострил духовный кризис, который сегодня не минует в России никого»²⁹. И знаменательно заканчивает:

Несколько слов — об освещении вопросов и понятий прикладной этики. Несколько слов не потому, что я считаю прикладную этику чем-то второстепенным: напротив, именно здесь находятся наиболее перспективные точки роста философско-этической мысли, именно здесь этика может рассчитывать на жгучий общественный интерес (биоэтика, клонирование и его нравственные аспекты, эвтаназия, политическая этика и пр.). Мой лаконизм объясняется другим: прикладной и биомедицинской этике в ЭС посвящено в общей сложности меньше статей, чем индийской этике. Я люблю индийскую этику, но жить-то надо в XXI веке!³⁰

С последним не согласиться трудно.

Замечательно, что обосновывать необходимость биоэтики для философии сейчас уже можно не только теоретически. Это подтверждает практика. Точнее, практики. Профессор Новосибирской государственной медицинской академии Т. А. Сидорова признается:

Каждый новый учебный год у меня начинается с продолжительной и не всегда удачной попытки ответить на вопрос: зачем нужно изучать философию студенту-медику?.. Когда обращаешься к биоэтике, то потребность философского мироощущения возрастает. Как поисковая форма человеческого знания, вопрошающее состояние человека во все более разрастающейся сфере медицины, биоэтика насыщена философией³¹.

И не только в медицине, добавим мы.

6. История разногласий

МНОГИЕ проблемы восприятия современной биоэтики коренятся в ее короткой истории.

«Этика может быть только профессиональной», — заявил однажды в беседе с автором один из самых высокооплачиваемых медицинских юристов Москвы. Можно было бы усмехнуться и забыть о такой категоричности, если бы эта точка зрения не была чрезвычайно сильно укоренена в со-

²⁹ Там же.

³⁰ Там же.

³¹ <http://www.gf.nsu.ru/humanity2000/sidorova.shtml>

знании огромного числа врачей. Понять это несложно, поскольку именно медицинская профессиональная этика по праву считается самой древней и хорошо разработанной частью в истории практической философии. До сих пор звучит как аксиома утверждение, что «врачи принимают клятву Гиппократу», хотя эта клятва и стала давным-давно памятником античной истории³². Нынешняя «Клятва врача», лишь отдаленно напоминающая своего прародителя, была утверждена только в 1999 году. За двадцать пять веков накоплен гигантский опыт, отразившийся и в языке, и в мышлении не только врачей, но и их пациентов.

Но этот вековой опыт отточил и определение профессиональной *медицинской этики* как «совокупность конкретных норм и оценок, определяющих поведение медработника»³³. То есть ее содержание, как и содержание всякой другой профессиональной этики, — это прежде всего требования профессии, предъявляемые ею к принадлежащим к ней членам, установление своего рода внутреннего стандарта, эталона поведения данных профессионалов.

Эту корпоративную замкнутость необходимо подчеркнуть как имеющую особое значение для нашего дальнейшего исследования.

Выражение *врачебная этика* — это не вызывает споров — синонимично предыдущему и сегодня употребляется как равноценное, хотя и носит архаичный оттенок.

Не меньшей популярностью в медицинской среде и среде этиков пользуется термин *деонтология*. Введенный в оборот И. Бентамом в книге «Деонтология или наука о морали», он означал «принцип пользы, иначе говоря, это значит, что определенный поступок является хорошим или плохим, достойным или недостойным, заслуживающим или не заслуживающим одобрения в зависимости от его тенденции увеличивать или уменьшать сумму общественной пользы»³⁴.

³² «Клянусь Апполоном-врачом, Асклепием, Гигией и Панаксеей и всеми богами и богинями» (*Гиппократ*. Избр. книги. — М., 1936. — С. 87–88).

³³ *Этика медицинская // Краткая медицинская энциклопедия*. — Т. 3. — М.: Советская энциклопедия, 1990. — С. 421.

³⁴ Цит. по: *Яровинский М. Я.* Лекции по курсу «Медицинская этика» (биоэтика) — М.: Медицина, 1999. — С. 20.

Вопреки распространенному мнению, автор ни одним словом даже не обмолвился о врачах и медицине.

Сегодня это звучит странно, но термин был реанимирован и привязан к медицине благодаря... советской власти. Большевики смысл врачевания понимали просто: как «сохранение живых сил пролетариата и строительство социализма»³⁵. Былая профессиональная этика была отвергнута как классово чуждая, а новая не разрабатывалась. Периодически поднимались вопросы о проблеме врачебной тайны, аборта или врачебной ошибки, но решались они просто, эффективно и без затей. Например, в 20-е годы нарком здравоохранения Н. А. Семашко провозгласил «твердый курс на уничтожение врачебной тайны», которая понималась как пережиток буржуазной медицины. Обосновывалась эта позиция тем, что единственный смысл сохранения врачебной тайны — уберечь пациента от негативного отношения к нему со стороны окружающих; если же все поймут, что болезнь является не позором, а несчастьем, то врачебная тайна станет ненужной.

Но дикость ситуации, когда врач руководствуется только «классовой моралью», настолько остро ощущалась и врачами, и пациентами, что в 1939 году выдающийся хирург-онколог Н. Н. Петров публикует в журнале «Вестник хирургии» статью «Вопросы хирургической деонтологии». Это стало началом возрождения профессиональной медицинской этики. Интересно, что Н. Н. Петров лукаво обосновывал использование термина «медицинская деонтология» тем, что понятие «врачебная этика» более узкое — оно, мол, относится только к корпоративной морали, отражающей научно-карьерные и служебно-карьерные интересы врачей. Скорее всего, врач, получивший воспитание и образование до большевистского переворота, таким образом просто обошел идеологическое табу.

С тех пор по всей стране, а ныне на всем постсоветском пространстве под деонтологией понимают «комплекс морально-этических норм и правовых принципов, которыми руководствуются врачи в своей деятельности; эти принципы составляют понятие врачебного долга»³⁶. То есть именно

³⁵ Юдин Б. Г. Медицинская этика в Советском Союзе // Введение в биоэтику: Учебное пособие. — М.: Прогресс-Традиция, 1998. — С. 128.

³⁶ Пименов Ю. С., Яковлев О. Г. Размышления о медицинской деонтологии и этике. — Самара: Самарский дом печати, 1995. — С. 5.

профессиональная медицинская этика и ничто иное. За границей врачи деонтологии просто не знают, оставляя ее философам и юристам.

Несколько сложнее обстоит дело с происхождением термина *биомедицинская этика*. Во всяком случае, профессор А. Н. Орлов, утверждавший, что «термин “биоэтика” и “биомедицинская этика” предложил в начале 70-х годов американский биолог В. Поттер»³⁷, явно не прав. Онколог (а не биолог) В. Поттер, опубликовав в 1970 году статью «Биоэтика: наука выживания» в журнале «Перспективы в биологии и медицине», о *биомедицинской этике* ничего не говорил. Распространенное сегодня в российской медицинской литературе и журналистике мнение, что это синонимы, конечно, ошибочно. Ошибка понятная и простительная — автор и сам неоднократно допускал ее непредумышленно. И предумышленно — когда хотел ограничить тему исключительно медицинскими проблемами, выведя за скобки экологию, животноводство, ветеринарию, растениеводство и т. п. Но есть и диаметрально противоположные высказывания: «Биоэтика — это современная форма профессиональной биомедицинской этики», — пишет профессор И. В. Силуянова³⁸. Позволю себе с этим категорически не согласиться. Во-первых, из уже ясного неприятия «профессионального» подхода. Во-вторых, потому, что не может следствие возникнуть раньше причины, «современная форма» раньше старой. А ведь мы только что сказали, что понятие «биоэтика» родилось раньше введения в оборот «биомедицинской этики».

А вот собственно с термином *биоэтика* все обстоит сложнее. Отчасти в его истории кроются и многие расхождения в его трактовке.

В 1971 году В. Поттер поместил свою вышеназванную статью в качестве главы в книгу «Биоэтика: мост в будущее». Слово было произнесено и стало жить.

³⁷ Орлов А. Н. Нужна ли студенту и врачу биомедицинская этика? // Биоэтика: Избр. лекции. — Красноярск, 1996. — С. 3.

³⁸ Силуянова И. Этика врачевания: Современная медицина и православие. — М., 2001. — С. 58. Впрочем, сама И. В. Силуянова этого подхода и не придерживается. Видимо, профессор просто воспользовалась устоявшимся словосочетанием.

7. Обманувшийся отец

Отчеканив данное понятие, В. Поттер наделил его не вполне конкретным смыслом. Он подчеркивал, что биоэтика должна стать «новой дисциплиной, соединяющей в себе биологические знания и познания системы человеческих ценностей». «Я выбрал, — писал он, — корень *bio* для символизации биологического знания, науки о живых системах, и *ethics* для символизации познания системы человеческих ценностей»³⁹.

Четкое разделение между этическими ценностями, являющимися частью человеческой культуры в широком смысле, и биологическими фактами лежало, по мнению Поттера в основе того научно-технического прогресса, что угрожает человечеству и самому существованию жизни на Земле. Именно поэтому он назвал биоэтику наукой выживания⁴⁰.

Не удивительно, что такое пространное определение, больше похожее на афоризм политика, не получило в научной среде распространения. Но сам термин был великолепен!

В это же время известный голландский акушер-гинеколог А. Хеллегерс стал интерпретировать биоэтику «как майевтику, то есть науку, способную обрести смысл в процессе диалога и сопоставления ее с медициной, философией и этикой. Поэтому, по Хеллегерсу, предметом этой новой области исследования становятся этические аспекты, не рассматриваемые специально в клинической практике. Несомненно, именно Хеллегерс первым в университетском мире пустил в оборот термин “биоэтика”, придав академическую структуру этой дисциплине, а затем введя ее в область биомедицинских наук, политики и средств массовой информации»⁴¹.

Именно такой подход и стал ведущим в современной науке. «С тех пор в мире вышли тысячи книг, статей, справочников, сборников, энциклопедий, официальных доку-

³⁹ Цит. по: Сгереча Э., Тамбоне В. Биоэтика. — М., 2002. — С. 3.

⁴⁰ Здесь интересно обратить внимание на замечание Л. В. Коноваловой, что в биоэтике ценности науки подчиняются ценностям гуманитарным и, таким образом, миф о непогрешимости и всезнайстве науки получает еще одну мощную пробойну.

⁴¹ Сгереча Э., Тамбоне В. Биоэтика. — С. 4.

ментов, посвященных проблемам биоэтики. Стали появляться такие книги и в нашей стране. К сожалению, в них чаще всего не дается определения (дефиниции) существа термина «биоэтика», не упоминается фамилия человека, предложившего этот термин, и нет ссылок на фундаментальные труды В. Поттера⁴², — утверждает профессор М. Яровинский. Верно только в части упоминания автора «фундаментальных трудов»⁴³. Дефиниции же даются — куда же без них в учебных пособиях.

Естественно, что будучи отцом-основателем, Поттер не соглашается мириться со своей «отставкой». В 1999 году на конгрессе по биоэтике в Пуэрто-Рико он заявил следующее:

Слово «биоэтика» попало в средства массовой информации и стало частью языка. Затем первоначальное значение слова «биоэтика» стало эксплуатироваться специалистами в области общественных отношений и медицинской этики, и ему было придано другое значение, в результате чего в настоящее время термин повсеместно используется в значении «клиническая этика»... Она была выделена в отдельную специальность Леросм Вальтером в 1978 г., примерно 20 лет назад. По его определению, «биоэтика является частью прикладной этики, которая изучает практику и развитие в биомедицинской сфере», т. е. он игнорирует определение, данное мною⁴⁴.

Ревность вполне понятная по-человечески, но не по-научному. Все-таки метафоры вроде «моста в будущее» из лексикона поэзии, да и трактуется его детище совсем не в значении «клиническая этика»⁴⁵, а с точностью до наоборот.

Об этом не стоило бы и говорить, если бы имя Поттера не красовалось на довольно влиятельном направлении в российском медицинском образовании. Исключительно стерильном по части не только поэзии, но и всякого гуманитарного знания вообще.

⁴² Яровинский М. Лекции по курсу «Медицинская этика» (биоэтика). — С. 26.

⁴³ Его имя профессионалам хорошо известно, и в специальной литературе он упоминается регулярно. Но отнести к фундаментальным трудам выступления на конференциях очень трудно.

⁴⁴ Там же. — С. 27—28.

⁴⁵ Та же профессиональная медицинская этика, только ограниченная отношением: врач — больной.

8. При всем богатстве выбора...

Историки философии прекрасно знают: идея, вызывающая на Западе легкий насморк, в России чревата тяжелейшей пневмонией. Да, «американская» и «европейская» модели биоэтики развиваются разными путями.

В Европе она близка к философии и теологии, в то время как в США она прагматична... Первая основана на позитивных правах, пронизана верой устранить природные дефекты с помощью новых технологий, не признает никаких границ. Вторая характеризуется личным самоограничением, учитывает основные потребности всех больных, акцентируется на правах человека. Однако граница между этими двумя моделями условна⁴⁶.

В России все не так «условно», и полемика, как мы уже показали, может доходить до публичных скандалов. Развязав «войну до последнего философа», как выразился один из участников полемики в «Медицинской газете», сторонники прочтения биоэтики только как этики профессиональной, не просто вытесняют философов из столь необходимой им ниши, но и саму нишу делают резервацией для врачей-неудачников в медицинских вузах.

«Может быть прикладная этика просто стремится занять место профессиональной этики, делая за нее, по сути, ту же самую работу?» — спрашивает Л. В. Коновалова. И отвечает: «Такая точка зрения высказывалась и продолжает высказываться, особенно представителями той или иной профессии. Однако философы и этики, интересующиеся прикладными проблемами, придерживаются совершенно другой точки зрения по этому вопросу»⁴⁷.

Философы не находятся внутри той профессии, проблемы которой они обсуждают. Медицина же только тогда и становится объектом приложения философии, этики, когда выходит за свои собственные рамки и приобретает общий интерес. Прикладная этика — дело тех, с чьей стороны необходим контроль за деятельностью профессионалов. Это форма регуляции деятельности профессии не изнутри, а извне, — *во-первых*.

⁴⁶ Лихтерман Б. Ландшафты мысли // Медицинская газета. — 2001, 19 октября. — № 79.

⁴⁷ Коновалова Л. В. Прикладная этика.

Во-вторых, биоэтика вырабатывает не кодексы и правила поведения, а принципы, направляющие поиск в решении проблем. Проблем, до недавних пор медицине неизвестных.

В-третьих, и это самое главное, биоэтика концентрирует внимание не на обязанностях врача и пациента, а на их правах, причем права пациента явно доминируют над правами врача. Более того, она выводит речь на уровень прав всего человечества в отношении биомедицинской науки и технологии.

Качественную новизну новой дисциплины косвенно подтверждает и то, что именно в таком прочтении она привлекла к себе внимание общества. За двадцать пять веков правилами поведения врачей интересовались только сами врачи и прокуроры, а сегодня темы аборт или клонирования будоражат всех, от пенсионеров до президентов.

Таким образом, узкопрофессиональный, «медицинский» подход к биоэтике обречен на уход в небытие. Вероятнее всего, он найдет себя в качестве поставщика клинических случаев и судебных прецедентов. Но насколько быстро и безболезненно пройдет эта «детская болезнь левизны», во многом зависит от философского сообщества. Полагаю, именно к такому отношению призывает коллег профессор А. А. Крушанов: «Пафосно выражаясь, вернуть обществу философию — это теперь экзамен, который должны сдать мы сами»⁴⁸.

⁴⁸ Крушанов А. А. Экзамен, который надо сдать // <http://krushanov.narod.ru/stat/alex2.html>

Мышление: вера, интуиция, рациональность

Е. Г. ГАВРИНА

ПРОБЛЕМА ПОНИМАНИЯ И ВЕРЫ В ФИЛОСОФИИ

ПРОБЛЕМА взаимоотношений понимания и веры имеет длительную историю, начиная от полного отрицания познавательного значения понимания. Тем не менее («Верую, ибо абсурдно»), желая их примирить в работах Фомы Аквинского, который утверждал, что «если есть возможность выбора, то лучше понимать, чем просто верить», и кончая постмодернистской деконструкцией, раскладывающей процесс понимания на простейшие непроблематизируемые положения.

Особое значение данная проблема приобретает в наше время. Это связано с возникновением ряда факторов, оказывающих очень большое влияние на процесс понимания, на духовный мир человека, на его взаимодействие с окружающим миром. Отметим основные из них.

Во-первых, это набирающий силу процесс информатизации человечества. Увеличивается влияние компьютерных технологий, радио, телевидения и других средств массовой информации на сознание человека. Особо хотелось бы отметить довольно стремительное развитие Интернет-связи. Интернет является важной частью образования, культуры, бизнеса. Индивид получил доступ к большому числу источников информации, таких как электронные библиотеки, объединяющие в себе научную и культурную информацию всего мира. Появилась возможность получения самых свежих новостей со всех уголков планеты, быстрого обмена информацией с различными людьми посредством конференций, фо-

румов, что повышает профессиональные навыки человека. Данный процесс имеет и свои отрицательные стороны, такие как поверхностное восприятие полученной информации и, соответственно, неадекватное понимание ее и реакция на нее как результат того, что человек не успевает освоить весь поток полученной информации.

Во-вторых, с изменениями в социальной структуре общества и соответствующим изменением места индивида в этом обществе, происходит качественный пересмотр и переоценка нравственных и культурных ценностей. Происходит отказ от многих правил и норм поведения как устаревших, не оправдывающих себя. Уменьшается, а иногда и теряется вера в ранее казавшиеся твердыми и неизменными ценности, такие как добро, справедливость. Очень часто у людей теряется вера в будущее, в собственные силы. Также происходит отказ от традиций, которые существуют веками и являются основой культуры и образа жизни человека. Данные изменения приводят к упрощенному восприятию окружающей действительности. Снижается духовный уровень человека. Увеличивается агрессивность общества. Теряется человеческое уважение к исторически сложившимся нормам общественного бытия и социального поведения.

В-третьих, происходит утрата человеком своей индивидуальности, своих собственных, только ему присущих свойств и качеств, то есть потеря смысла человеческого «Я». Излагаемый материал становится более простым, доступным для понимания и не требующим дополнительных знаний, теряется авторский стиль изложения материала. Мы видим, что теряется значение интуиции и веры в познании, нравственно-этическое восприятие мира уходит на задний план. Происходит стирание различий между народами, нациями, странами. Люди начинают постепенно забывать свои традиции, историю, культуру, их отличие от других народов.

В-четвертых, теряется равноправие в диалоге, который является необходимым условием правильного понимания. Мы видим, что современный человек уделяет больше внимания себе, своим интересам, тому объему информации, который он хочет получить в результате процесса общения. При данном типе взаимоотношений можно отметить уже не равноправный диалог, а борьбу, где и субъект и объект являются закрытыми для понимания.

Таким образом, в настоящее время происходит утрата духовного и культурного наследия предыдущих эпох, развивается кризис в сфере духовных ценностей, преодолеть который можно только при глубоком переосмыслении проблемы понимания и веры, приобретении новых ориентиров развития.

Для решения поставленной задачи необходимо выяснить, что представляет собой понятие «вера», каково ее соотношение с разумом и какова ее роль в процессе понимания.

В философской литературе можно выделить два основных подхода к взаимоотношениям понимания и веры, связанные с различным толкованием понятия «вера»:

1) иррациональная вера, основывающаяся на бессознательной вере в сверхъестественное и противопоставляющая веру и понимание (М. М. Тареев, С. Л. Франк, И. А. Ильин);

2) рациональная вера, которая основывается на стремлении человека объяснить то, что является для него наиболее важным в этой жизни, и таким образом совместить веру и понимание в познавательном процессе (Д. Юм, Б. Спиноза, Н. Ф. Федоров).

Рассмотрим данные подходы подробнее.

Иррациональная вера содержит в себе знания, которые не могут быть проверены научными методами. При этом истинность знания не поддается сомнению. Иррациональная вера — это вера во всемогущего, всеильного Бога или его аналог. На основании этой веры у человека строятся представления о добре и зле, определенные нравственные и моральные принципы, соответствующая система ценностей.

С точки зрения представителей русской философии (М. М. Тареев, С. Л. Франк, И. А. Ильин), основание веры следует искать в глубинах человеческой души. Они считают, что человек слаб и ничтожен по своей природе, он верит не в свои силы, а в помощь Бога. Для такого человека вера направлена не на реальный, окружающий его мир, а на мир духовный, божественный, то есть бытие Божье. Основная цель всякого верующего — это достижение божественного бытия, понимание и исполнение его законов и норм, что позволит понять устройство и порядок реального мира, даст возможность с помощью законов Божьих установить такой мир на земле. Таким образом, «сущность веры не в одном

только признании, что Бог существует, а в уверенности, что этот невидимый мир существует для меня, что он для меня в этой жизни может стать действительностью, что я могу жить в этом мире»¹. Таким образом, вера в данном случае направлена на воплощение невидимых божественных предначертаний в жизнь, превращение духовного, божественного бытия в реальность, что принесет радость и счастье всем людям. Христианская вера — это вера в добро и справедливость, в победу Бога над злом, несправедливостью, смертью, придающая человеку ощущение безопасности, уверенности в себе. Она подкрепляется Священным Писанием, которому верующий полностью доверяет и в соответствии с которым стремится строить свое поведение, поступки, свои жизненные позиции. Без веры невозможно понять Бога как полное совершенство, абсолют. Христианская вера также предполагает определенные действия, рассматривающиеся как «напряженное внутреннее действие, которое необходимо находит свое обнаружение в действительном преобразовании нашей жизни; поэтому «вера без дела мертва есть»². В данном случае подразумевается, что, постигнув основные заповеди Божественной веры, человек пытается реализовать их в реальном мире, строя свои отношения с окружающими его людьми и всем живым на принципах любви и добра, гармонии человека, природы и общества.

Вера неразрывно связана с понятием справедливости. Под ним принято подразумевать совокупность наказаний и вознаграждений, которые возлагаются на судьбу человека Богом в соответствии с его поведением и совершенными поступками.

Другим важным компонентом, который является основой христианской веры, является понятие долга. Каждый человек проживает свою жизнь с определенной целью, определенными намерениями. Без долга у человека нет смысла жизни. Как отмечает М. М. Тареев, основной долг человека заключается во Славе Божьей. Под данным понятием, во-первых, подразумевается жизнь во имя жизни: «человек создан для

¹ Тареев М. М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология. — М., 1994. — С. 215.

² Франк С. Л. Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. — С. 560.

жизни на этой земле и потому он должен жить всюю полнотою своего естества, созданного Богом»³. Данная концепция поясняет, что человек должен воспринимать земную жизнь такой, какая она есть, со всеми ее радостями и печальями, проблемами и заботами. Во-вторых, человек должен сознавать, что все находится в руках Божьих и что он является только «орудием божественной деятельности».

В отличие от иррациональной рациональная вера основывается на разуме, фактах, проверенных на опыте. Данная вера характеризуется тем, что может быть принята или опровергнута. При проверке предмета или явления, в которое человек верит, используются те же методы и приемы, как и при проверке гипотез, обосновании принципов или построении теорий: анализ, синтез, дедукция, индукция, аналогия, эксперимент.

Представители иррациональной веры, представители рационального направления (Д. Юм, Б. Спиноза) утверждали, что вера в сверхъестественное рождается из человеческой неопытности и человеческого страха и, таким образом, данный тип веры предполагает человека слабым и беззащитным существом, которому необходима помощь и поддержка высшей силы. По мере духовного и физического развития человек начинает верить в свои собственные силы, при этом совершенно изменив свое отношение к окружающему миру. Полагаясь только на себя, свои знания и умения, человек сам может заботиться о себе и других, постепенно приобретая новые знания и совершенствуя навыки. По-новому оцениваются природа и общество, более глубоко анализируются социальные явления, процессы, происходящие в мире. Планирование деятельности происходит не только с учетом божественных предначертаний, но и с учетом интересов определенных лиц или классов. Таким образом, рациональная вера ставит под сомнение иррациональную веру, рассматривая ее как что-то поверхностное, неразвитое, а иногда и ложное.

В русской религиозной философии предпринимается попытка примирения веры и понимания посредством утверждения, что эти два понятия представляют собой единое целое, взаимно дополняя друг друга.

³ Тареев М. М. Цель и смысл жизни. — С. 171.

Так, в своей работе «Вера, разум и опыт» В. С. Соловьев показывает, что вера и знание являются разными величинами, которые находятся в состоянии гармонии⁴. Однако эти величины не могут заменить друг друга, так как они имеют разную природу и выполняют разные функции. При помощи разума человек анализирует полученные посредством опыта данные, производит их обобщение, в результате чего человек получает общее понятие. Отрицая случайность, разум придает определенный порядок явлениям и событиям. В отличие от разума вера дает известные факты о тех явлениях и объектах, которые находятся за пределами человеческого опыта. Таким образом, вера дает человеческому сознанию конкретные факты, разум же придает им форму всеобщности посредством удаления из них всех элементов случайности. При этом разум не вносит в данные факты ничего нового. В своей работе Соловьев показывает также различие между религиозной верой и философским разумом и опытной наукой. Религиозная вера, как утверждает философ, предоставляет человеку начала, под которыми подразумеваются такие данные, которые существуют и не вызывают сомнения, философский разум предоставляет нам всеобщие факты, а опыт предоставляет нам данные эмпирического характера или являющиеся чистой случайностью. Соловьев выделяет три области знания: религию, философию и науку. Все эти области дополняют друг друга в предоставлении данных о предмете, рассматривая его с трех разных сторон. Так то, что изучает религия, представляет из себя поле деятельности философии, а то, что исследует философия, является объектом исследования науки. Все эти области связаны между собой, и исследования, проведенные в одной области, гармонично дополняют результаты работ в других областях, и ни одна из этих наук не в состоянии заменить или исключить другую.

Таким образом, можно сказать, что В. С. Соловьев объединяет разум и веру в одно целое, разделив при этом разум и веру по выполняемым ими функциям и по виду предоставляемых результатов.

⁴ См.: Соловьев В. С. Вера, разум и опыт // Вопросы философии. — 1994. — № 1.

Другой русский философ, И. А. Ильин, в своей работе «Путь к очевидности» рассматривает вопрос о соотношении знания и веры со следующих позиций. Знание и вера не отрицают друг друга. Это связано с тем, что наука не обращает внимания на веру, то есть не выносит о ней ни положительного, ни отрицательного суждения. Наука ограничивает себя чувственным опытом и стремится дать объяснения всем встречающимся на ее пути явлениям при помощи естественных законов и доказать свои выводы и решения. При этом наука не отрицает возможность получения истины при помощи веры. Философ вводит понятие человеческого опыта, который состоит из двух составляющих: чувственного и внутреннего опыта. Чувственный опыт дает человеку информацию об окружающем его мире при помощи органов чувств. Человек, считающий, что чувственный опыт играет главную роль в его жизни уподобляется животному. Внутренний или духовный опыт содержит в себе гармонию красоты, чувство любви, долга, открывает ему все грани прекрасного. «Только здесь он (человек) может научиться отличать добро от зла; услышать в самом себе голос совести; постигнуть что такое честь, благородство и служение»⁵. Ильин указывает, что данный опыт является основанием веры, религии и любой культуры. Через духовный опыт происходит приобщение человека к Богу, развитие эстетического вкуса, открытие истинного знания.

Таким образом, знание и вера, по И. А. Ильину, имеют один источник возникновения и одну область познания — духовно-внутренний опыт. И это свидетельствует об их неразрывной связи.

Развивая вопрос о взаимоотношении веры и знания, Н. А. Бердяев в своих работах утверждает, что они не противоречат друг другу. Так же, как и предыдущие философы, он отрицает возможность взаимоотрицания или взаимозамены. Это связано с тем, что у данных понятий существует различие в функциях. Так, если вера — это проникновение в реальность, которая не имеет границ, то знание представляет собой проникновение в ограниченную действительность. В отличие от веры наука не может постигнуть смысла таких понятий, как идея, откровение; в свою очередь вера не ком-

⁵ Ильин И. А. Путь к очевидности. — М., 1993. — С. 152.

петентна в таких вопросах, как рассмотрение различных законов природы.

Рассматривая философские размышления Н. А. Бердяева, можно сказать, что, как и предыдущие философы, он обращает внимание на гармоничное существование веры и разума. Это он объясняет тем, что, хотя эти понятия и рассматривают окружающее человека бытие, делают они это с разных сторон. Так, вера рассматривает окружающий мир с точки зрения эстетического опыта, а наука — с точки зрения разума, логики.

Рассмотрев вопрос о соотношении веры и знания с позиций русских религиозных философов, мы приходим к пониманию того, что эти понятия образуют единое целое, которое необходимо человеку в процессе познания окружающего мира.

Изучив основные характеристики понятия «вера», представленные с различных философских позиций, можно сказать следующее.

Вера — особая позиция человека, можно сказать особое состояние, которое придает ему чувство стабильности. Она тесно связана с деятельностью индивида. С нашей точки зрения, существуют не два вида, или типа, веры, а две стороны веры, которые взаимно дополняют друг друга. С одной стороны, это религиозная вера, которая является основой для развития духовного мира человека, его этических и моральных качеств и служит базовым элементом в развитии культуры и искусства; с другой стороны, это рациональная вера, придающая человеку уверенность в себе и являющаяся источником для совершенствования его умений и навыков.

Определив понятие веры и ее места в процессе познания человеческого бытия, хотелось бы перейти к рассмотрению вопроса о том, что представляет из себя понимание.

Существует несколько подходов к определению данного понятия.

Во-первых, это направление, разработанное родоначальником философской герменевтики Фридрихом Шлейермахером⁶. Согласно данному подходу, понимание является ис-

⁶ См.: Алексеев А. П. Гносеологическая функция герменевтического понимания // Познание и язык. — М., 1984; Герменевтика: История и современность: Критические очерки. — М., 1985.

кусством постижения индивидуальности автора. Оно осуществляется с помощью глубокого анализа текста, его языковой структуры, особенностей жизни автора, его духовной жизни.

Во-вторых, это рассмотрение процесса понимания с позиции анализа психологических особенностей восприятия окружающего мира человеком. Данный метод был предложен одним из представителей философии жизни Вильгельмом Дильтеем⁷. Он основан на том, что духовный, внутренний мир человека является основой всего происходящего в мире и, следовательно, изучая определенный отрывок истории или культуры, мы, соответственно, изучаем и внутренний мир человека, с которым данный отрывок связан.

В-третьих, это рассмотрение проблемы понимания на основе учения о бытии. Данный подход был предложен философом-экзистенциалистом Мартином Хайдеггером. Данный философ определяет понимание как некую характеристику человеческой жизни, которая показывает отношение к возможностям каждого отдельного человека, в зависимости от ситуации, в которой он находится. Считаем необходимым также отметить, что в своем изложении учения о понимании Мартин Хайдеггер уделяет большое значение языку, так как понимание возможно только в языке и с использованием языка.

В-четвертых, это рассмотрение понимания как процесса размышления над текстом, который происходит в виде диалога между читателем и текстом. Данный подход был сформулирован представителем философской герменевтики Г. Г. Гадамером⁸.

В его трактовке понимание становится одной из важнейших характеристик человеческого бытия в его возникновении и дальнейшем развитии. Процесс понимания выступает в виде диалога между текстом и читателем. В результате этого диалога читатель анализирует текст и создает свой, основываясь на личном опыте, то есть понимание является формой размышления над текстом. При этом необходимо

⁷ См.: Дильтей В. Наброски к критике исторического разума // Вопросы философии. — 1988. — № 4.

⁸ См.: Гадамер Г. Г. Истина и метод. — М., 1998.

отметить, что процесс понимания реализует себя в языковой среде, где происходит дальнейшее совершенствование знаний и умений человека.

Обязательным условием любого понимания является предрассудок — традиция, которая тесно связывает человека с его культурой и историей. Здесь считаем необходимым отметить, что в понятие предрассудка включается также и понятие веры, которая выступает в человеческом сознании в виде определенных правил, согласно которым происходит понимание.

Подводя итоги, можно сказать следующее: в процессе познания вера и знание представляют собой две части целого, которые взаимообуславливают друг друга. Вера основывается на знании, а знание базируется на вере.

А. О. БЫКОВ

ИНТУИЦИЯ И ЕЕ РОЛЬ В ПРИНЯТИИ РЕШЕНИЙ

ПРОБЛЕМА интуиции всегда существовала в истории науки. Немногие философские теории претерпевали в своем развитии столь значительные качественные изменения. Вопрос об интуиции часто оказывался предметом острых дискуссий, и вокруг него образовывался целый ряд противоречащих друг другу концепций. Изучение историко-философских традиций помогает осмыслить сложную эволюцию взглядов на природу интуиции и создать объективное научное представление о ней. Более того, анализ концепций интуиции, делает возможным получение выводов, важных как в практическом, так и в теоретическом отношении. В частности, проливает свет на проблемы методологии современного научного знания и формирует методологические позиции в новых научных дисциплинах.

В последние годы проблема интуиции все больше и больше изучается представителями кибернетики, математики, теории управления и других, в особенности новых, динамично развивающихся научных направлений. Этот интерес по существу не связан с традиционно-философскими представлениями об интуиции и не опирается на результаты долгих научных исследований. Для этого имеются свои причины. Основное внимание уделяется прикладному значению интуиции и возможности использования этого феномена в различных сферах человеческой деятельности. Более того, современные процессы, имеющие место в науке, заставляют пересмотреть многие традиционные представления и оценки, выдвигая новые позитивные задачи, стимулирующие важные области научного знания. Многие отрасли современной науки заинтересованы в раскрытии механизмов работы интуиции. Отсутствие понимания этих закономерностей затрудняет решение важных вопросов научной органи-

зации труда людей, занятых интеллектуальной деятельностью. Многие насущные для современного человечества проблемы могли бы быть по-другому решены, если бы была построена научная теория интуиции. В настоящей статье мы кратко рассмотрим эволюцию взглядов на интуицию, ее традиционное понимание в различных философских концепциях, а также попытаемся охарактеризовать ее роль в логическом мышлении на примере проблем поиска вывода и принятия решений.

В историческом контексте можно выделить два условных этапа отношения к феномену интуиции. Первый — это восприятие интуиции как гносеологического феномена в системе зарождающейся теории познания (древнеиндийская и античная философия). Второй — это рассмотрение интуиции в качестве психологического феномена (конец XIX века). С начала XX столетия исследование проблемы пошло по двум относительно самостоятельным направлениям: собственно философскому (гносеологическому) и психологическому. К этому же времени относятся и первые серьезные и систематические попытки проникнуть в тайны творческого процесса. Понятия «творчество» и «интуиция» оказались не только тесно связаны, но содержание последней получило в данном аспекте свое специфическое, характерное восприятие в качестве особого эффекта. Возрождение традиций интуитивного познания, реальное возвращение интуиции статуса гносеологической методики и дальнейшая разработка эпистемологических приемов, дающих возможность непосредственного приобретения информации, заставили ученых коренным образом пересмотреть существенные характеристики данного феномена.

Вначале мы попытаемся воссоздать картину представлений об интуиции, характерную для первого этапа ее истории. Несмотря на значительное внимание, которое уделяли интуиции философы античного мира, Средневековья и Возрождения, фундаментальной разработки их системы по данной проблеме не получили. И только Рене Декарт начинает первым пристально изучать этот феномен. Интуиция у Декарта — это прямое, непосредственное усмотрение истины, оно существенно отличается от опосредованного, рассудочного знания. Знание, полученное интуитивным путем, предстает как простое, ясное, самоочевидное. К примеру, к

интуитивным истинам относятся основные аксиомы математики. Декарт не противопоставляет интуитивное и дискурсивное, считая, что одно с необходимостью предполагает другое.

Бенедикт Спиноза видел в интуиции высшее проявление рациональных способностей человека, основанных на свободе восприятия, когда «вещь воспринимается единственно через ее сущность». Интуиция у Спинозы — это ускоренное умозаключение, выраженное в знаковой форме. Декарт и Спиноза единодушно признают интуитивность важнейших научных истин.

Для Лейбница интуиция — это «монада» всех дискурсивных доказательств, воплотившая в себе предикаты вещей в сознании субъекта. Интуиция — высший уровень сознания, позволяющий осознать все рациональные истины. Высший критерий истинности — принцип тождества, а он интуитивен.

Иммануил Кант подчиняет учение об интуиции поиску новой методологии. Он признает за человеческим мышлением способность к интуитивному постижению реальности. Однако интуитивное созерцание существует не как непосредственное созерцание ума, а как интуиция чувственная. Признание Кантом только чувственной интуиции было вызвано стремлением ограничить познание областью явлений, показав принципиальную непознаваемость «вещей-в-себе».

Ядро всей системы Артура Шопенгауэра составляет учение о «Воле» — чистом и первичном сознании, основе всего сущего, — которую Шопенгауэр объявил принципиально познаваемой исключительно через интуицию.

Источником любого знания, способом наиболее доступного постижения действительности является интуиция для Анри Бергсона. Интуиция — это способность субъекта видеть целое раньше его частей, иметь результат без предварительного логического обоснования.

У Эдмунда Гуссерля интуиция предназначена для познания истин чистой логики. Он вводит новый тип созерцания — «идеализирующую абстракцию», — это особого рода сверхчувственное интеллектуальное созерцание, и единственный путь приобщения к нему дает интуиция, значение которой трудно переоценить.

Современный уровень развития философии и общенаучного знания позволяет уточнить (а в ряде случаев и пересмотреть) некоторые традиционные представления и оценки. Сегодня ясно, что понимание интуиции, которое выработала предыдущая философия, уже не удовлетворяет имеющимся требованиям, равно как и способы решения проблем средствами и методами традиционной эпистемологии. Изменила форму и сама проблема. В процессе развития философской науки проблема интуиции неоднократно получала весьма определенные и конкретные решения. Но всякий раз эти решения несли на себе печать исторической и логической детерминации того или иного этапа развития человеческого знания. Неизменным оставался тот факт, что известные истории науки концепции интуитивного знания всегда возникали в непосредственной связи с постановкой новых гносеологических проблем и решались в соответствии с задачами и уровнем развития самой теории познания. Между тем, комплексное исследование данной проблемы, нахождение внутренней дифференциации интуитивного знания и демонстрация реализованных возможностей интуиции позволят полнее и адекватнее разобраться в сути вопроса. Для современной философии интуиция — качественно особый вид познания, свернутая логика мысли, на основе которой звенья процесса исследования проносятся в сознании более или менее бессознательно, а предельно ясно осознается только итог мысли — истина, которая требует в последующем логического доказательства. Приоритетное поле действия интуиции — научное творчество. В последние десятилетия на страницах ряда научных изданий были опубликованы интересные материалы по проблеме интуиции, с которыми выступали некоторые отечественные и зарубежные ученые. Значительный интерес представляет анализ проблемы интуиции в книге В. Ф. Асмуса «Проблема интуиции в философии и математике», где автор приходит к выводу, что интуиция является особой сферой человеческой деятельности, никоим образом не подлежащей опеке философии.

Для многих неожиданным оказалось столкновение с чрезвычайно широким, поистине безграничным семантическим диапазоном самого понятия «интуиция» — от смутного полусознательного «предчувствия», близкого по своему характеру и форме проявления к биологическому инстинкту,

до высших форм творческого мышления, имеющих место в науке и искусстве. По современным представлениям, интуиция — это и «вид знания», и «специфическая способность», и «особое чутье», и «догадка», и «мгновенное восприятие», и возможно «фантазия».

Обобщая современные представления об интуиции, можно сказать, что это особый тип мышления, специфический способ взаимодействия чувств и разума, логические звенья которого, возможно, остаются на уровне бессознательного, выделяясь позже в процессе логического осознания рассудком. Приемлемая экспликация категории «интуиция» не может быть достигнута путем разделения последней на чувственную (предчувствие, угадывание) и интеллектуальную (мгновенное решение практической, теоретической, художественной и т. п. задачи). Понимая интуицию как процесс непосредственного постижения истины путем прямого ее усмотрения, минуя логическое выведение, целесообразно отделить друг от друга две независимые категории интуитивных состояний. Первая из них — это «интуиция-суждение», вторая — «интуиция-догадка». «Интуиция-догадка» как разновидность интуитивного познания имеет место в научном творчестве и характеризуется новизной получаемой в результате интуитивного озарения информации, ее уникальностью. Ей свойственно предугадывающее прозрение, особое взаимодействие чувств и разума, которое всегда действует на поле латентного (скрытого) знания, где немаловажен и фон познавательного процесса, то есть подспудный ассоциативный материал, реализуемый в результате творческой активности. «Интуиция-суждение» является необходимым элементом каждого познавательного процесса, она не требует логического доказательства и логического опровержения. Она исходит из непосредственного видения истины или непосредственного созерцания «объективной связи вещей». Такой подход характерен для многих традиционных философских школ. Утверждение «целое больше любой из своих частей» не требует логического обоснования. Более того, восприятие таких понятий, как «подобие», «тождество», «бытие», «небытие» и т. п., происходит исключительно посредством «интуиции-суждения». «Интуиция-суждение» мало зависит от объема нашего практического опыта, ибо она есть врожденная познавательная способность, и ее результаты могут иметь

важное прикладное значение. По словам Гераклита, уму научает не столько многознание, сколько ниспосланный дар интуиции, многознание само по себе не порождает интуицию, а способствует раскрытию ее содержания.

Некоторые ученые выделяют в качестве основных моментов, характеризующих интуицию, внезапность, непосредственность, неосознанность, но эти черты присущи не только интуиции, ибо любое восприятие, не только интуитивное, может обладать подобными чертами. Необходимо учитывать и возможность интуиции «перескакивать» через определенные логические этапы, а также способность формировать наглядные представления об объекте, который не воспринимается непосредственным наблюдением. Эвристическая сила «интуиции-догадки» подтверждается многими исследованиями. При этом место и роль латентного знания, на фоне которого работает интуитивное познание, до настоящего времени практически не описано. Играет ли оно вспомогательную роль или непосредственно воздействует на функциональные характеристики интуиции, — это вопрос, на который ученым предстоит найти ответ.

При выделении способов получения интуитивного знания необходимо указывать специфику его формирования, которая идет от чувственного образа к новому понятию или от понятия к новому чувственному образу. Один из вариантов классификации «интуиции-догадки» был предложен Д. С. Карминым. Творческая интуиция, по его мнению, может быть разделена на «эйдетическую» и «концептуальную». Такая типология основывается на специфике формирования процессов преобразования знания. «Концептуальная» интуиция представляет собой процесс формирования новых понятий на основе имевшихся ранее наглядных образов. «Эйдетическая» интуиция связана с построением новых наглядных образов на базе имевшихся ранее понятий. Указанные виды интуиции различаются между собой по исходному материалу, по результатам и, наконец, по механизму тех познавательных операций, посредством которых происходит преобразование знания.

Существует и еще один взгляд на природу интуиции. Это воззрение сводит феномен интуиции к эмпирическому опыту и неразвитой логической конструкции. Указанную точку зрения разделял М. Бунге. В его понимании, интуиция это

недостовверный зачаток мысли, неразвитый способ последовательного, логического мышления. Она результат быстрого отождествления предмета или явления на основе имеющегося у человека опыта. Интуиция, констатирует Бунге, это род психических явлений, промежуток между чувствами и разумом. Она плодотворна в той степени, в какой уточнена и переработана разумом. Построение абстрактных теорий сопровождается, по его мнению, почти полным устранением из них интуитивных элементов.

Итак, все, что совершается в научном творчестве интуитивно, должно быть внезапным, неожиданным, непосредственно очевидным, неосознанно быстрым, безотчетно легким, вне логики и размышлений и в то же время, само по себе, строго логичным и основанным на предшествующем опыте. Однако может ли человек познавать целостность мира исключительно после осмысления и дифференцирования явлений, определения их качеств? Разве сами ощущения не могут быть первичными и потому определяющими? Видимо, априорные способы упорядочивания чувственных данных и представлений незримо произрастают из непосредственного знания в форме «интуиции-суждения». Ведь всякая познавательная процедура предполагает некоторое предварительное знание этого предмета в целом. Любые методологические процедуры имеют интуитивный смысл и тенденции своего осуществления именно потому, что изначально обусловлены неявным знанием предмета.

Объявляя любую теоретическую конструкцию познавательных образов истинной и осмысленной, мы сочетаем итоги логического, рационального осмысления с неким интуитивно постигаемым целым. Допустимо считать, что «интуиция-суждение» — это качественно особая эпистемологическая процедура, «необразный» путь приобретения знания, позволяющий усваивать информацию, минуя символические элементы, приобщаясь непосредственным образом к сущности исследуемого объекта. Связующим звеном между чувственными данными и сверхрациональными принципами является конкретно-идеальное бытие, познаваемое лишь посредством «интуиции-суждения». В пользу достоверности знания, получаемого непосредственным путем, свидетельствует то, что это знание не передается в мозг некими проекциями предметов и не выступает в роли субъективного

образа внешнего мира, а является непосредственным интуитивным пребыванием познающего в познаваемом.

Какова же роль интуиции в последовательном, логическом мышлении человека? Далее мы попробуем рассмотреть эту проблему на примере методов поддержки принятия решений. Формализованная структура процесса принятия решений наиболее детально проработана в одной из областей математической логики — теории поиска вывода. Проблематику данной дисциплины можно определить как выявление по исчислению и объекту в языке этого исчисления структуры возможных выводов этого объекта, причем выводов интересных в каком-либо отношении. Одним из наиболее значимых достижений теории поиска вывода является разработка способов автоматического доказательства теорем и логического программирования, в частности «обратный метод», предложенный в середине 60-х годов российским логиком С. Ю. Масловым. Ключевым отличием данного метода от предшествующих является использование так называемых секвенциальных исчислений. Характерная особенность секвенциальных исчислений — это перевернутое направление поиска вывода в отличие от традиционных аксиоматических исчислений (тип Гильберта). Если в традиционной концепции вывод получается при движении сверху вниз от аксиом к доказываемому положению, то в случае секвенциальных исчислений первоначально по принципу «снизу-вверх» строится дерево поиска вывода. В определенных условиях, но не всегда, построенное дерево поиска вывода превращается в дерево вывода. Для того чтобы это произошло, необходимо получить на каждой «вершине» дерева аксиомы данного исчисления, а затем прочитать построенное дерево сверху вниз. Таким образом, суть секвенциальных исчислений — построить вывод формулы на основе той информации, которая содержится в самой формуле: состав переменных и ее структура (связи между различными переменными). Иными словами: вся информация о том, выводима данная формула или нет, содержится в самой формуле, поэтому при надлежащем анализе формулы можно говорить о ее выводимости (невыводимости).

В начале построения дерева человек последовательно разбивает исходную формулу на более простые подформулы до тех пор, пока не будут получены элементарные отношения,

по которым можно судить о выводимости (невыводимости) исходной формулы. Другая существенная особенность секвенциальных исчислений — это обратимость правил вывода, то есть возможность автоматического превращения дерева поиска вывода в дерево вывода.

Однако вскоре использование этих методик выявило традиционную для процедурных методологий проблему. Процедура полного поиска («слепого перебора») приводит к неэффективности поиска вывода и резкому увеличению сложности вывода при увеличении сложности исходных формул. Возникает проблема так называемого экспоненциального взрыва. Прохождение слишком большого числа альтернатив влечет за собой усложнение вывода.

Осознание этого факта в логике в 70-е годы привело к неоднократным попыткам преодолеть неэффективность аналитических исчислений, а с другой стороны, к появлению новой дисциплины — теории сложности, в рамках которой было осознано, что проблема экспоненциального взрыва имеет принципиальный характер и для решения этой проблемы. Одним из возможных подходов к повышению эффективности поиска вывода является идея глобальной обработки информации, которая была предложена в 60-е годы одновременно советским логиком Н. А. Шаниным и шведским логиком С. Кангером. Суть идеи заключается в попытке более полного использования информации о структуре формулы и уже полученного дерева поиска вывода, чтобы за счет этого сделать поиск вывода более «разумным». При отсутствии необходимой информации строится «предположение о выводе», которое может быть подтверждено или опровергнуто в момент получения недостающей информации. Таким образом, при явном недостатке информации вывод не конкретизируется, а существует как значение с вероятностным характером. Иными словами, мы можем говорить о том, что этот выбор считается интуитивно правильным, пока не будет доказано иное. Вторым вариантом решения проблемы эффективности выбора было создание метода «глобальной обработки информации» (Н. А. Шанин). Данный метод подразумевал использование всей информации дерева поиска вывода для того, чтобы получить целостное восприятие проблемы, которую необходимо решить и элиминировать ненужную

информацию (избыточную или информацию, дублируемую в различных частях дерева).

Описанная выше проблематика предельно ясно указывает на то, что принятие решений на основе алгоритма возможно исключительно в искусственных упрощенных моделях действительности. Интеллект человека, который явным образом проигрывает в процедурном аспекте искусственному интеллекту, все же превосходит последний за счет иных механизмов мышления. Скорее всего, потенциал человека раскрывается через иррациональные способы восприятия и анализа информации.

И. Кант в своих научных трудах писал, что воображение может быть либо производящим (продуктивным), либо воспроизводящим (репродуктивным). Однако продуктивное воображение не есть творческое, потому что оно неспособно создать такое чувственное представление, которое до того никогда не было дано нашей чувственной способности, и материал для такого представления всегда можно обнаружить. Попробуем опровергнуть данное утверждение. Для этого рассмотрим феномен видения предмета в совокупности его составных частей. В качестве примера можно выбрать самый традиционный — «дом». Очевидно, что дом как целостность нашими органами чувств не воспринимается (речь идет о физиологическом восприятии). В каждом конкретном опыте мы видим его часть — фасад, крышу, двери — в зависимости от точки наблюдения. И тем не менее человек видит дом как таковой, то есть как целостный предмет. Каким образом такое восприятие становится возможным? Видимо, для этого необходимо выполнение целого ряда условий. Во-первых, человек должен увидеть предмет с различных точек зрения. Во-вторых, он должен запомнить ранее виденные отдельные части и, сфокусировав свое внимание, провести синтез частичных проекций предмета в целостную картинку. Такой пространственно-временной синтез — необходимое, но все еще недостаточное для завершенности восприятия условие. Ведь любой существующий предмет может быть подвергнут бесконечному аналитическому разделению, и, следовательно, процесс пространственно-временного синтеза будет происходить бесконечно долго. Видимо, остается только одна возможность для объяснения феномена целостного видения — возможность человека творчески формиро-

вать пространственно-временные конструкции или, говоря иными словами, «домысливать» опытно данные проекции предмета в целостную «картинку». То же самое происходит в процессе принятия человеком какого-либо решения. При очевидной невозможности получить решение посредством перебора альтернатив человек делает интуитивный, опережающий выбор, реализуя свое воображение и творческий потенциал.

Во всех внешних явлениях мира человек ищет причинно-следственные связи, осознание которых помогает ему существовать в рамках пространственно-временного мира. Они являются связующими звеньями между прошлым, настоящим и будущим и создают привычную для человека структуру реальности. Любое явление, имеющее свои корни во внешнем мире, в том числе и выбор решения, воспринимается человеком через призму этой структуры. Именно поэтому познание механизма принятия решения, попытки придать ему более рациональный характер традиционно начинаются с подробного анализа, создания искусственных границ, вырывающих эпизод, связанный с принятием решения из какой либо деятельности. Этот эпизод подвергается жесткому структурированию, раскладывается на составные части, которые затем искусственно синтезируются согласно выявленным способам взаимодействия. Стремление к столь пристрастному атомизму приводит человека в тупик. Доподлинно раскрыть характер существующего взаимодействия между структурными элементами решения — чрезвычайно сложная задача. До настоящего времени она приводила к тому, что описание этой искусственной системы все более и более усложнялось, но не приводило к осознанию первопричинных механизмов, стоящих за человеческим выбором. Более того, наличие единственно верного, истинного описания этого взаимодействия само по себе более чем спорно.

Видимо, путь, выбранный приверженцами исключительной формализации процесса принятия решений ошибочен и не способен приподнять завесу над истинным положением вещей. Основное заблуждение, на мой взгляд, кроется в склонности определять решение моментом выбора. Согласно устоявшемуся мнению, решение — это выбор между чем-либо. Следовательно, он носит качественное значение, которое мы придаем тому, что выбираем. Возникает конкуренция

мотивов и их качественного содержания, выбор превращается в процесс осмысления, логического обоснования. Возникает рациональная основа выбора, которая заставляет многих ошибочно считать весь процесс принятия решения рациональным.

Чаще всего интуиция определяется словами «Я чувствую, что это правильно. Мне так кажется». Интуиция сводится к ощущению правильности и верности предполагаемого выбора. Чувство правильности решения всегда возникает в непосредственной связи с имеющимся представлением о проблеме или даже с уже имеющимися вариантами решения. Следовательно, возникающее чувство соотносится с чем-то, что уже существует, объективировано, а следовательно, имеет определенную ценность. Это позволяет предположить, что интуитивное прозрение в данный момент возникает как реакция на выбор, произошедший без участия рассудка (иррациональный выбор). Лицо, принимающее решение, не находит рационального объяснения своему выбору, который был сделан подсознанием (иным способом, не известным рассудку) и потому начинает чувствовать, что такое решение есть правильное. Интуиция — это связующий канал, по которому принятое решение попадает в сознание человека и в нем начинает приобретать рациональную аргументацию.

Помимо выбора альтернативы в ситуации, когда такой выбор качественно новый (отсутствуют его аналоги в прошлом или опыте), человек довольно часто сталкивается с необходимостью повторного выбора, иными словами, выбора, который ранее уже имел место. Прежде чем перейти к дальнейшему рассуждению, надо отметить следующее. Повторный выбор, о котором пойдет речь, по своему смыслу отличается от «запрограммированных решений». Если запрограммированное решение — это не столько решение, сколько алгоритм действий, то в противоположность этому повторное решение есть осмысленное прохождение имеющейся структуры альтернатив. Характерной особенностью такого прохождения является потенциальная возможность появления новой альтернативы или же получение нового результата. Несмотря на то, что аналогичное движение по каркасу решения уже совершалось, лицо, принимающее решение, либо не сохранило в памяти последовательность необходимых шагов, либо знает направление, по которому движется решение

(помнит определенные этапы), но не обладает конечным представлением о нем. Как правило, это объясняется сложностью и запутанностью рассуждения, либо его громоздкостью и перегруженностью формализованными описаниями.

Принятие таких решений следует выделять в особую категорию. Здесь человек сталкивается с возможностью частично детерминированного творчества. Присутствующий заранее сценарий, по которому, скорее всего, пойдет рассуждение, известен субъекту, но насколько точно он будет исполнен, остается загадкой. Вероятность случайного отклонения от изначальной схемы достаточно велика, и, если отклонение произойдет, в результате получится модифицированное решение прежней задачи. В подобной ситуации наиболее четко проступает неразрывная связь между творческим потенциалом человека и исходным рациональным каркасом генерируемым сознанием. Пошаговое прохождение схемы решения, кажущееся столь алгоритмичным при беглом рассмотрении, в действительности представляет собой переосмысление схемы, и, следовательно, в нем присутствуют элементы творческой деятельности. Если человек получит прежнее решение, это значит, что творческие механизмы работали как вспомогательные (возможно, был задействован механизм воспоминания), но, если решение будет новым (не принципиально, а как качественная модификация), значит творческая реализация присутствовала. Видимо, мы вправе утверждать, что по своей сути наделение исходного материала смыслом является превращением задачи-алгоритма в задачу, решение которой требует приложения творческих усилий.

Использование термина «частично детерминированное творчество» не следует понимать как безусловное признание зависимости творческих интенций от внешних условий. Речь скорее идет об упрощенной пространственной (формализованной) модели, в которой творчество самореализуется. Насколько творческие способности будут задействованы в каждом конкретном случае и какие результаты они принесут, не будет известно до момента получения решения, и прогностические оценки, основывающиеся на анализе внешних условий, не позволяют получить объективный результат.

Более того, осмысленное прохождение стоящих перед человеком альтернатив, их творческое воспроизведение расширяет границы возможных альтернатив. Любое новое понима-

ние имеющегося выбора, в том числе и ошибочное, порождает что-то производное по отношению к изначально имеющемуся. Иными словами, повторное использование имеющейся альтернативы может быть как алгоритмичным воспроизведением исходных данных, так и творческим действием, создающим принципиально новую концептуальную структуру.

Структура познания, основанная на строгой классификации, унификации, существенно снижает возможности творческой реализации. Системность довлечет над человеком, вынуждая его погружаться в операциональную работу или, говоря иными словами, концентрироваться на этапах процесса, а не на самом процессе. Как уже отмечалось выше, отличительной способностью человеческого интеллекта является возможность домысливания сверх логического обобщения, способность ориентироваться в огромном и противоречивом информационном потоке. Избыток альтернатив, сложность, а зачастую невозможность охвата границ, в которых решение принимается, вынуждает человека вовлекаться в процесс, прямо противоположный дифференцированному анализу. В таком процессе нет времени на осмысливание ступеней, по которым движется решение, в нем оно пребывает постоянно как самореализующееся творческое начало. Именно поэтому интеллектуальная сложность среды, а также желание человека осмыслить эту среду — чрезвычайно важные и необходимые факторы познавательной деятельности. У каждого человека имеется свой уникальный критический порог поглощения внешней информации, ограниченный тем не менее известными пределами. Как только сознание переполняется информацией, функция системности сталкивается с непреодолимыми трудностями. Единственным выходом из такого конфликта служит не системное восприятие, а восприятие, основанное на мгновенном, интуитивном проникновении в суть явления. Проблема осмысливается не как некая структура, состоящая из элементов и связующих процессов, а как предполагаемо сложная конструкция с изначально различимой и ясной сутью. Человек делает столь смелое интуитивное обобщение, что раскрывает смысл явления, зная лишь некоторые его части. Такой способ познания можно интерпретировать и несколько иначе. Отправной точкой может служить не индуктивное обобщение, а обратное восприятие того, что человека окружает. Если в первом

случае познавательный процесс имеет вектор от субъекта, то во втором случае вектор направлен извне к субъекту. Данные точки зрения одинаково хорошо могут быть аргументированы и выглядят достаточно убедительно. Понимание проблемы как неотъемлемой части целого приводит человека к постижению сущности целого через творческий акт. В то же время общий смысл, сохраняющий свое присутствие в структурных элементах, может открываться человеку напрямую, минуя структурное восприятие. Человек может выстраивать лестницу познания, двигаясь от части к целому, но может и прежде воспринимать целое и лишь затем, обладая знанием о нем, логически познавать строение и взаимосвязи частей целого.

На мой взгляд, оба пути, представленные выше, имеют все лишь один вектор познания. Ведь конечным итогом осмысления поставленной проблемы будет проникновение в ее суть, то есть познание явления в закономерности всех окружающих его процессов. Проникновение в суть того, что мы хотим понять через аналитическую функцию мышления, — это метод описания, действующий до удобного в конкретный момент времени восприятия. Модель реальности, созданная мышлением, позволила разуму рационально сориентироваться и получить исходные данные в приемлемой форме. Однако заключительным шагом будет построение обобщающего умозаключения. Только с этого момента решение проблемной ситуации приобретает оттенок завершенности.

Проблема отношений между рациональностью, логическим мышлением и интуитивным познанием во многом схожа с проблемой соотнесения реальности с теоретической моделью реальности. Теоретическая составляющая знания человека в какой-то степени является не просто отражением реальности, а особого рода созданной реальностью. Рациональность первоначально «навязывается» человеку, формирует его познавательную методологию и стиль мышления. В такой господствующей парадигме теоретическая модель рациональности фактически становится тождественной рациональности как таковой. Теоретическое становится идентичным фактическому, и противоречивость данного утверждения обнаруживается лишь при столкновении с некоторой реальностью, опровергающей теоретические представления. Классическое разрешение описанного парадокса приводит В. Н. Порус в работе «Парадоксы научной рациональности и

этики». Ключом к решению этой задачи служит разделение человеческого мышления на два взаимодополняющих элемента: «рассудок» и «разум».

Работа Рассудка — движение внутри системы критериев рациональности, внутри парадигмы. Работа Разума — выход за пределы парадигмы, критика и создание иных, альтернативных парадигм рациональности. Разум в своей творчески разрушительной и вместе с тем творчески-созидательной работе — иррационален для Рассудка. Рассудок, цепляющийся за парадигму и растворенный в ней, — иррационален для Разума. Завоевав новые территории знания, Разум уступает правление Рассудку, который подвергает достижения Разума рационализации. Рассудок правит, Разум завоевывает. Разум романтичен, Рассудок реалистичен.

Свобода мышления и творчества появляется в тот момент, когда человек начинает критически относиться к основаниям своих собственных мыслей. Несмотря на то, что видимость подобных действий может быть вполне последовательной и логичной, в ее основе лежит бунт против рациональности, подрыв фундамента собственного мышления, иррациональным началом прорывающимся изнутри. Истины не выражаются без остатка человеческим рассудком, всегда будет оставаться нечто непостижимое в знаках и образах, иррациональное или внерациональное, постигаемое лишь интуицией. Завершить это описание можно словами Ф. Клейна, представителя самой точной из наук — математики, которые он сказал о роли иррационального в логическом мышлении:

Вы можете часто услышать от математиков, особенно от философов, что математика занимается исключительно выводами логических следствий из ясно заданных посылок, причем совершенно безразлично, что именно означают эти посылки, истинны они или ложны, лишь бы только не противоречили друг другу. Совершенно иначе смотрит на дело всякий, кто сам продуктивно занимается математикой. В действительности те люди судят исключительно по той выкристаллизованной форме, в какой принято излагать готовые математические теории; но исследователь работает в математике, как и во всякой другой науке, совершенно иначе: он существенно пользуется своей фантазией и продвигается вперед индуктивно, опираясь на эвристические вспомогательные средства»¹.

¹ Клейн Ф. Вопросы элементарной математики. — Л., 1985. — С. 339.

М. М. КУЛИКОВ

СМЕРТЬ МЫШЛЕНИЯ. ЭКСПАНСИЯ ИНФРАСТРУКТУРНОГО ПРИНЦИПА В СОВРЕМЕННОМ ЗАПАДНОМ МЫСЛИТЕЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

В СОВРЕМЕННОЙ философии мышление определяется как «высшая ступень познания и идеального освоения мира в формах теорий, идей, целей человека»¹. При этом отмечается, что «мышление является *источником и основным орудием* подлинно человеческого бытия»². Таким образом, без мышления человек не может *быть* человеком, поскольку человеческое бытие реализуется *посредством* мышления.

Такое понимание категории мышления как главного и единственного фактора человеческой онтологии особенно характерно для философии рационализма и, прежде всего, для Декарта: «*Cogito ergo sum*». Декартовская операция *Cogito* предполагает Узнавание человеком мыслей или понятий в самом себе и рождение, становление себя в этом Узнавании. Эта операция имеет два важнейших свойства: континуальность и невозможность тиражирования.

Континуальность *Cogito* означает, что данная операция держится только «на вершине волны усилия», поскольку «истина не установилась, а все время устанавливается»³. Непрерывное нахождение «на волне усилия» требует от человека особой внутренней концентрации:

¹ Краткий философский словарь / Под ред. А. П. Алексеева. — М.: Проспект, 2001. — С. 237.

² Там же. — С. с. 238

³ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. — М.: Прогресс, 2001. — С. 47.

поскольку нормальным, естественным способом сознание собраться не может, его нужно специальным усилием *собирать* и *держат* как целое. <...> Мысль есть сосредоточение и координированное держание условий своего собственного воспроизводства и пребывания в качестве актуального состояния. Мы, реальные люди, иногда в этот режим попадаем — и тогда, по Декарту, мыслим. И когда мыслим — существуем. А выпадаем из этого режима — не существуем. Слово «существование» относится здесь к бытию в этом режиме⁴.

Невозможность тиражирования операции *Cogito*, ее индивидуальная уникальность для каждого человека в каждом конкретном мгновении определяется тем, что «истинному нельзя научиться, если не знаешь из себя сам»⁵. Поэтому подлинно мыслящий человек обречен в земной жизни на экзистенциальное одиночество, на то, что Мамардашвили называет «уходом в зазор» или «подвес». Будучи особым видом духовной, онтологической рефлексии, *Cogito* есть абсолютно интимный акт, трансцендентный для любого другого, даже самого близкого человека.

Соединяя два вышеназванных свойства *Cogito*, мы получаем, что собранный субъект (держась на «вершине волны усилия») есть первая достоверность, на которой основываются другие достоверности: «я принимаю лишь то, что извлеку из себя»⁶. Таким образом, мышление, определяемое как *Cogito*, есть мышление *реальное*, свободно творящее самое себя и потому обладающее онтологической достоверностью.

В зависимости от уровня сознания, доступного на том или ином культурно-историческом этапе, мышление человека непосредственно охватывало то или иное количество измерений бытия. Вследствие апостасии (отпадения человека от Бога) измерения человеческого бытия коллапсируют. В трактате «Дао дэ цзин» изложена «последовательность» или, вернее говоря, иерархия этих коллапсов: «дэ появляется только после утраты дао; человеколюбие — после утраты дэ; справедливость — после утраты человеколюбия; ритуал — после утраты справедливости. <...> В ритуале — начало смуты»⁷ (§ 38).

⁴ Там же. — С. 141.

⁵ Там же. — С. 186.

⁶ Там же. — С. 197.

⁷ *Лао-Цзы. Дао дэ цзин.* — СПб.: Азбука-классика, 2002. — С. 81.

В период патристики (II—VII века) понятия «Ум» и «Дух» были практически тождественны. Мышление в связи с этим не выделялось в отдельную категорию, оторванную от реального живого богообщения, которое рассматривалось как единственный источник человеческого бытия. В центре святоотеческой мысли стояло не мышление как пребывание в «естественном свете разума» (Декарт), а внимание Слову Божию как пребывание в Духе.

В период схоластики (VIII—XIII века) духовное, религиозное сознание первых веков нашей эры уступило место своего рода «религиозной идеологии», предопределив тем самым «гуманистический взрыв» философии эпохи Возрождения: на смену «дэ» пришло «человеколюбие».

Благодаря эпохе Возрождения стало возможным появление научного мышления и первой систематической методологии: именно в рамках гуманистического сознания получил свой расцвет рационализм. Однако, к концу VIII века гуманистическое сознание, превратившись в гуманистическую идеологию, обострило новый класс проблем — проблемы социальной справедливости, — что нашло свое отражение в эпохе Просвещения. Так «справедливость» пришла на смену «человеколюбью».

Найдя свой «выхлоп» в буржуазных революциях в Европе, просвещенческое сознание справедливости уже к середине XIX столетия вырождается в идеологию справедливости — буржуазный либерализм, ставший основным «кризисным», а порой и трагическим, мотивом философии конца XIX — начала XX века (философии жизни, философии трагедии, экзистенциализма, фрейдизма), своеобразным «апофеозом» которой стал «Великий отказ» Маркузе, открывающий шлюзы для новой и последней формы актуального мышления — мышления как «ритуала» — постмодернистского мышления, в рамках которого намеренно «деконструируются» такие составные компоненты мировоззрения, как «Бог», «Я», «цель», «смысл», «реальный мир», «истина как соответствие» — с целью формирования постсовременного мироощущения, способного к новому единству научных, эстетических, религиозных, философских интуиций»⁸. Декон-

⁸ Кириленко Г. Г., Шевцов Е. В. Философия: Справочник студента. — М.: АСТ, 1999. — С. 237.

струкция воли к истине быстро приводит к тому, что данная форма мышления, уйдя от предельной реальности Божественного откровения к предельной виртуальности субъективированного логоса, начинает проявлять себя как идеология — идеология глобализма, порождая в области социальной философии такие понятия, как «открытое общество», «информационное общество», «социальные технологии» и т. д.

Именно в таком мыслительном пространстве — пространстве виртуализированного мышления — начинается стремительная экспансия *инфраструктурного принципа* организации мышления. Понятие инфраструктурного принципа было введено представителями Московского методологического кружка применительно к организации экономических процессов как противоположность производственному принципу.

Инфраструктурный принцип организации предполагает создание «постоянно функционирующей сети, обеспечивающей любые производства и технологии» в отличие от производственного принципа, при котором имеет место «разделение и организация сфер производства по типу производимого продукта»⁹. Производственный принцип предполагает, таким образом, соединение уникальных воспроизводственных цепей, в которых каждый элемент находится на своем, именно ему предназначенном месте. Инфраструктурный же принцип исходит из того, что, «разделив конкретные производства и общие для них потребности, можно менять производства “как перчатки”». Для этого необходимо ввести единую систему стандартов и типологию продукции»¹⁰. Представляется важным подчеркнуть, что переход к инфраструктурному принципу организации в экономике обуславливает новый тип экономического господства: если в «классическом» буржуазном обществе (до 80-х годов XX столетия) «сильные мира сего» владели производствами, то новые «хозяева мира» — владельцы мировой инфраструктуры.

Если содержание понятия «экономическая инфраструктура», включающее в себя мировую финансово-торговую систему (банки, биржи, страховые и аудиторские компа-

⁹ Попов С. Идут по России реформы // Кентавр. — 1992. — С. 18.

¹⁰ Там же.

нии и т. д.), телекоммуникации и связь, транспортные логистические сети, электроэнергетику, нефте- и газопроводы и т. д., в современном мире не вызывает вопросов, то при переносе рассмотрения инфраструктурного принципа из экономического пространства в мыслительное представляется необходимым в первую очередь определить, что есть «инфраструктура мышления».

Отталкиваясь от этимологии слова «инфраструктура», можно определить его как нечто, лежащее «под» или «за» структурой, невидимое на глаз — подводная часть айсберга. Соединяя этимологическую трактовку с выше приведенным определением С. Попова, представляется правомерным рассматривать в качестве инфраструктуры мышления методологию, причем в современном, а не в декартовском смысле этого слова.

Принципиальное отличие современного понимания методологии от картезианского состоит в том, что современная методологическая позиция является позицией антифилософской в том смысле, что она отрицает «волю к истине», являющуюся главным императивом философского мышления.

Важно, что «волю к знанию» и «волю к истине» <...> это две разные деятельности, что истина не является характеристикой знания (истинное или не истинное знание), а истина, поиск истины — особая деятельность, воля к истине. <...> Наука не имеет отношения к истине — это воля к знанию, поэтому в науке нет философствования и религии. И косвенным свидетельством этого служит то, что научные истины в одной из признанных науковедческих школ называют «гипотезами», т. е. это знания о механизмах, моделях и т. д., но никак не истина как результат воли к истине¹¹.

Современные методологи (в их числе — руководитель Московского методологического кружка Г. Щедровицкий) «всегда выступали против воли к истине, считая это то ли мозговым страданием, то ли формой натурализма и т. д., причем сюда попадает не только философия, но и все религиозные искания»¹².

¹¹ Сазонов Б. Воля и субъективность у Фуко и в ММК: Доклад на чтениях памяти Г. П. Щедровицкого, Москва, 23 февраля 2003 года.

¹² Там же.

Подобно тому как современная экономическая деятельность становится все более виртуальной благодаря распространению инфраструктурного принципа организации хозяйственных процессов, который лишает экономического субъекта необходимости отвечать за всю производственную цепочку и предлагает ему взамен «вписаться в профиль», с тем чтобы воспользоваться уже созданными и постоянно функционирующими инфраструктурными сетями, инфраструктурный принцип в мышлении блокирует возникновение проблемной ситуации столкновения с *реальным* миром, требующей от человека «изобретения собственного велосипеда», требующей *Cogito*.

Реальность экономического мира состоит для любого хозяйствующего субъекта из двух основных элементов: ресурсов — на «входе» и потребителей — на «выходе». В классической экономике хозяйствующий субъект был вынужден решать целый ряд проблем, жизненно важных с точки зрения выживания в условиях конкуренции: где взять ресурсы (финансовые, природные, трудовые, информационные и т. д.), кому и как реализовать свою продукцию. Для ответа на эти вопросы предпринимателю необходимо было в постоянном напряжении искать пути и способы поддержания воспроизводства собственного бизнеса, держать руку «на пульсе реальности». В современном мире глобальных инфраструктурных сетей эти проблемы решаются принципиально иначе: финансовые ресурсы привлекаются на мировых финансовых рынках, гораздо более подчиненных виртуальным законам массовой психологии, нежели реальной хозяйственной ситуации, трудовые ресурсы поставляются кадровыми агентствами, природные ресурсы и энергия поставляются по трубопроводам и проводам, информация доступна через Интернет, СМИ и другие средства телекоммуникации. Также изменилась проблема реализации продукции: существуют мировые торговые сети со своими глобальными транспортными компаниями, берущие проблему на себя. В такой ситуации главным критерием успеха становится не столько личная сообразительность и оригинальность предпринимателя, сколько соответствие «профилю» или «стандарту»: для получения кредитов нужно не эффективно производить, а иметь высокий кредитный рейтинг (что совсем не одно и то же), а для уверенного сбыта своей продукции надо выпус-

кать не самый качественный и в то же время дешевый товар, а иметь самый раскрученный «бренд». Таким образом, экономическое пространство стало практически виртуальным благодаря распространению в нем инфраструктурного принципа организации, породив при этом новый тип материальной власти: контроль над инфраструктурой.

По примерной аналогии с экономическим пространством процесс «виртуализации» современного мыслительного пространства привел к «превращению мышления из опытного мышления, делающего открытия и создающего гениальные конструктивные теории, в мышление, которое имеет дело с изменяющимися, “символическими” понятиями. Тем самым опустошается <...> естественнонаучный способ мысли, реализующийся в приложениях к эмпирической природе»¹³.

Одеяние идей <...> или же одеяние символов <...> охватывает все конструкции, с помощью которых ученые замещают жизненный мир, придавая ему покров «объективной, действительной и истинной природы». Одеяние идей создает то, что мы воспринимаем за истинное бытие, которое на деле есть *метод* <...> покров идей приводит к тому, что подлинный смысл методов, формул, «теорий» остается непонятым, а при наивном объяснении возникновения метода *никогда и не может быть понят*¹⁴.

Исходя из вышеизложенного представляется возможным полагать, что, если владение материальной инфраструктурой позволяет менять производства «как перчатки», оставляя при этом под контролем практически все экономические процессы и осуществляя тем самым наиболее тотальную из всех доныне существовавших форму экономической власти, то владение методологией должно позволять ее владельцам менять различные идеологии «как перчатки», что содержит в себе искушение обладания наиболее изощренным видом власти — власти над структурами сознания людей. Если мышление стало ритуальным действием, то современные методологи и социо-технологи претендуют на роль жрецов, знающих тайные основания ритуала и умеющих использовать эти основания для управления массовым сознанием без

¹³ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Логические исследования; Картезианские размышления. — М., 2000. — С. 600.

¹⁴ Там же. — С. 605.

насаждения какой-либо моно-идеологии (капитализм, коммунизм и т. п.), всегда являющейся чем-то слишком определенным, однозначным и потому неустойчивым.

Однако необходимо иметь в виду, что такому «контролю» поддается только виртуальное мышление, псевдо-мышление, подменяющее волю к истине собранного субъекта «волей к знаниям» плоского фантазера, отпавшего от реальной достоверности. Этим, возможно, объясняется нагромождение информационных, мыслительных «профилей», в которые призывают вписаться современного человека, погружая его тем самым в агрессивное виртуальное информационно-методологическое пространство, что приводит, в свою очередь, к информационной перегрузке современного западного сознания и дальнейшему ускорению темпа жизни: «то, что ты сочинил по поводу бывшего, всегда нужно помнить. И если сочинил много, то нужно иметь чудовищную память, чтобы не попасть впросак. <...> Тот, кто говорит правду, не загружает свою память. Бытие не нужно помнить, потому что оно есть»¹⁵.

Таким образом, концепция современного «глобального мышления» гражданина глобального «информационного общества», замешанного на виртуальной методологической инфраструктуре и потому тиражируемого, не континуального и потому лишённого реальности *Cogito*, объективирующего человеческое бытие и субъективирующего смысл, есть не что иное, как смерть мышления. Современная методология, вопреки предупреждениям Декарта, попыталась создать модель воплощенной в человеческом бытии связи между сознанием и материей, но для этого пришлось создать виртуальный мир, поскольку в реальном мире существует только сама связь, а ее модель невозможна.

«Познавать можно только то, что есть в упечатлившейся душе. Это древний античный принцип: мышление — это беседа души с самой собой о былых встречах с Богом»¹⁶.

¹⁵ Мамардашвили М. К. Картезианские размышления. — С. 186.

¹⁶ Там же. — С. 187.

Д. Н. РАДУЛ,
кандидат философских наук

МАТЕМАТИКА И ЕВРОПЕЙСКАЯ КУЛЬТУРА

ЦЕЛЬ ИССЛЕДОВАНИЯ заключается в раскрытии сути математики как общекультурного феномена. Содержание математики рассматривается как результат более общего диалектического процесса взаимодействия двух мировоззренческих парадигм. В качестве исследовательской гипотезы предлагается разделение всей культуры на две парадигмы: мировоззрение «абсолютного и конечного» и мировоззрение «относительного и бесконечного». Следует понимать, что эти два мировоззрения суть два идеальных полюса между которыми располагается все многообразие человеческих воззрений на устройство мироздания, общества, мышления. Поэтому раскрытие сути математики следует предварить более подробным рассмотрением двух вышеуказанных парадигм.

Первая мировоззренческая позиция, в целом, может быть названа «линией Платона», к ней в большей или меньшей степени следует относить элейцев, Сократа, Платона, Аристотеля, стоиков, христианскую философию (причем номинализм в минимальной степени), новоевропейский рационализм, немецкий классический идеализм (Гегель и Шеллинг в большей степени, чем Кант и Фихте). Вторая мировоззренческая позиция — это «линия Демокрита». Представителями этой парадигмы являются Демокрит, софисты (известно, что Протагор являлся учеником Демокрита), эпикурейцы, новоевропейский эмпиризм, французский материализм. После Беркли, Юма и Канта европейская философия практически полностью отдала природу на откуп «линии Демокрита» и лишь в сфере Духа признавалось существование аналогов абсолютных сущностей.

Такое методологическое деление восходит к эпохе Просвещения, когда впервые были разделены философские уче-

ния на два лагеря: «линия Платона» и «линия Демокрита». Причем, водораздел проходил по отношению к решению основного вопроса философии: «Что первично?» Так что идеалисты оказывались представителями «линии Платона», а материалисты — «линии Демокрита». Но такое понимание внутренне противоречиво, ибо Платон признавал существование двух равноправных начал: идей и материи. Пусть даже идеи он считал более ценным началом. В то же время Демокрит говорил о том, что атомы и пустота только умопостигаемы. Чтобы избежать этих противоречий, следует отнести к «линии Платона» те философские учения, которые признавали абсолютное знание об абсолютных сущностях. «Линия Демокрита» все это отрицала. Даже атомы и пустота являются идеями ума, позволяющими наиболее адекватно описать положение вещей и, в первую очередь, факт движения. Это «удобная абстракция», а не божественное знание.

Для того чтобы приступить к рассмотрению математики в рамках общефилософских мировоззренческих установок, следует дать наиболее развернутый анализ двух основных полюсов европейской культуры. «Линия Платона» кажется более древней, ибо ее корни уходят в религиозное и мифологическое сознание. Поэтому сначала рассмотрим основные положения этой фундаментальной установки.

«Линия Платона»

«Линия Платона» как парадигма «абсолютного» принимает существование сверхчувственного мира. Человек, подавив (умерив) телесные влечения, приобщается к этому сверхчувственному. Прорыв человека в сверхчувственный мир осуществляется с помощью диалектики, сократовской майевтики. Основной смысл диалектики заключается в отрешении от мнения, основанного на описании чувственно-воспринимаемых ситуаций. Как, например, чувственно-воспринимаемых примеров храбрости в платоновском диалоге «Лахет». Любое мнение, основанное на чувствах, не носит характер всеобщего и необходимого. А именно таково истинное знание.

С помощью сократовской иронии человек, неожиданно для себя осознает недостаточность своего мнения, неполноту даже всей совокупности мнений, их взаимную противоречивость и неопределенность. Если объект познания (например,

мужество) является значимым, смыслообразующим понятием мировоззрения человека, то сомнение Сократа ввергает человека в крайнее духовное напряжение. Ведь мужество — основа, фундаментальный камень мироощущения собеседников Сократа, без него картина мира рассыпается на куски. Человек оказывается в «пограничной ситуации», угрожающей его духовному существованию. Он отчетливо осознает лишь знание того, что он ничего не знает. Его мировоззрение на грани гибели, все чувственное ему уже не в помощь, все стереотипные мнения — «псевдознания» — трусливо ретировались. Он остался один и обратился к самому себе, к своей душе. «Познай самого себя». Чувственная часть души предала его, и лишь разумная душа пришла ему на помощь.

Душа есть стремление, заложенное в человеке. Разумная душа есть стремление к возвышенному, абсолютному. В муках, освобождаясь от чувственного, вырываясь из темницы тела, человек возносится благодаря этому возвышенному стремлению ввысь. Возвышенное — это область всеобщего и необходимого знания, область понятия, область логики. Ведь истина *самотождественна* (1-й закон логики), *свободна от противоречий* (2-й закон логики). Все, что в этом мире, истинно; все, что вне его, есть видимость и ложь. *Иного не дано* (3-й закон логики). Диалектическое напряжение духа, а затем его разрешение и прорыв в сферу сверхчувственного сходны с катарсисом греческой трагедии.

Следует еще раз подчеркнуть, что смыслы, поставленные под сомнение сократовской иронией, должны быть архиважными для вопрошаемых. Понятно, что диалог о мужестве не вызовет катарсиса у домохозяйки. Собеседник Сократа должен действительно обладать в своей душе мужеством, неоднократно проявляя его. Он должен пройти достаточно долгий путь совершенствования, умеряя как свои животные страхи, так и животную ярость. Ведь и то, и другое обязательно для воина. Мужественный воин одновременно должен быть умерен и рассудителен, что наряду с мужеством и мудростью является составляющей добродетели, по Сократу и Платону. Таким образом, умерение, подавление страстей есть подготовка к восприятию сверхчувственного. Диалектика, как разрыв со стереотипами и мнениями, есть способ прорыва, перехода через границу, трансцендирование.

Сверхчувственное есть понятие, причем нельзя отождествлять понятие с теми словами (знаками и звуками), через которые мы стремимся их выразить. Понятия суть смыслы, они не воспринимаемы в обычном, недialeктическом (непограничном) состоянии. Они начинают играть, светится жизнью лишь, когда дух человека возвышен напряженным борением. Так мудрый законодатель дает справедливые законы лишь в возвышенные моменты переживания за судьбы вверенных ему граждан, в моменты великого стремления начертать пути к достижению общественного блага. Великая и тяжелая ответственность диктует законы, ведь путь зла и распущенности слишком легок. А звезды достигаются лишь через тернии. Только в моменты великой, смертельной опасности проявляется мужество отважного воина. И лишь в моменты соблазна и искушения — умеренность и рассудительность. Все это возвышенные духовные состояния человека. Любые их проявления тщательно записываются в исторические анналы, служа воспитанию будущих поколений. Ибо только эти возвышенные состояния суть человеческая история, история рода человеческого, отличного от других живых существ. Это наша человеческая сущность, состоящая в разумности, возвышенной части нашей души. Вот эти возвышенные состояния, согласно древним, и следует считать божественным в человеке; приобщение к этим высотам духа и есть приобщение к божественному.

Когда возвышенные состояния воплощаются в человеческие деяния, то возникает единство идеи и материи. Понятно, что все чувственно-воспринимаемое есть единство идеи и материи, а значит, не может быть полным и адекватным выражением идеи. Здесь следует поподробнее остановиться на том, каким образом понимали в рамках вышеуказанной традиции материю, идею (форму) и вещь (как единство материи и формы). Данная традиция понимания в первично оформленном виде появилась у Сократа, который рассматривал идею как понятие. Последнее получается в результате диалектического акта снятия всего чувственно-воспринимаемого, снятия мнения. В этом отношении можно в первом приближении сопоставить диалектику и абстракцию как познавательные методы. Согласно Сократу, нельзя познать природу, то есть получить истинное знание об устройстве космоса. Поэтому понятиями (идеями) могут быть только

ценности как символы высших духовных состояний человеческой души. Человек достигает подобного рода состояния либо непосредственно в момент высшего напряжения (например, реальная смертельная опасность); либо через искусство (катарсис), либо с помощью майевтики (диалектики). Оказавшись в возвышенном состоянии, душа воплощает, выражает это состояние через что-то иное как материю. Для военного мужество — это телесно воплощенные поступки отдельного героя, либо всего войска. Таким образом, материей для идеи мужества будут тела воинов, так же, как для идеи дома материей будут являться камни, а для идеи прекрасной статуи — глыба мрамора. Материя — это субстрат, подлежащее изменения, то, что меняется, воспринимая новую идею (форму). Само по себе состояние мужества или справедливости как идея не воспринимается чувственно, но его телесное воплощение очевидно для внутренних и внешних ощущений.

Возвышенные состояния, согласно традиции «линии Платона», существуют изначально, они подобны врожденным идеям. Эти возвышенные состояния составляют основную, общепринятую часть сферы разумного, то есть собственно человеческого. Сократ, исповедовавший «этический рационализм», только эти духовные состояния (добродетели) считал понятиями (аналоги будущих платоновских идей). Таким образом, для Сократа разум не является чем-то познающим природу, космос, а разумность заключается только в следовании добродетелям. Если разум равен благу, то разум (дух) и есть эти возвышенные состояния. Добродетели, согласно Платону, входят в материю, преобразовывая ее, одухотворяя ее. Под материей или материалом (субстратом) здесь следует понимать животную природу низших частей души человека, соответственно растительной и животной. Более правильно следует сказать, что разумная часть души преобразует животную (как субстрат), животная в свою очередь — растительную, а та преобразует неодушевленную природу, состоящую из первоэлементов. Согласно античной традиции (может быть, за исключением неоплатонизма), существуют два начала: духовное и материальное. Духовное начало есть начало активное, преобразующее, а материальное есть пассивное, препятствующее, сопротивляющееся творческим преобразованием духовного. Человек — это живое

существо, которое осознало эту двойственность. Эта осознанность оформилась в таком культурном феномене как философия, которая и есть любовь, стремление к мудрости, к благу, к добродетели. Философия описывает пути, которыми человек (обычный человек) может достичь возвышенного состояния духа, сферы разума и блага. Общий рецепт всех философских течений — победа над страстями, а значит, животным началом. Весь опыт человека по достижению высот духа концентрируется в этических философских учениях. Ответ на вопрос «зачем нужна философия?» заключается в том, что существуют такие жизненные факты, как героические поступки, справедливые и мудрые решения, благоразумие и умеренность перед лицом вождления и страсти. Все эти моменты, когда дух презирает телесную, животную природу с ее инстинктивными страхами и необузданными желаниями. Человек осознает в себе эту двойственность, понимает, что в нем есть нечто более высокое, чем животный эгоизм. Попытки изучить эту «божественную искру» и составляют суть философии.

Платон попытался экстраполировать сократовские понятия, идеи души на природные объекты, то есть найти истинные знания о космосе. Этот духовный эксперимент был признан удачным лишь в области «второй природы», сфере материальной культуры (например, идея дома или медного шара). Суровую критику вызывали платоновские идеи «лошадности», «человечности» и т. д. И, действительно, только у полубезумного ученого чувственно-воспринимаемые примеры лошадей могут вызвать диалектическое напряжение духа, что в принципе не очень естественно. Хотя современное научное творчество иногда старается симулировать подобные творческие порывы. Для этого, как правило, используется внешняя мотивация (деньги, амбиции и т. д.), далекая от истинного творчества. Ибо истинное творчество невозможно без духовного совершенствования, то есть умерения страстей — нравственного поведения (этический рационализм). Допустим, идея «дома» есть результат творческой способности человека в той или иной степени, а идея «лошадности» — нет. До человека идеи «дома» не существовало, кроме того понятие «дома» несет дополнительную этическую (социальную) и эстетическую (идея «красоты»), а также архитектурно-математическую состав-

ляющую. Но определение идеи «дома» так же в целом затруднительно, как и определение «лошадности», в отличие от мужества и справедливости как духовных переживаний, очевидных для душевной способности человека. Не случайно, поздний Платон в познании природы перешел на позиции пифагореизма и математики. Итак, познание истины в природе начало постепенно концентрироваться вокруг сферы физико-математических знаний.

Греческая математика, в отличие от логики, не стремилась к углублению и расширению вычислительной практики. Ее основной задачей следует считать описание идеального космоса. Этот космос существует объективно, независимо от нашего восприятия. Человек является лишь частью этого космоса, причем в своих основах подобной космосу. От этого идеального космоса следует отличать чувственно данную картину космоса, получаемую человеком в результате восприятия. Идеальный космос не следует считать «застывшей платоновской идеей». Космос подвижен. Для того, чтобы понять, чем отличается идеальный космос от нашего чувственно-воспринимаемого образа космоса, следует рассмотреть планетное движение. Видимое движение планет петлеобразно, но истинное движение планет — это движение по кругу. Сочетание нескольких круговых движений дает видимое петлеобразное движение. Нельзя понять устройство космоса в целом, если принять, что планета движется петлеобразно, ибо не получить завершенной картины. Но если с помощью разума утверждать, что планеты движутся по окружностям — это дает стройную картину мироздания. Причем разум сможет объяснить петлеобразность как совокупность круговых движений. Чувства не смогут проникнуть в суть космоса и вскрыть (увидеть, осязать или услышать) круговые составляющие видимой петлеобразности.

То же происходит и в подлунном мире. Все видимые наши движения хаотичны, наблюдаемый порядок лишь приблизителен, либо вообще отсутствует. Но это лишь видимость. На самом деле подлинный мир есть также часть идеального космоса. И в хаосе видимого движения разум усматривает сложное движение, состоящее из прямолинейного и кругового, которые по сути являются идеальными движениями. Эти движения не встречаются в чистом виде в подлунном мире, так как ни одно тело этой части космоса не

является простым. Будучи сложным, оно и движется сложным движением. Сложное следует для ясности лучше понимать как сложенное. Естественно, что такое понимание очень ярко характеризует отличие разумного знания об устройении космоса от схожей с животной точки зрения человека, далекого от культуры, доверяющего лишь тому, что он может пощупать. Но так ли все просто? Основной вопрос заключается в том, каким образом разум получает идеальное движение, каким образом он их сочетает? Лишь раскрытие глубоких смыслов греческой математики (в целом всей древней математики) позволит нам ответить на этот вопрос.

В целом познание природы сопряжено с огромными трудностями. Не случайно многие философы отказывались признать возможность познать истину в природе. Ведь ясно, что обычное наблюдение и даже эксперимент недостаточны для установления истины, а тем более абсолютной истины. Единственный путь для этого открывается лишь только через нравственно-практическую сферу, где общепризнанно существовали общие понятия, идеи (справедливость, мужество и т. д.). Все эти идеи считались вечными и неизменными, абсолютными в своем существовании. Над всеми этими идеями возвышалась идея блага, идея единого как такового. Познание любой идеи происходило с помощью диалектического метода. При этом воин был своим образом жизни приурочен к познанию идеи мужества, политик — идеи справедливости, художник или поэт — идеи красоты или гармонии. Но философ, совершенствующийся во всех добродетелях, на практике должен достигать идеи не какой-либо частной добродетели, а идеи максимального единства — Блага. Именно достигшей этой идеи философ-мудрец оказывается способным к познанию природы, истинного космоса. Благо, которое и есть Бог (античный безличностный бог), в природе превращается в Единое — Монаду — Единицу — Точку. Ум мудреца усматривает (созерцает) основополагающие аксиомы, математика становится промежуточным звеном между метафизикой и физикой.

Математические аксиомы сверхдоказательны, дедукция и доказательство вступают в свои права лишь после того, как разум уясняет для себя первые аксиомы. И уже на их основе можно будет начать нанизывать нити дедуктивных выводов. Именно таким образом мыслится создание, строительство

величественного здания античной математики. Совершенным проявлением греческого математического гения является создание «Начал» Евклида. Это произведение начинается в первой своей строчке с определения точки, а заканчивается построением пяти правильных платоновских тел — правильных многогранников: тетраэдра (пирамиды), куба (гексаэдра), октаэдра, икосаэдра и додекаэдра. Как известно, правильные многогранники соответствуют первоэлементам античной философии — огню, земле, воздуху, воде и эфиру. Таким образом, математика начинает с точки, а заканчивает телами, из которых по истине состоит видимый нами космос. Математические объекты являются чистыми формами, поэтому реальные тела — это единство формы (математической идеи) и неопределенной первоматерии. Вот эти реальные тела обладают движением и являются объектами изучения античной физики.

Итак, математическое знание в рамках «линии Платона» считалось абсолютной истиной. Первые аксиомы полагались врожденными идеями, которые человек «припоминает» благодаря диалектическому сократическому методу. Космос в рамках платоновской традиции есть оформленное тело, не допускающее пустоты как самостоятельно существующей. Поэтому математические объекты суть идеальные умопостигаемые фигуры, оформляющие хаос неопределенной материи. Вследствие этого евклидова геометрия стремится выразить все фигуры (включая криволинейные) через простейшие прямолинейные. Таковыми для планиметрии является квадрат, а для стереометрии — пять правильных платоновских тел. Более полное описание этого типа математического знания следует дать после подробного рассмотрения «линии Демокрита», ибо в сравнении все существенные черты обоих типов будут выглядеть более реально.

«Линия Демокрита»

«Линия Демокрита» является вторым мировоззренческим полюсом человеческой культуры, человеческой цивилизации. Отличительная, существенная особенность этого течения заключается в отрицании какого-либо врожденного знания как в сфере познания природы, так и в этической, практической области. В соответствии с этим нет первых аксиом

геометрии и норм морали в смысле абсолютных, неизменных, интуитивно, сверхчувственно очевидных знаний. Знание в этой парадигме получается в результате сцепления и расщепления первичных идей, получаемых от чувственного восприятия. В результате действия этого аналога «демокритовского вихря» в голове человека возникает огромное число комбинаций. Затем эти комбинации подвергаются естественному отбору. Все нежизнеспособное, химерическое отмирает, не выдерживая соответствия реальному положению дел и практической целесообразности. Существенным остатком и является наша человеческая культура, наши бесценные крупинки знаний, которые мы получили не с помощью никому непонятной интуиции или еще менее понятных божественных откровений, а путем проб и ошибок. Причем полученное нами знание как сцепление «выживших идей» не является чем-то абсолютным. Изменяются условия и они вымрут, как динозавры. (Получается замечательный гнесеологический «дарвинизм».) Таким образом, даже существование атомов и пустоты следует считать гипотезой, которая, по мнению атомистов, подтверждается реальным существованием движения и множественности.

Такое же существенное отличие от «линии Платона» можно провести в этической и социальной сфере. Естественно, что возвышенные духовные состояния (справедливость, мудрость, мужество, умеренность и т. д.) более не рассматриваются как нечто божественное и абсолютное. Ликвидируется также непреодолимая граница между животным и собственно человеческим началом. «Линия Демокрита» рисует картину постепенной эволюции как живой, так и неживой природы. Сохраняются только такие сочетания атомов, которые наиболее соответствуют (адекватны) существенному общему состоянию природы. Это общее состояние природы само есть результат эволюции. В данном контексте человек является позднейшим и наиболее приспособленным сочетанием атомов. Так же как и животные, человек имеет способность сочетать внутри себя простейшие идеи, полученные от внешних органов чувств и внутренних восприятий, так же как и у всех животных, наиболее адекватные сочетания идей становятся «нормами поведения». Внутри стада этим нормам поведения подчиняется даже эволюция самих тел как животных, так и человека. Ведь способы добычи пищи и раз-

множения могут значительно отличаться у одного и того же вида в зависимости от внешних условий. Так же как высшие животные, первые люди сбиваются в стаи, ищут укрытия, стремятся упорядочить размножение. Так же как животные, люди делегируют часть своих прав вожаку стаи. И все это происходит в течение миллионов лет, которые необходимы, чтобы был завершен механизм «проб и ошибок». Естественно, что этот механизм требует огромного количества времени и повторений для своей эффективности. Эволюция животных, усложнение их форм поведения, несомненно, является неоспоримым и наглядным научным фактом. Человек на этой лестнице эволюции просто занимает более высокую ступень, он более удачное сцепление атомов, которое имеет лучшее устройство для того, что мы в целом называем трудовой деятельностью. Уже сами люди за миллионы лет прошли серьезную биологическую эволюцию, не раз меняя свой внешний облик.

Вместе с биологической организацией эволюционировали и возвышенные духовные способности «линии Платона». Очевидно, что их примитивные начатки можно встретить в животных стаях. Понятно, что более ценными для человеческого сообщества являются те особи, которые ставят общие цели выше своих частных эгоистичных. И именно они должны получать преимущества при эволюции. Кроме того, постоянное изменение содержания того, что является, например, справедливым или умеренным в разные исторические эпохи и в разных человеческих сообществах, тоже отчасти подтверждает отсутствие абсолютности высших этических норм. Не менее характерно понимание сторонниками «линии Демокрита» процесса возникновения государственного устройства. Государство возникло в результате «общественного договора», а не как императивное требование «сверхчувственных божественных норм». Ни прямое божественное вмешательство, ни воздействие платоновских идей, ни телеологическое стремление к Благу, ни что из этого не может быть причиной возникновения государства. Последнее есть результат долгой исторической эволюции, результат все того же приспособления и адаптации. «Выживают» только те нормы поведения, которые увеличивали власть и господство человека над природой. Сам «общественный договор», естественно, не является одномоментным актом, но

также есть результат долгой и постепенной эволюции. Существенной причиной возникновения государства является стремление избежать гибели сообщества от безмерной свободы каждого индивида. Но сама гибель — это результат неприспособленности, а государство есть эволюционный выход из этого тупика. Причем выход, данный не великим мудрецом и правителем, созерцавшим эти принципы в «туманных эмпириях», но выкристаллизовывающийся в долгих мучительных исторических исканиях, в процессе все тех же исторических проб и ошибок. Разумность «общественного договора» заключалась только в том, что была принята наиболее адекватная форма сцепления поведенческих актов. Реально практика (в широком смысле) является критерием истинности и разумности. Разумное — это то, что адекватно действительности, утилитарно — жизненно. То, что сейчас является разумным, завтра может стать совершенным безумием. Разумные нормы — относительны, нет ничего абсолютного в этом мире постоянной эволюции и развития.

В рамках «линии Демокрита» человек оказывается абсолютно свободным. Он свободен, так как является автономным сцеплением атомов, самодостаточным и абсолютно самостоятельно существующим. Другой вопрос, будет ли эта независимая самость выживать или нет в мире. Человек может в своем поведении использовать любые нормы, ведь все они равноправны, нет абсолютного, сверхчувственного диктата «божественных заповедей» и «платоновских идей». Главное не навредить себе, а, точнее, достичь того, чего тебе захотелось.

«Человек есть мера всех вещей», — говорил ученик Демокрита Протагор. Реальным критерием оказываются не высшие ценности, а польза реального человека. В конечном итоге мы имеем этику удовольствия, ведь удовольствие является критерием полезности и вреда для индивидуального, абсолютно самостоятельного человека. Государство, общество существует ради этого абсолютного человека, ведь это он заключил «общественный договор» ради своего блага, ради своей безопасности. Эта метафизическая, абсолютная свобода человека коренится в абсолютной свободе атома, в крайней форме выраженной у Эпикура в «самопроизвольном отклонении».

«Линия Платона» как мировоззренческая установка является этикой долга. Долг подразумевает служение высшим ценностям, подчинение частного (животного) интереса более высоким интересам общего блага, божественному установлению. Высшие ценности являются неизменными и абсолютными, они существенные и смыслообразующие основания человеческого как такового. Человек не может противодействовать им, естественно, поскольку он хочет оставаться человеком. Эти ценности выше его и диктуют человеку волю либо косвенно, либо прямо через божественные откровения. Выбор только один: либо быть человеком и служить долгу, либо остаться животным вне общественных норм и правил. Но, будучи человеком, *ты должен*, должен служить, подчиняясь высшей необходимости.

До этого момента основные установки «линии Демокрита» рассматривались в их приложении к сфере духа: познание, этика, социальная сфера. Причем принцип атомизма пронизывает все основные идеи. Человек рассматривается как часть космоса, его порождение. Понимание космоса, природы невозможно без рассмотрения физических и математических представлений «линии Демокрита».

Итак, существенным отличием математического атомизма от классической античной математики является признание существования неделимых трехмерных частиц вещества. Они малы, но не бесконечно малы. Эти вещественные телесные атомы разделяет пустота. Пустота есть неопределенная материя. Эта пустота есть неизмеримое, бесконечно-делимое начало. Оно есть начало иное, чем атомы, которые конечны, а значит, абсолютно определены. Оба начала существуют одновременно, рядоположенно, не пересекаясь друг с другом. В этом понимании кроется следующее существенное отличие от «линии Платона».

В классической античной математике величина понимается как единство атомов (соизмеримого) и пустоты (несоизмеримого). Таким образом, принимается существование несоизмеримого как абсолютно неопределенной неоформленной материи, равной несоизмеримому и иррациональному. Первая материя понимается как хаос, который определяется извне более ценным духовным началом. У Платона — это идеи (математические), у Аристотеля — сама материя, которая как всеобщая потенциаль-

ность из себя рождает формы, но под воздействием перводвигателя.

В противоположность этой точке зрения атомисты признают природу самодостаточной, содержащей в себе два очевидных для математики класса величин: рациональное (атомы) и иррациональное (пустоту). В классической же математике идет извне привлеченное оформление пассивной по своей сущности иррациональности. Само материальное с его существенным атрибутом — протяженностью — есть пассивная иррациональность. А иррациональность определяется через алгоритм попеременного вычитания Евклида, который в случае иррациональности характеризуется бесконечной делимостью. Именно поэтому протяженная величина, как единство идеи (соразмерного) и материи (несоразмерного) оказывается бесконечно делимой. Без понимания этого нельзя понять суть протяженности как атрибута, а значит все рассуждения «горе-философов» о природе вне этого математического понимания являются пустой бессмыслицей.

Но продолжим. Всякая математическая определенность (например, квадрат, окружность, пирамида) вносится извне в иррациональный хаос. Процесс оформления неопределенной материи развернут в величественных «Началах» Евклида. В первом предложении в хаос вносится первое единство — дается определение точки. В последних предложениях строятся пять правильных платоновских тел. Между ними огромная цепь дедуктивных выводов из первых аксиом. Эта цепь сковывает иррациональное, все более и более из книги в книгу его оформляет, достигая законченности в правильных многогранниках — самых совершенных и простейших неодушевленных созданиях мироздания. Грани правильных многогранников сковывают иррациональное внутри себя, это «божественные сосуды», удерживающие, замкнувшие хаос извне. Эти первоначала являются кирпичиками упорядоченного космоса античности и средневековья. Таким образом, несоизмеримое (пустота, чистое пространство, первая материя) замыкается внутри формы. Пустота не существует сама по себе, как не существует неопределенная материя сама по себе. В космосе (упорядоченном мире) нет пустоты. Такова точка зрения «линии Платона». И именно поэтому в космосе правит Логос, Благо, Бог, ибо нет отдельной пустоты (хаоса), не подчиняющейся Высшему Началу.

Иная картина мира у атомистов. Атом внутри себя не содержит иррациональное, пустоту. Чистое пространство существует вовне, оно разделяет определенные атомы. Сама иррациональность не может быть препятствием для движения, ибо она неопределенна, не имеет измерения, а значит не обладает трехмерной телесностью и связанной с ней плотностью и тяготением. Трехмерное выражается кубическим уравнением, а несоизмеримое — уравнением с бесконечной степенью, то есть бесконечным рядом математического анализа.

Бесконечная малость определяется и заключается в понятии «кривизны». Поэтому в каждом мгновении движения по кривой линии, или более обще — в каждой точке кривой линии, присутствует несоизмеримое. Оно символизируется искривлением прямизны. Кривизна — это неархимедова величина, определяемая в античности как «роговидные углы». Это пустота, существующая *de facto*. Если мы имеем достаточно большое (но конечное) число ординат, то имеем все равно ломаную линию. Если же мы переходим к пределу при бесконечном числе ординат, то имеем кривую линию.

Теперь самое главное. Античная математика не разрешала существование актуально существующей пустоты (бесконечности) и поэтому запрещала средства современного математического анализа. Атомизм признавал актуальное существование пустоты (бесконечности), разрешал ее выражение в математической форме. Поэтому новая физика и математика, начиная с XVII века, является физикой атомов, физикой пустоты. Новая физика основывается только на математическом анализе, который описывает все в бесконечных уравнениях, улавливающих несоизмеримое и иррациональное. Истории неизвестно, чего боялась античность, когда запрещала средства математического анализа, почему античность сознательно тормозила развитие техники, почему вычисления и механика были уделом рабов. Что-то сдерживало в течение как минимум пятидесяти веков истории человечество от того, чтобы выпустить джинна из бутылки. Ведь математический анализ в своих основаниях был создан менее чем за пятьдесят лет двумя, тремя поколениями ученых, которые едва только прочитали Аполлония, Паппа, Диофанта, Архимеда. Разумнее предположить, что иные, вненаучные причины расковали человеческий разум из пятитысячелетне-

го плена. Причиной, скорее всего, является победа мировоззренческой парадигмы атомизма, санкционировавшей бурный рост интегральных и дифференциальных методов.

В целом, «линия Демокрита» выстраивает математическое знание, которое можно охарактеризовать следующими чертами. Важнейшей чертой является признание актуально существующей пустоты, то есть реально существующего в космосе несоизмеримого, иррационального. Далее, математическим выражением несоизмеримого являются бесконечные ряды (степенные и тригонометрические). Несоизмеримое выражается в виде кривых линий, являющихся либо траекторией движения, либо графиком зависимости между параметрами движения. Кривые при этом не являются телесными. Они не атомы, они суть несоизмеримое, то есть пустота. Именно в этой пустоте и движутся атомы. Атомами являются только материальные трехмерные частицы. Атомы определены и неделимы, обладают массой. Еще одной важнейшей чертой математики «линии Демокрита» является отсутствие абсолютных аксиом. Все аксиомы конвенциональны, а потому относительны (например, система аксиом Д. Гильберта).

Две геометрии: классическая и инфинитезимальная

Третья часть данной работы требует хоть и незначительной, но математической подготовки, поэтому она будет представлять интерес в основном для специалистов, интересующихся математической проблематикой. Основной задачей последующего изложения является перевод общефилософских установок математического знания, проанализированного выше, на символический язык современной математики. В XVIII веке математика оторвалась от философии, все более углубляясь в абстрактный формализм. Культурологическая причина этого заключалась в невозможности объяснить сущность математического анализа, что вызвало кризис оснований математики. Философия всегда являлась сутью, сущностью математики. Кризис XVIII века не разрешился в нечто положительное. Математикам пришлось, образно говоря, забыть свою колыбель и стать вечными странниками в океане абстракций. Для них больше не было вопроса «почему», а только вопрос «как». Поэтому основной задачей данной работы и является попытка соединения разорванной связи.

Итак, классическая геометрия рассматривает формы, которые определяют, ограничивают несоизмеримое (иррациональное). При этом разнообразные площади сводятся сначала к треугольной, а затем треугольные площади преобразовываются в прямоугольные (теорема 43, книга 1 «Начал» Евклида). Затем прямоугольники преобразовываются в квадраты (теорема 14, книга 2 «Начал» Евклида). В конечном итоге все сводится к квадрату, где с помощью теоремы Пифагора удастся справиться с иррациональностью, ибо диагональ единичного квадрата рационально выражается через квадраты катетов. Согласно евклидовой классификации иррациональностей, данной в десятой книге «Начал», диагональ квадрата не является несоизмеримой величиной, но соизмерима в квадрате.

Линейка и циркуль евклидовой геометрии — это единство соизмеримого и несоизмеримого. Построение правильного треугольника — это заключение несоизмеримого в оковы трех линий, причем несоизмеримые круги очерчивают границу. Круги несоизмеримы, так как дан радиус. С помощью круга как бы зачерпывается, заматывается несоизмеримое. А линии затем отрезают, определяются. Реально получается, что окружность круга несоизмерима с радиусом. Зная точно радиус, мы не знаем точно длину окружности и наоборот. Мы выражаем многоугольники и многогранники через радиусы соответственно окружности и сферы. Все ограниченное прямыми линиями является спархией конечной математики. Как только мы входим в область кривых, тут же в свои права вступает несоизмеримое. Круг есть символ бесконечного, а значит, несоизмеримого. Круг есть простейшая кривая линия. В целом, в конечной математике все сводится к квадратам, через которые определяются все площади прямолинейных фигур. То, что выражено с помощью прямых, плоскостей и т. д., все это область конечной математики. Там, где мы имеем несоизмеримое, там область кривых линий. Не является исключением и диагональ квадрата, ибо это соизмеримое в квадрате, по античной классификации иррациональностей. Вообще, пропорционально то, что имеет общую меру и, соответственно, находящееся в некотором отношении, то есть в некоторой зависимости однородных величин по количеству. Таким образом, соизмеримы те величины, которые выражаются отношением двух целых чисел. Любые две от-

дельные прямые соизмеримы — это отношение, пропорция. Любые две прямые линии внутри прямоугольной фигуры соизмеримы, по крайней мере, в степени.

Инфинитезимальная геометрия разлагает площади на бесконечно малые части (неделимые), таким образом, полагая пустоту, заключенную внутри фигуры, чем-то реально существующие. Эта пустота несоизмерима, то есть невыразима конечным образом непосредственно. Она делится на бесконечно малые части, которые не имеют сходства с нашим конечным миром. Дифференциал несоизмерим с конечной величиной, он из другого мира. Он относится к миру неопределенной материи, к миру пустоты в сравнении с миром конечных, плотных тел, выраженных конечными алгебраическими уравнениями. Сама по себе неделимая невыразима. Она может быть взята только как часть функции, то есть взята в некоторой прогрессии или, более общо, — выражена с помощью некоторого закона изменения. Например, есть значение x , ему соответствует значение $y = x^2$. Далее имеем $(x + \alpha)$ ему соответствует $y = x^2 + 2x\alpha + \alpha^2$. Итак, приращению α для всех x соответствует приращение $2x\alpha$ для всех y , причем α^2 отбрасывается. Несоизмеримое пытаются уловить с помощью операции «сделать меньше всякой наперед заданной величины». Это означает превратить в бесконечное, неопределенное. Поскольку признается, что внутри фигуры несоизмеримое, то это сделать можно, это просто операция вхождения в неизмеримое.

Когда мы говорим о бесконечно малых, то имеется в виду представление поверхностей или тел как алгебраических сумм элементарных частей, причем эти суммы бесконечны. Само бесконечное определялось через предел указанной суммы и наоборот. Начиная с Кеплера, используется прием разбиения поверхностей и тел на элементарные части, следующие друг за другом по некоторому определенному правилу. Это правило обеспечивало монотонность возрастания или убывания значения элементарных частей, а значит, и соответствующих интегральных сумм. Это правило и есть функция новоевропейской математики. Для значительной части функций удастся найти конечные квадратуры и кубатуры. Суммы других функции представляются только в виде бесконечных рядов. Хотя, естественно, что математикам очень хотелось бы выразить все интегральные суммы в ко-

нечном виде. Тем более, что сама по себе бесконечность еще не означает невыразимость, ибо удалось квадрировать незамкнутые бесконечные объемы и площади, как это делал еще Торичелли в XVII веке.

Рассмотрение абсолютной пустоты вне вещества, привело к тому, что начали рассматриваться отдельные траектории движения в пустоте. Таким образом, понадобилось изучение реальных кривых. Для математики «конечного» это многообразие кривых (траекторий) было не нужно, ибо пять правильных платоновских тел строились без их участия. Ведь сущность математики «конечного» заключается в ограничении пространства, оформлении пустоты, определении несоизмеримого, неопределенного. Новая математика изучала движения атома (частицы, материальной точки) в пустом пространстве. Это движение, согласно итальянской школе (Галилей, Кавальери, Торичелли) и ее последователям (Барроу, Ньютона), определялось сложением простых движений, осуществляемых воздействием внешних сил. В зависимости от различия элементарных сил получалось все многообразие кривых. Кривые определялись либо за счет интеграционных методов (суммирование бесконечно большого числа бесконечно малых слагаемых), либо с помощью дифференциальных методов (определение касательных, а также минимумов и максимумов). При этом отличие от метода исчерпывания древних состояло в том, что складывались бесконечно малые ординаты, выраженные в бесконечном уравнении то есть степенным рядом. В «Началах» Евклида исчерпывание производилось величинами конечными, например параллелепипедами при нахождении объема пирамиды. Таким образом, несоизмеримое, которое в античности заключалось внутри объема, теперь оказалось актуально существующим.

Исчисление бесконечно малых появилось тогда, когда Ньютон (так же как и Лейбниц) приобрел полную уверенность в том, что любая функция могла быть представлена степенным рядом. Анализ, по Ньютону, это алгебра, изучающая также степенные, алгебраические функции, но только бесконечные. Эта бесконечность позволяет улавливать неизмеримое, которое и есть бесконечное. Бесконечные ряды и, в целом, дифференциальные и интегральные методы позволили нам выйти за пределы определенного атома, углубиться в окружающую его пустоту. Как уже сказано, атомы (частицы,

материальные точки) движутся в пустоте по кривым, определяемым уравнением различных порядков. И именно эти сложные выражения (дроби с составными знаменателями, корни составных величин и неявных уравнений) можно привести к роду простых количеств. И делается это с помощью представления последних в виде бесконечного ряда дробей, у которых числители и знаменатели суть простые члены.

Получается, что тайна бесконечного и несоизмеримого лежит в биноме. Символ бесконечного $(1 + x)^n = 1 + n/1! x + n(n-1)/2! x^2 + n(n-1)(n-2)/3! x^3 + \dots$ При $n = 1, 2, 3, 4, \dots$ мы получаем обычную алгебру, то есть имеем: $1 + x$, $1 + 2x + x^2$, $1 + 3x + 3x^2 + x^3 \dots$ и т. д. Если же n стремиться к бесконечности, то имеем несоизмеримое и бесконечное, то есть имеем бесконечный степенный ряд. $1 + x = \int dx = x + c$, при $c = 1$ — в этом тайна бинома. $\int dx$ — это абсцисса, простое суммирование точек на оси абсцисс, получаемое $c = \text{const}$, может иметь любое значение (но, естественно, только одно). А затем уже имеющуюся у нас абсциссу возводят в степени. Получаем ординату y , равную $(1 + x)^n$, при этом n стремится к бесконечности, для несоизмеримой, бесконечной пустоты пространства. Соответственно, y как координата пустоты будет иметь значение отличное от конечного, оно будет иметь значение бесконечного ряда $1 + n/1! x + n(n-1)/2! x^2 + n(n-1)(n-2)/3! x^3 + \dots$ Этим отличается пустота от полноты частиц (атома), то есть у последних и x , и y имеют конечные значения. У координат пустоты значения бесконечны. Чтобы получить целиком всю кривую необходимо проинтегрировать все значения y , то есть $\int (1 + x)^n$. Это делается после разложения в ряд, а затем уже полученным интегрированием каждого слагаемого.

Пространство атомистов не состоит из атомов, оно есть пустота и несоизмеримое. Последнее же измеряется уравнениями с бесконечным показателем степени. Это иная математика. Античная математика с ее строгостью не допускала работу с такими величинами. Несозмеримое должно быть оформленным, причем, в худшем случае, с помощью метода исчерпывания внутри замкнутой фигуры. Новая математика работает в открытом пространстве, суммируя бесконечные (несозмеримые) значения ординат. Обычный человеческий рассудок, привыкший наблюдать мир конечного, не может понять движение частицы (атома) в пустоте. Конечный рас-

судок запутывается в своей конечности, что наглядно показывают апории Зенона. Именно такие противоречия получаются, если считать пространство телесным и затем делить его. Конечная математика принимает несоизмеримое, бесконечное деление, но принимает его внутри величины, отрицая актуальное, самостоятельное существование пустоты. В этом случае не может существовать динамика как таковая, речь может идти о статике. Ведь именно ее закономерности позволяют описать взаимное перемещение частиц в абсолютно заполненном состоянии. Частицы, взаимодействующие в статике, непосредственно связанные друг с другом, составляют вместе единое целое, имеют общие центры тяжести и т. д. Естественно, что иная картина возникает в новой европейской динамике, признающей вместе с Ньютоном действие на расстояние через пустое пространство. Вообще получается, что сила рождается несоизмеримым тогда, когда хаос пытаются обуздать, подчинить. Несοизмеримое (пустота, хаос) пытается расставить плотные, непроницаемые частицы в соответствующем порядке, подчинив их действию сил притяжения и отталкивания.

Таким образом, удастся объяснить содержание как классической, так и инфинитезимальной математики, исходя из общефилософских, общемировоззренческих установок двух «линий философии». Фундаментальные математические понятия переводятся на язык философии и наоборот, взаимобогащая содержание друг друга.

В целом данное исследование позволяет наполнить новым содержанием такие философские понятия как материя, пустота, движение и пространство. Наиболее плодотворным следует считать определение материи (для «линии Платона») и пустоты (для «линии Демокрита») как иррационального и несоизмеримого. Не менее интересным представляется понимание движения как прогрессии, как бесконечного математического ряда. Пространство, исходя из данного методологического подхода, оказывается линиями (геометрическими местами), в рамках которых движутся материальные тела.

Рассмотренные положения не носят доказательного характера, но только намечают поле для будущих исследований. Данная работа лишь указывает область анализа, не высказывая претензий на полное и адекватное описание объектов этой области.

Коммуникация: психология, технология, культура

Н. В. ГОНОЦКАЯ

КОММУНИКАЦИЯ КАК ОБЪЕКТ ФИЛОСОФСКОГО АНАЛИЗА

ТЕОРИЯ коммуникации — сравнительно молодая научная дисциплина, обладающая ярко выраженной интегративной природой. Синтетический характер этой отрасли обществоведения связан прежде всего с многочисленностью и многообразием существующих академических дисциплин, в центре внимания которых оказался феномен коммуникации. Философия, социальная психология, лингвистика, теория информации, кибернетика, культурология, а также появившиеся на рубеже нового тысячелетия коммуникативистика и коммуникология вносят свой теоретический вклад в разработку этого понятия.

Наибольшее влияние на современную теорию коммуникации оказала, по-видимому, послевоенная работа ученых Клода Э. Шеннона и Уоррена Уивера, впервые предложивших исчислять массу передаваемой в процессе коммуникации информации в «битах». Шеннон ввел в научный оборот такие понятия, как «шумы», «избыточность» (информации), «пропускная способность» (канала) и т. д.

Вместе с тем терминологическая редукция (коммуникация как передача информации) и технократическая волна в социальных науках привели к существенному сужению исследовательского горизонта. С другой стороны, расширительное толкование термина «информация» создало парадоксальную ситуацию, при которой под коммуникацией стали понимать и процессы обмена веществ внутри клетки, и выполнение алгоритмических операций с помощью компьюте-

ра. Философское измерение теории коммуникации предполагает исследование коммуникации как диалога *Ты* и *Я*, пространства личностного бытия, реализации потребности самосуществования, средства передачи социокультурного опыта и поддержания культурной традиции.

Современная философия пришла к признанию того, что сфера коммуникации является той реальностью, которая имеет определяющее значение для человека. Сфера человеческого общения детерминирует его политические взгляды, философские концепции, религиозные верования и научные теории, является единственным критерием их ценности и истинности. *Я* само по себе не существует. Оно обязательно включает в себя *Ты*, *Другого* (то есть суверенную инстанцию, значимую для меня личность).

Карл Ясперс пишет о «философской коммуникации», Ганс-Георг Гадамер говорит о необходимости вести философский диалог, Ю. М. Лотман развивает идею «диалога культур», Никлас Луман рассматривает коммуникацию как условие жизнедеятельности социальных систем. «Диалог как продуктивная форма развития мысли, способ существования личности и культуры, как основа философской рефлексии становится кардинальным понятием в эстетике и философии», — пишет отечественный исследователь коммуникативного аспекта культуры В. Ю. Борев¹.

Некоторые ученые видят в этом возврат к античной традиции восприятия философии как разговора между как минимум двумя субъектами, искусству майевтики Сократа. Однако, как заметил еще Освальд Шпенглер, диалоги Платона монологичны. Кроме того, в античной культуре еще не возникло представления о *Я*, не говоря уже о взаимоотношениях *Я* — *Ты*.

Можно предположить, что диалогическая традиция всегда присутствовала в европейской философии — в диалоге Блаженного Августина с Богом, в большинстве мистических течений в христианстве, «доводах сердца» Блеза Паскаля или идеях йенских романтиков. Представление о том, что *Я* немислимо без *Ты*, сложилось в христианской традиции, к ней же восходит и само понятие «коммуникации». В своем еди-

¹ Борев В. Ю., Коваленко А. В. Культура и массовая коммуникация. — М., 1986. — С. 104.

нении с трансцендентным, с Богом и только посредством этого единения человек становится независимым по отношению к миру. Христианский Бог имеет личностный аспект, Он — личность, к которой обращается человек. «Радость богообщения» проявляется, прежде всего, в рамках религиозного культа. Библейская религия — религия молитвы. Как писал Л. Фейербах, в молитве человек обращается к Богу на ты, объявляет Бога своим вторым Я, открывает Богу, как ближайшему, самому доверенному существу, свои помыслы и тайные желания.

В качестве универсального чувства церковь рассматривается любовь: каждый человек, любя другого, как бы растворяется в нем. В христианской, братской любви достигается переживание соединения с другими людьми, человеческой солидарности. Владимир Соловьев писал, что в любви одна половина человеческого рода преодолевает свою односторонность, дополняя ее другой до гармонического целого.

По мнению Мартина Бубера, в Ветхом Завете заключено самое яркое выражение диалогического знания. Бубер писал, что библейский образ познания мужчиной женщины — это не эвфемизм для описания сексуального поведения, а обозначение познания именно как взаимного общения, контакта. Именно общаясь, согласно Ветхому Завету, Израиль познает своего Бога, и Бог познает Израиль. Мотивы познания как общения присутствуют в космогонии и космологии Каббалы, то же самое — единство (*ихуд*) познаваемого и познающего в хасидизме.

Однако эта традиция толкования взаимоотношений Я — Ты не получила распространения в новейшей европейской философии. Кроме того, идеи предельного самоуглубления и отрешенности от окружающего мира можно обнаружить в большинстве течений индийской философии.

В немецкой классической философии субъект всегда тождественен и самодостаточен в своей субъективности. Субъект-объектные отношения принципиально исключают равноправность сторон, ибо разум направлен на познание чужого мира, зависящего от активной субъективности. Отсюда апологетическое отношение к Я как самоценному миру. «Философия учит нас все отыскивать в Я, — подчеркивал Иоганн Готтлиб Фихте, — ибо через Я входит порядок и гармония в мертвую и бесформенную массу».

В иррациональной философии Артура Шопенгауэра преобладает мотив одиночества. Человек с богатым внутренним миром после знакомства с людьми будет избегать общения с ними. Ибо «чем больше кто имеет в себе самом, тем меньше нуждается он во внешнем и тем меньше <...> имеют для него значение остальные люди»². Общительного человека Шопенгауэр объявляет духовно бедным и посредственным. Одиночество — жребий всех выдающихся умов, полагает он. Тот, кто много имеет в самом себе, «подобен светлой, теплой, уютной комнате в рождественскую ночь, когда вокруг все покрыто декабрьским снегом и льдом»³.

Открытию *Ты* в истории современной мысли положил начало Людвиг Фейербах. Философ называет фиктевское *Я* бессердечным и усматривает сущность человека в отношениях *Я* и *Ты*: приятнее смотреть в любящие глаза другого личного существа, чем в пустое зеркало собственного *Я*. Связь *Я* — *Ты* Фейербах толкует преимущественно в биологически-половом ключе: муж и жена взаимно дополняют друг друга и, соединившись, представляют собой род, совершенного человека. В любви человек выражает недовольство своей индивидуальностью, постулирует существование другого как потребность сердца и причисляет другого к своему собственному существу. Личность недостаточна и слаба, а любовь сильна и совершенна, чувство одного есть чувство ограниченности, а чувство общения есть чувство свободы. Поэтому один из основных упреков Фейербаха современному христианству гласит: язычник сознает себя одиноким как индивид и потому нуждается в другом существе, себе подобном, а христианин не нуждается в другом *Я*, раз он обретает всю полноту своего совершенства в Боге, то есть в себе самом. Благодаря другому я сознаю впервые человечество, узнаю и чувствую, что я человек; любовь к нему доказывает мне, что мы оба не можем существовать друг без друга, что только общение создает человечество. Кроме того, *Другой* есть моя объективная совесть: он укоряет меня моими недостатками, он — мое олицетворенное чувство стыда. По мнению Фейербаха, сознание нравственного закона, права, приличия, истины тесно связано с сознанием *Другого*.

² Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. — СПб., 1997. — С. 29.

³ Там же. — С. 35.

Новое осмысление взаимоотношений *Я* и *Ты* началось в первые десятилетия XX века. В России в виде проблемы «диалога» оно занимало большое место в культурологических трудах М. М. Бахтина и М. Ю. Лотмана. В Европе приобрела известность экзистенциальная философия Мартина Бубера, рассматривающего бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром, человеком и человеком. Философская концепция диалога предполагает межсубъектное общение, единение сознаний на метафизическом уровне взамен гносеологической структуры «субъект-объект». Отношение *Я — Ты* взаимно, в отличие от *Я — Оно*, где активен только субъект. Бубер отвергает как индивидуализм, так и коллективизм. Первый, по мнению Бубера, видит человека только в его обращенности к самому себе, второй вообще не замечает «человека», он видит только «общество». Между тем только соучастие в бытии других живых существ обнаруживает смысл в основании собственного бытия. По словам Бубера, стержень происходящего — «не индивидуальное и не социальное, а нечто Третье». По ту сторону субъективного, по эту сторону объективного, на узкой кромке, где встречаются *Я* и *Ты*, лежит область *Между*⁴. И горилла — индивид, и термитник — коллектив, однако *Я* и *Ты* имеются в нашем мире только потому, что имеются люди, и притом *Я* возникает лишь из отношения к *Ты*.

Термин *Между* встречается и в работах основоположника герменевтики Ганса Георга Гадамера. Гадамер писал, что лишь благодаря одному из участников герменевтического разговора, интерпретатору, другой участник, текст, вообще обретает голос. Лишь благодаря ему письменные обозначения вновь превращаются в смысл.

Интересна концепция Карла Ясперса, постулировавшего необходимость подлинного общения людей, экзистенциальной коммуникации между ними независимо от исторических, социальных и культурных корней. Ясперс использует понятие «философской веры», которую можно также назвать верой в коммуникацию. Она основывается на двух положениях: истина есть то, что нас соединяет, и в коммуникации заключены истоки истины. По Ясперсу, коммуникация —

⁴ Бубер М. Проблема человека // Бубер М. Два образа веры. — М., 1999. — С. 299.

это «нечто большее, чем простое соприкосновение, договоренность, симпатия, общность интересов и развлечений»⁵. Это универсальное соучастие в жизни, образ открытия истины во времени. Чувство истины раскрывается в движении разума, корень которого — в открытости бесконечности содержаний. Человек находит в мире другого человека единственную действительность, с которой он может объединиться в понимании и доверии: «На всех ступенях объединения людей попутчики по судьбе, любя, находят путь к истине, который теряется в изоляции, в упрямстве и своеволии, в замкнутом одиночестве»⁶.

Проблема диалога получила свое дальнейшее отражение в теории интерсубъективности, разрабатываемой в феноменологии. Мир, писал француз Морис Мерло-Понти, не исчерпывается тем, что он существует физически, «в-себе», «сам-по-себе»: воспринимаемый мир действительно существует, если он воспринимается «другими»; «в-себе» может появиться только после того, как появился «другой»⁷.

Так в философском дискурсе возникает тема телесности. Тело есть «странный» объект, использующий свои собственные части для символизации мира; только при помощи тела мы можем вторгаться в этот мир, понимать его и находить ему значения. Тело — основное средство обладания миром. Человеческое тело не просто присутствует в мире наряду с другими объектами, а благодаря способности к нацеленному движению оно присоединяется к миру; потребности и желания человека, выраженные в экспрессивных жестах, создают значения. Тело, по словам Мерло-Понти, проектирует вокруг себя мир культуры.

Однако уже у Сартра понятия *Другой*, *Другие* имеют едва ли не негативный смысл. Единственная связь, которая возможна между двумя индивидами, между двумя сознаниями — это связь отношения взаимного отрицания. Мой «взгляд»

⁵ Ясперс К. Истоки истории и ее цель // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — М., 1994. — С. 231.

⁶ Ясперс К. Духовная ситуация времени // Ясперс К. Смысл и назначение истории. — С. 442.

⁷ Барчунова Т. В. Способствует ли возрождение наук и искусств очищению нравов // Вопросы философии. — 1997. — № 1. — С. 168.

превращает *Другого* в вещь, объект — и наоборот. «Окаменение» под взглядом *Другого* — сокровенный смысл мифа о Медузе, считает Сартр.

Весьма симптоматичен в связи с возросшим вниманием западных и отечественных мыслителей к коммуникации и «лингвистический переворот» в философии XX века. В начале XX века интенсивно развивалась лингвистика, в большой степени под воздействием общелингвистической теории швейцарского языковеда Фердинанда де Соссюра. В исследовании языка возникли два направления: рассмотрение языка как элемента речевой деятельности, элемента, внешнего по отношению к индивиду и его индивидуальной языковой деятельности, и анализ языка как живой реальности, существующей в процессе постоянного становления и изменения.

Испанский философ Мигель де Унамуно спрашивал: «Так называемая философия, что это, как не история универсальной человеческой мысли, воплощенная в слове? Думать по-испански значит думать то, что этот язык думал, желать того, что он желал»⁸. Вступив в сферу языка, человек становится принадлежностью своего общества. Между двумя говорящими людьми посредником всегда выступает язык как представитель мира — то есть нечто, не являющееся ни одним из говорящих; именно этот, по выражению Унамуно, проныра позволяет общаться, но одновременно он же их и разделяет.

Такой подход близок к гипотезе лингвистической относительности Эдуарда Сепира и Бенджамина Ли Уорфа. По мнению Сепира, люди живут не только в объективном мире вещей и не только в мире общественной деятельности; они в значительной степени находятся под влиянием того конкретного языка, который служит средством общения для данного общества. Вообще представление о том, что язык может конструировать социальную реальность, то есть быть существенным элементом той реальности, которую он описывает, берет свое начало от Людвиг Витгенштейна, который разрабатывал понятие языка как игры, в которую играют говорящие, и подчеркивал, что слова являются и поступками.

⁸ Там же. — С. 170.

Удивительно, но всепобеждающий принцип философского сомнения долгое время шадил сам инструмент философствования — язык. Вплоть до XX столетия язык не считался философской темой, был для мыслителей «ничейной землей», вернее, «территорией» языкознания, психологии, логики. Между тем, как писал А. Ф. Лосев, «философия есть не больше, как раскрытие глубинных интуиций и мыслей, заложенных в языке, и... философская теория есть не что иное, как осознанный и проанализированный язык»⁹.

«Лингвистическая философия» родилась на Западе. Джон Л. Остин — один из ее ведущих представителей, автор теории «речевых актов». Свой метод оксфордский профессор определял так: «Мы берем в расчет не только слова, но и реальность, где они проговариваются. Мы заостряем наше восприятие феноменов путем уточнения терминов»¹⁰. Отсюда и название метода: «лингвистическая феноменология». Одним из первых терминов, показавшимся ученому сомнительным, оказалось «значение слова». Согласно концепции Остина, эта рабочая модель не соответствует фактам повседневной жизни, о которых мы хотим говорить. Знать значение слова или фразы — значит знать значения предложений, в которых они содержатся, другими словами, исходить из контекста. Этот вид объяснений ученый назвал «синтаксическим». Вопрос же «Что есть значение слова?» осуждается им как спрашивание «ничего-в-частности»¹¹, псевдovoпрос. Точка зрения, заключающаяся в том, что общие слова «имеют денотат» так же, как его имеют имена собственные, — ошибочна. Действительно, не все слова обладают предметной соотносительностью. Например, слова *ой, что, или, какой, Иванов* не обозначают отдельных предметов, действий или качеств.

С другой стороны, при анализе явления паронимов (паронимы — слова, близкие по внешней форме) Остин вводит понятие «первичного смыслового ядра», которое, по

⁹ Лосев А. Ф. Очерки античного символизма и мифологии. — М., 1993. — С. 90.

¹⁰ Цит. по: Реале Д., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. — Т. 4. — СПб., 1997. — С. 476.

¹¹ Остин Дж. Значение слова // Аналитическая философия: Избр. тексты. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1993. — С. 107.

сути, и является тем самым генерализованным значением слова, устойчивой системой обобщений, стоящей за ним и одинаковой для всех людей. Поэтому в современной лингвистике различают значение, точнее, «семантическое поле», слова и его смысл, или индивидуальное значение¹².

В центре внимания ученого — *ordinary language*, или действительный (естественный, бытовой) язык. Исследование естественного языка, считает Остин, поможет воспринять сложную реальность, которую обобщенные и схематичные философские понятия в значительной степени упрощают. В действительном языке немного эксплицитных конвенций, границы между сферами действия правил, между синтаксическим и семантическим подвижны. Одновременно Остин стремится к созданию нового и лучшего языка описаний, так как короткие описания обыденного языка всегда вводят в заблуждение. Обычный язык «ломается»¹³ в экстраординарных случаях. Слова обманывают нас, обычный язык *зашиоривает* слабое наше воображение. Например, нас вводит в заблуждение вопрос «Способен ли я помыслить случай, когда человек не находится ни в доме, ни вне него?», так как на ум приходят лишь привычные ситуации с вопросом «Он дома?». Однако если этот человек умер, то вопрос несуразен. Возможны самые необычные факты, даже касающиеся нашего повседневного опыта, которые не фиксируют люди и бытовой язык. Таким образом, за обыденным языком — первое, но не последнее слово. За кем же последнее слово? Остин умалчивает. Возможно потому, что не принимает недостижимого картезианского идеала точности и достоверности.

Отвергая наличие чистых высказываний-описаний, ученый сформулировал в конце 30-х годов XX века теорию речевых актов, навеянную беседами со своим оксфордским учителем Г. Причардом об обещании. Одно дело — сообщить информацию, другое — наметить цель, третье — добиться конкретного эффекта. Остин различает локутивный акт, состоящий в простом произнесении, иллюкутивный, заключающийся в связанной с ним деятельности (угроза, благодарность), и перлокутивный акт, выражающий резуль-

¹² Лурия А. Р. *Язык и сознание*. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1998. — С. 55.

¹³ Остин Дж. *Значение слова*. — С. 116.

тат речи. Возможно, здесь мы сталкиваемся с тем, что сам Остин называл «пугалом классификации»¹⁴. Недаром в своей работе о значении слова философ не преминул подчеркнуть: «... Не стоит заставлять действительный язык согласовываться с некоторыми заранее сформулированными моделями»¹⁵.

Вместе с тем теория речевых актов подвергает сомнению предыдущую философскую традицию, односторонне занимавшуюся высказываниями и ограничивавшую спектр отношений языка и реальности проблемой истинности. Своей теорией Остин напомнил, что язык способен не только описывать, но и изменять реальность.

Появление новых исследовательских подходов и объяснительных систем применительно к коммуникации тесно связано с научно-техническим прогрессом. В эпоху «восстания масс» возникает социальный институт средств массовой коммуникации, который становится наиболее важным посредником между человеком и миром. Внимание философов, социологов, социальных психологов, лингвистов привлекает уже не столько межличностная коммуникация *Я — Ты*, сколько коммуникация опосредованная, линейная, публичная, ориентированная на широкую (массовую) аудиторию. Центральными проблемами становятся коммуникация культур и культура как коммуникация. Более того, утверждается, что общество можно понять только через исследование информации и коммуникационных систем (Норберт Винер) и любая теория коммуникации есть теория общества (Роберт Уильямс).

Предвосхищая Маклюэна с его тезисом о медиа как цивилизаторских приспособлениях, помогающих компенсировать несовершенство человеческих органов чувств, Карл Ясперс отмечает значение технического прогресса в работе «Смысл и значение истории»: «Техника создает огромное расширение реального видения». Благодаря ей в малом и великом становится зримым то, что скрыто от непосредственного восприятия человека. Грамофон и фотографическая пленка сохраняют в памяти то, что когда-либо происходило. Складывается новое мироощущение. Наше пространственное ощущение расширилось с появлением современных

¹⁴ Там же. — С. 113.

¹⁵ Там же. — С. 116.

средств коммуникации до пределов нашей планеты. Перед нашими глазами — глобус, наполненный ежедневными сообщениями отовсюду»¹⁶.

Средства коммуникации проделали впечатляюще длинный исторический путь. Уже империи Древнего мира опирались на сравнительно мощную инфраструктуру для обеспечения господства путем централизованной коммуникации. Для Римской империи основой коммуникации были прежде всего морские пути в Средиземном море и специально сооруженные мостовые, у инков — проложенные горные тропы и гонцы. Первые колониальные государства в Латинской Америке уже опирались на печатные законы и декреты как основу высокоорганизованной, хотя и очень медленной коммуникации.

Принимая за типформирующий признак определяющий характер сообщения (передвижения) данной эпохи, английский историк Арнольд Тойнби выделил четыре типа цивилизации: первобытную речную, морскую, океаническую и воздушную. Правда, речь идет о дорожно-графических коммуникациях, а не об информативных. Но дорожно-географические коммуникации были не только средством сообщения, но и каналами общения людей (так, секрет изготовления бумаги проник в Среднюю Азию с помощью знаменитого Шелкового пути).

Преодоление времени и пространства началось лишь с изобретением телеграфа американцем Самюэлем Морзе, который лишил передачу новостей зависимости от скорости бегуна, всадника или парусного судна. Здесь становится очевидной связь между империями и технологией, на которой основывается их коммуникация. Впервые тесную связь между уровнем коммуникационных технологий и соответствующих политических режимов подчеркнул канадский историк Гарольд А. Иннис, талантливым последователем которого стал Маршалл Маклюэн.

В общем, в XX веке коммуникация рассматривается уже не столько в метафизическом плане, в рамках диалогического онтологизма, сколько в русле нескольких исследовательских традиций, связанных с социальной философией¹⁷.

¹⁶ Ясперс К. Истоки истории и ее цель. — С. 132.

¹⁷ Назаров М. М. Массовая коммуникация в современном мире: методология анализа и практика исследований. — М., 2002. — С. 16.

Структурный функционализм (Р. Мертон, П. Лазарсфельд, Г. Лассвел, Т. Парсонс, Н. Луман). В обществе ищут подобие органов, которые бы обеспечивали жизнеспособность целого. При объяснении общественного явления следует искать функцию, которую оно исполняет в более широком социальном или культурном контексте. Этот подход характеризуется замкнутостью, консерватизмом, но описывает основные виды активности массовой коммуникации в контексте других процессов и элементов социальной структуры. Критики структурного функционализма полагают: идея о том, что массовая коммуникация играет важную роль в поддержании социальной системы, в целом скрывает конфликт интересов. Согласие в обществе воспринимается как данность, однако в реальности «консенсус» обеспечивается в интересах доминирующих социальных сил. Как подчеркивает Ж. Ф. Лиотар, информационная теория в ее грубой кибернетической версии упускает из виду решающий аспект, а именно — агонистический.

Концепция идеологии (К. Маркс, Ф. Энгельс, А. Грамши, Л. Альтюссер). В центре внимания — взаимосвязь власти и значения, то есть ценностей, убеждений, идей. «Носителями» значения и смысла выступают символические формы, которые в мировом масштабе распространяются по каналам массовой коммуникации. Подобно Соссюру, утверждавшему, что язык обеспечивает наш доступ к определенной версии реальности, а не к самой реальности, сторонники этого подхода рассматривают идеологию как мировоззрение, «концептуальную схему», с помощью которой люди осмысливают материальные условия своей жизни. Жизненное пространство индивида в значительной степени организовано с помощью агентов властных отношений, в том числе СМК. Критики этого подхода полагают, что в современном обществе нет доминирующей идеологии, согласие с ценностями и убеждениями которой создавало бы основу для стабильности общества. Кроме того, здесь преимущественно рассматриваются вопросы производства и распространения материалов массовой коммуникации, а аспекты их восприятия остаются за кадром.

В русле этой исследовательской концепции работала и Франкфуртская школа («критическая теория») с ее вниманием к индустрии культуры и обществу потребления. Средства

массовой коммуникации ослабляют активность общения, чувства социальной и моральной солидарности между людьми. Они блокируют инициативу и творчество, приучают к пассивному восприятию информации. Подлинную коммуникацию заменяет вынужденное общение одиноких индивидов. Возможность приобретения реального жизненного опыта заменяется искаженным опытом, получаемым посредством контактов с клишированной продукцией масс-медиа. По мнению американского социолога Чарльза Райта, СМК формируют у людей представление о себе как жертвах, а не активных агентах происходящего и тем самым поощряют социальную инертность, которая ведет к усилению тоталитарных тенденций.

Информационный взрыв, значение которого ученые сравнивают с расщеплением атомного ядра, создал и одну из главных опасностей современного общества — капитуляцию человека перед непрерывным потоком раздражителей, требующим активной реакции и повышающим критическую границу человеческого восприятия. Технический прогресс создал избыточность выбора с точки зрения наличных товаров, продуктов цивилизации, услуг, субкультур и образа жизни. Появляется проблема, впервые поставленная в XX веке «философской антропологией» (М. Шелер, Г. Плесснер, А. Гелен), — облегчение процесса человеческого приспособления во все более усложняющемся мире.

Семиология, или семиотика (Фердинанд де Соссюр, Чарльз Пирс, Ролан Барт, Клод Леви-Стросс). Если первые два подхода рассматривают коммуникацию как процесс, передачу сообщения от отправителя к получателю, то в семиотике коммуникация рассматривается как явление, связанное с образованием значений. Семиотика изучает знаки как носители значений; коды как системы, в которые знаки организованы; культуру, в рамках которой оперируют знаки и коды. Формирование значения рассматривается как процесс, в котором взаимодействуют знаки в тексте и культурный и индивидуальный опыт создателя или потребителя текста.

Клод Леви-Стросс теоретически поставил задачу, как можно разрешить проблему связанности культуры с типами коммуникации, и, проанализировав правила организации мифа (брака, родства) в примитивных обществах, пришел к

выводу, что им присущи общие глубинные схемы или бинарные оппозиции. В качестве древнейших коммуникаций Леви-Стросс называет обмен женщинами, обмен благами и обмен сообщениями. Структуры мышления и социальной жизни не зависят от индивидуального сознания и выбора. Через миф происходит трансляция закодированных «посланий» от культуры к индивиду. При этом культура состоит не только из форм собственно ей присущей коммуникации, но также из «из правил, применимых во всякого рода коммуникационных играх, которые происходят как в природе, так и в культуре»¹⁸.

Постмодернизм (Ф. Ги Дебор, Ж. Бодрийяр, Ж. Деррида, Ж. Ф. Лиотар и др.). Постмодернистская критика медиа близка к установкам франкфуртской школы. В неомарксистской философии Ги Дебора в центре оказывается проблема «общества спектакля». Зрелище, как высшая стадия капитала, эксплуатирует не только труд индивида, но и его досуг через контроль над потреблением, через рекламу, через искусственное создание новых потребностей. Спектакль заменяет репрезентациями всю реальность: как только спектакль перестает о чем-либо говорить, то этого как бы и не существует.

Бодрийяр считает беспрецедентный уровень опосредования опыта людей средствами массовой коммуникации, особенно ТВ, и расцвет потребительского общества наиболее яркими чертами постмодерна. Образ становится «симулякром», копией без оригинала, которая существует сама по себе, без всякого отношения к реальности. Каждое высказывание амбивалентно: оно и истинно, и ложно в зависимости от того, кто и при каких обстоятельствах его высказывает.

«Децентрирование» субъекта, уничтожение границ понятия текста и самого текста вместе с отрывом знака от его референта, осуществленным Деррида, сводит всю коммуникацию до свободной игры означающих, что породило картину «универсума текстов», в котором отдельные безличные тексты до бесконечности ссылаются друг на друга и на все сразу. Мир, пропущенный через призмы интертекстуальности, предстает как огромный текст, в котором все когда-то

¹⁸ *Леви-Стросс К.* Структурная антропология. — М., 2001. — С. 309.

было уже сказано, а новое возможно только по принципу калейдоскопа: смешение определенных элементов дает новые комбинации. Представители коммуникативно-дискурсивного анализа (нарратологии) считают, что буквальное следование принципу интертекстуальности в ее философском измерении делает бессмысленной вообще всякую коммуникацию.

По мнению Умберто Эко, тексты создают закрытый универсум. Книга «Поминки по Финнегану» открыта для интерпретации, но из нее невозможно вытянуть теорему Ферма или полную фильмографию Вуди Аллена. Коренной ошибкой деконструктивистов было верить, что с текстом можно делать все, что угодно.

В современной теории коммуникации все большую роль играют системно-теоретические и конструктивистские положения профессора социологии Билефельдского университета Никласа Лумана. Идеи Лумана близки подходу американского социолога Толкотта Парсонса, который в 50-х годах XX века приравнивает общество к саморегулирующейся системе. Ее моделью более не является живой организм, основой становится кибернетика, применение которой расширяется во время Второй мировой войны. Луман рассматривает социальные системы подобно биологическим системам в терминах аутопойезиса, то есть самовоспроизводства. Термин «аутопойезис» Луман заимствует у нейробиолога Хумберто Матураны. Этот термин означает, что система способна производить и воспроизводить все свои части из себя самой. Социальные системы существуют, только пока они продолжают оперировать, и при окончании операции система исчезает. Этим утверждается, что существование общества, как и других социальных систем, конечно. И подобной конечной точкой общества будет прекращение коммуникации.

По словам Ж. Ф. Лиотара, немецкий вариант системной теории технократичен и даже циничен: равновесие между потребностями и ожиданиями индивидов или групп и функциями, которые обеспечивает эта система, является всего лишь дополнительной составляющей ее функционирования; истинная конечная цель системы заключается в эффективности. Даже когда нарушается функционирование системы: забастовки, кризисы, безработица или политические потрясения, что может привести на мысль об альтернативе или

пробудить надежды, речь идет лишь о внутреннем наведении порядка, результатом которого является лишь улучшение жизни системы; единственной альтернативой такому росту эффективности может стать энтропия, то есть упадок. По мнению французского философа, акцент нужно ставить на разногласиях. Консенсус — это горизонт; он всегда недостижим.

По мнению Лумана, система может функционировать, только сокращая сложность, или она должна порождать приспособляемость ожиданий индивидов к собственным целям. Сокращение сложности требуется для роста производительности. Если бы все сообщения могли свободно циркулировать между всеми индивидами, то большой объем информации, которую нужно принимать в расчет, чтобы сделать правильный выбор, существенно увеличил бы срок решения, а следовательно — снизил бы результативность. Скорость является составляющей производительности ансамбля. Коммуникация — ее необходимое условие. Определив общество через коммуникацию, Луман включает в концепцию символически обобщенных средств коммуникации Парсонса религию, любовь, истину, власть как средства коммуникации, поддерживающие существование таких общественных систем, как, соответственно, вера, семья, наука, политика. Благодаря этим средствам поддерживается коммуникация в отдельных общественных системах и в обществе в целом, что позволяет ему отличать себя от внешней среды и продолжать существование¹⁹.

Самый известный тезис Лумана гласит: «Коммуникация невозможна. Она невозможна, хотя мы каждый день с ней сталкиваемся, ею занимаемся и не смогли бы без нее жить». Невозможность коммуникации для Лумана вытекает из сложности ее организации. Необходимо взаимодействие трех уровней селекции: уровня сообщения (коммуникативного поведения), информации (темы, содержания сообщения) и понимания (восприятия этой селекции). Познавательные и коммуникативные операции протекают при этом внешне синхронно, однако без причинной зависимости, так как сознание и коммуникация работают по-разному и принадлежат к отдельным сферам: сознание — к сфере индивиду-

¹⁹ Луман Н. Власть. — М., 2001. — С. 196.

ального, коммуникация — к сфере социального. По мнению Лумана, познание и коммуникация представляют друг для друга «черный ящик»²⁰. «То, что мы знаем о нашем обществе, да и о мире, в котором мы живем, мы знаем благодаря масс-медиа», — пишет Луман. О реальности «масс-медиа» — таково название его вышедшей в 1995 году книги, — он говорит потому, что она «им или другим благодаря им представляются реальностью». СМК — те, кто определяет темы. Через СМК наблюдает за собой политическая система. Их важнейшая функция — обеспечить самонаблюдение для других социальных систем.

Коммуникация требует конструирования себя и своего партнера по коммуникации. Успешная коммуникативная практика свидетельствует о комплиментарности (взаимодополнительности) задействованных в диалоге конструкций, но не об их одинаковости (метафора «ключа и замка»). Большая часть нашего знания приобретается в процессе коммуникации с «другим», посредством языка, и, следовательно, имеет социальную природу.

²⁰ Там же. — С. 226.

А. М. ДРУЖИНИН

СУБЪЕКТ И ОБЪЕКТ МАНИПУЛЯТИВНОЙ КОММУНИКАЦИИ

ПОЖАЛУЙ, в современных социальных науках нет более напряженной и одновременно ответственной темы, чем манипулятивная коммуникация. О манипулятивных технологиях управления обществом пишут философы, социологи, политологи, культурологи и, больше всего, психологи. Последних чаще интересует вопрос, каким образом можно манипулировать другим человеком, какова конкретная технология манипулятивного воздействия. Однако вопрос, что есть манипуляция, какова ее гносеологическая, онтологическая и этическая природа, почти всегда уходит на второй план в исследовании этого коммуникативного феномена. Ряд изданий, посвященных манипуляции, выглядит как своеобразное руководство к действию, «инструкция по эксплуатации» сознания современного индивида. В тексте статьи будут упоминаться некоторые такие публикации. На мой взгляд, они дают интересный материал для философского анализа. Манипуляция в статье будет рассматриваться прежде всего как коммуникативное явление в рамках субъект-объектных отношений.

Как будет показано ниже, манипуляция в принудительном порядке вовлекает индивида в некую властную иерархию и является особым видом социального влияния. От других видов общественного воздействия, на мой взгляд, манипуляция отличается сокрытием действительных целей манипулятора от других персон, вовлеченных в манипулятивную коммуникацию. Истинное содержание таких целей тщательно скрывается, а сутью манипуляции является обман. Представление об обмане как орудии управления обществом заложено еще в эпоху Ренессанса Никколо Макиавелли. Манипулятивное коммуникативное действие осуществляется осознанно субъектом манипуляции. Как правило, при осу-

ществлении манипулятивных задач субъект воздействия опирается на эксклюзивные знания о природе общественного бытия. Будет показано, что представление об общественных знаниях как сфере сакральной, доступной лишь немногим обладающим властью, заложено еще в политической доктрине Платона. А из анализа некоторых общественных явлений станет ясно, что манипуляция заключается в умелой перетасовке интеллектуального багажа ее адресатов, в активном вмешательстве в сферу их неявного знания. Совокупность индивидов, находящихся под воздействием манипуляции, на мой взгляд, было бы уместно рассматривать как пассивный объект воздействия. В какой-то степени «автором» такого взгляда на общество можно назвать Макиавелли. Также будет показано, что объективную природу совокупности подчинившихся манипуляции индивидов субъект воздействия стремится закрепить и в правовых текстах. Традиция таких инициатив будет отслезена на примере римского права, а также на материале современной правовой деятельности.

В методологическом смысле в этом тексте принимается структура человеческого «Я», предложенная К. Ясперсом и обобщающая существующие трактовки субъекта. *Первый уровень* — это эмпирически природный индивид, действительный в пространстве и во времени, изучаемый психологией или биологией. *Второй уровень*, который можно описать как сознание вообще, лишенное эмпирической определенности, как надындивидуальное начало, — трансцендентальная субъективность. Он является объектом изучения логики и трансцендентальной философии и выступает в качестве субъекта научного познания. Если эмпирический индивид действителен и существует во времени, то трансцендентальное «Я» лишь значимо, а не действительно.

Третий уровень — дух как целостность мышления, деятельности, чувства. Этот дух есть временное событие, в чем он сходен с эмпирическим «Я», и движется с помощью рефлексии знания, а не как биологически-психологическое событие. Как носители духа индивиды объединены в целостность, представлены как «тождество различных» в отличие от сознания вообще, где связность покоится на отсутствии различий. *Четвертый уровень* составляет глубинное ядро человеческой личности — экзистенция как бытийственная характеристика человеческой реальности, бытие в

мире. Целостность субъекта — во всех четырех его уровнях, ни один из них не должен абсолютизироваться, хотя может быть представлен относительно автономно в том или ином исследовании.

В данной статье внимание сконцентрировано на третьем уровне субъекта, так как именно этот угол зрения позволяет раскрыть рационально-коммуникативную природу манипулятивной активности индивида. В социальном бытии для субъектов чрезвычайно важно не только обменяться информацией, но и организовать «обмен действиями», спланировать общую, социальную деятельность. При планировании возможна такая регуляция действий одного субъекта планами, созревшими в голове другого, которая и делает подобное взаимодействие социальным. Носителем ее будет выступать уже не отдельный субъект, а та или иная социальная группа.

Второй важный для меня методологический принцип сформулирован Л. А. Микешиной и М. Ю. Опенковым¹. Говоря о познавательном моменте в процессе манипуляции, уместно ввести сформулированный ими принцип доверия субъекту как необходимое условие возможности познания и обретения истины. Л. А. Микешина и М. Ю. Опенков предполагают, что на человека возложена свобода; став личностью, он принимает непрерывное индивидуальное решение, осуществляет непрекращающийся выбор, то есть совершает поступок, в котором выражается смысл, причастный индивиду. Доверие к личному, свободному выбору индивида является условием корректной, аргументированной коммуникации. При нарушении принципа доверия возникает манипулятивная коммуникация.

В первом случае происходит планирование общих действий в процессе равноправного интерсубъективного взаимодействия. Этот процесс Юрген Хабермас называет коммуникативным действием, осуществляемым с помощью аргументативных средств. В идеальном коммуникативном обществе подобный обмен информацией и мнениями происходит в соответствии с четкими правилами этики дискурса (совокупности логических правил коммуникации) и «только

¹ Микешина Л. А. Опенков М. Ю. Новые образы познания и реальности. — М., 1997.

при условии согласия относительно данной ситуации и ожидаемых последствий»².

Во втором же случае, когда одна из сторон взаимодействия находится в условиях ограниченной информированности в отношении целей и задач коммуникации, а также при сниженных требованиях к логике аргументации, Хабермас говорит о действии стратегическом, иначе говоря, манипулятивном. Совокупность индивидов, составляющих общество, время от времени совершает единое социальное действие. К сожалению, часто последствия подобных действий, их результат не только не известны подавляющему большинству членов общества, но и отрицательно сказывается на их жизни. Огромное количество подобных эпизодов в новейшей истории дает основание политологам говорить об отчуждении многих членов общества от принятия государственных решений. Структура отчуждения на современном этапе, изменившись до неузнаваемости по сравнению, скажем, с той, что была свойственна строю рабовладельческому или феодальному, сохраняет, однако, типологическую и генетическую связь с социальными моделями прошлого.

Впрочем, современные политтехнологи не придумали ничего нового: «...Если город или страна привыкли состоять под властью государя, а род его истреблен, то жители города не так-то легко возьмутся за оружие, ибо, с одной стороны, привыкнув повиноваться, с другой, — не имея старого государя, они не сумеют ни договориться об избрании нового, ни жить свободно. Так что у завоевателя будет достаточно времени, чтобы расположить к себе и тем обеспечить себе безопасность»³. Если вдуматься, многие современные учебники по PR-технологиям — всего лишь новая редакция труда известного классика.

На мой взгляд, в манипулятивной модели общества предметом всеобщей конвенции является только одно обстоятельство — консервативное стремление к относительно статичному обществу. Любая общественная новация чаще вызывает страх у значительной, если не подавляющей части

² Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб.: Наука, 2001. — С. 199.

³ Макиавелли Н. Избр. соч. — Калининград: Янтар. сказ, 2000. — С. 21.

коллективного объекта (совокупности политически пассивных индивидов). В душах именно этих людей находят отклик притязания на значимость властвующего субъекта, стремящегося пользоваться привычными методами управления. Очарованная толпа, доверившаяся манипулятору, одобряет его усилия по торможению эволюционных процессов в обществе. Такой субъект власти прост и понятен. У него есть четкий ответ на вопрос, какими должны быть государство и общество всеобщего благоденствия, он обладает интегральной картиной мира и презентует ее при каждом удобном случае. Но никто из индивидов, составляющих объект действия манипулятора, не догадывается, что предлагаемое им содержание является пустышкой, аккуратно свернутым фантиком от сладкой конфеты, приманкой, без которой долговременная манипулятивная коммуникация вряд ли возможна.

В социальном пространстве пассивных индивидов характерны не критические коммуникативные отношения. В таких отношениях «исключен самостоятельный анализ и самостоятельная оценка. Некритические коммуникативные отношения предполагают *застой* во всех сферах жизнедеятельности человека, включая все множество сфер социальных, политических и экономических отношений, науки, культуры в целом»⁴.

Критическое мышление — одна из сущностных характеристик личности как активного субъекта общественных отношений. При определенных обстоятельствах личность может попасть под манипулятивное влияние, однако в процессе самостоятельного критического анализа ситуации субъект находит неприемлемым подобный тип управления собой и встает перед выбором: либо стать объектом контроля, либо выйти за пределы манипуляции. Согласившись на первый тип взаимоотношений, личность переходит в разряд пассивных индивидов. В этом смысле формула, вынесенная в заголовок книги психологов Георгия Грачева и Игоря Мельника «Манипуляция личностью»⁵, является, на мой взгляд, прин-

⁴ Сорина Г. В. Критическое мышление в системе коммуникативных взаимоотношений // Личность. Познание. Культура: К 70-летию Л. А. Михешиной. — М.: МПГУ, 2002. — С. 223 (курсив мой. — А. Д.).

⁵ Грачев Г. В. Мельник И. К. Манипулирование личностью: организация, способы и технологии информационно-психологического воздействия. — М.: Алгоритм, 2002.

ципиальным заблуждением. Психологическое воздействие любой силы, столкнувшись с рациональной стороной личности, вряд ли достигнет конечной цели, и ее успех будет скорее временным. Только в процессе критического осмысления направленного на него воздействия индивид приобретает свое «лицо», становится личностью, обладающей собственным мнением и способной содержание этого мнения аргументировать.

В классике политической науки и в современных обществоведческих концепциях индивиды рассматриваются как вовлеченные прежде всего во властные взаимоотношения, в ту или иную управленческую вертикаль. Теоретически модель этой вертикали и ее принципы являются предметом общественного договора.

Для оптимизации культурной и хозяйственной жизни равноправные субъекты, вовлеченные в коммуникативный процесс, самостоятельно приходят к конвенции относительно властных отношений. Основной побуждающий к действиям мотив субъектов, признающих определенную властную модель, — это достижение общего блага. Ответ на вопрос, каким оно должно быть, — также результат всеобщего соглашения.

На практике можно наблюдать уродливые искажения договорного принципа, результатом которых становятся конвенции, навязанные индивидам со стороны субъекта, претендующего на власть. Такая *лжеконвенция* основана на *обмане*, а субъект, совершающий обманные коммуникативные действия, становится так называемым *закрытым коммуникантом* (термин Д. И. Дубровского)⁶, то есть индивидом, имеющим скрытые от остальных цели и мотивы. Этот субъект всегда имеет в виду только свои интересы, на словах придерживаясь интересов всеобщих.

Автор монографий об обмане Д. И. Дубровский считает, что дезинформационная интенция — важная часть коммуникативного акта. В процессе обмана субъект становится либо обманывающим, либо обманываемым, либо обманутым. Обманывающего ученый определяет как субъекта, решившего произвести дезинформирующее действие. Именно такая ре-

⁶ Дубровский Д. Обман: Философско-психологический анализ. — М., 1994.

шимость независимо от вызывавших ее мотивов ставит субъекта в особую позицию «закрытого коммуниканта».

Одним из самых первых теоретиков политического обмана по праву считается Макиавелли, чьи высказывания как нельзя лучше подходят к разбираемой проблематике и не нуждаются в дополнительных комментариях:

В наше время великие дела удавались лишь тем, кто не старался держать данное слово и умел, кого нужно, обвести вокруг пальца; такие государи, в конечном счете, преуспели куда больше, чем те, кто ставил на честность. Разумный правитель не может и не должен оставаться верным своему обещанию, если это вредит его интересам и если отпали причины, побудившие его дать обещание. Такой совет был бы недостойным, если бы люди честно держали слово, но люди, будучи дурны, слова не держат, поэтому и ты должен поступать с ними так же. А благовидный предлог всегда найдется.

<...> В выигрыше всегда оставался тот, кто имел лисью натуру. Однако натуру эту надо еще уметь прикрыть, надо быть изрядным обманщиком и лицемером, люди же так простодушны и так поглощены ближайшими нуждами, что обманывающий всегда найдет, кто даст себя одурачить.

<...> Пусть тем, кто видит и слышит его (государя), он предстанет как само милосердие, верность, прямотушие. Ибо люди большей частью судят по виду, так как увидеть дано всем, а потрогать рукам — немногим. Каждый знает, каков ты с виду, немногим известно каков ты на самом деле, и эти последние не посмеют оспорить мнение большинства, за спиной которого стоит государство⁷.

По мнению Д. Дубровского, акт обмана является двуслойным: он несет и ложное, неверное по своему содержанию сообщение, и ложную, превратную, часто противоположную по своему действительному ценностному знаку форму действия.

Такая точка зрения, на мой взгляд, существенно уточняет и теорию коммуникации в целом. В контексте анализа манипулятивных действий было бы, как представляется, не совсем верно вслед за Т. Парсонсом разделять действие и коммуникацию. По его мнению, социальная система — суть интеракции индивидов, каждый участник является одновременно и действующим лицом (обладающим определенными

⁷ *Макиавелли Н.* Избр. соч. — С. 57—58.

целями, идеями, установками и т. д.), и объектом, на который ориентированы и другие действующие лица, и он сам. Система интеракций, таким образом, в аналитическом плане обособлена от совокупности процессов действия отдельных своих участников⁸. Однако в манипуляции эти участники выступают уже не столько как носители потенциальной сознательной активности, сколько как коллективный объект действия. А само манипулятивное действие не обособлено, а задает определенный вектор осуществляемым в обществе интеракциям и одновременно становится возможным только при наличии интересубъективного взаимодействия. Поэтому дифференциация социального действия и коммуникации может быть справедлива лишь в построении структуры (и не более того!) локальных социальных ситуаций.

Сущность манипулятивной коммуникации, на мой взгляд, состоит скорее не в противопоставлении действия и информационного обмена, а в их единстве. Манипуляция является не только актом коммуникативного, информационного обмена, но еще и моральным поступком, претендующим на собственную значимость. И именно этическая окраска интересубъективного взаимодействия является стыкующей силой между содержанием передаваемой информации и связанным с этим содержанием действием. «Притязания на нормативную значимость опосредует некую взаимозависимость между языком и социальным миром, которой нет в отношениях между языком и миром объективным»⁹. С точки зрения теории Хабермаса, такая двуслойность отнюдь не следствие обмана. Дуалистичен любой коммуникативный акт, так как он имеет этическую окраску. На этом убеждении основана теория коммуникативного действия Хабермаса. Таким образом, воздействие властвующего субъекта на пассивную массу можно считать и особым видом социального действия, имеющего особую цель — реализацию модели общества, безупречно работающего по схеме *субъект — управление — объект*.

⁸ Парсонс Т. Понятие общества: компоненты и их взаимоотношения // Теория и история экономических и социальных институтов и систем: Структуры и институты. — 1993. — Т. 1. — Вып. 2. — С. 94—122.

⁹ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. — С. 96.

Чтобы эффективно управлять, субъект власти использует внешние, процедурные признаки достижения конвенции и добивается общественной санкции на власть. И единственным осознанным поступком обманутых индивидов является признание легитимности такой власти. Общественно-политическая активность индивидов ограничивается лишь моментом выбора во власть закрытого коммуниканта. Совершив этот поступок, передав полномочия на власть субъекту-манипулятору, некое число индивидов становится *коллективным объектом, или совокупностью политически пассивных индивидов*. Таковы в самом общем виде субъектно-объектные признаки, характерные для весьма распространенного явления — манипуляции общественными поступками.

Предметом манипулятивных спекуляций, по всей видимости, является знание или информация. Субъект манипуляции, прежде всего, опирается на дисбаланс между собственными знаниями, представлениями о структуре общества и обыденными знаниями коллективного объекта манипуляции. Манипулятор четко осознает, что наиболее уязвимо для внешнего воздействия информационное пространство, в которое погружен объект воздействия. Обладая контролем над средствами коммуникации, а также более четким, теоретическим пониманием социальной структуры, субъект власти осуществляет глубокое проникновение в сферу *неявного знания политически пассивных индивидов*, становится их «внутренним голосом», диктующим, как нужно поступать в той или иной ситуации.

С помощью специальных знаний об обществе субъекты-манипуляторы завоевывают абсолютное доверие со стороны объекта своего воздействия. По меткому замечанию М. Полани, вера является источником знания:

Неявное согласие, интеллектуальная страстность, владение языком — вот те импульсы, которые определяют наше видение природы вещей и на которые мы опираемся, осваивая эти вещи. Никакой интеллект — ни критический, ни оригинальный — не может действовать вне этой системы взаимного доверия, последним основанием наших убеждений является сама наша убежденность, вся система посылок, логически предшествующих всякому конкретному знанию¹⁰.

¹⁰ Полани М. Личностное знание на пути к посткритической философии. — М.: Прогресс, 1985. — С. 277—278.

Любой властвующий субъект при мотивировке своих притязаний на значимость апеллирует к всеобщему благу, высшим трансцендентным ценностям, имеющим тотальную этическую ценность. Но это лишь внешний уровень, на деле он стремится только к одному — сохранению своих позиций, но с помощью доверия.

Захватив контроль над разумом, манипулятор стремится распространить свою власть и на правовое поле, то есть уже формально закрепить завоеванное им доверие. Постепенно законодательство в современном обществе становится сакральным, недоступным большинству индивидов знанием. Однако принимается оно от лица всех, и на словах перед законом все равно ответственны. На деле существует право для всех и право для избранных. Последние получают ряд привилегий, в том числе неприкосновенность со стороны карательных структур государства. Как отмечает Е. Л. Доценко, глубинная сущность манипулятивного намерения заключается в стремлении «переложить ответственность за совершаемые действия на адресата, в то время как выигрыш достается манипулятору. Манипулятор старается максимизировать свободу на своем полюсе, а бремя ответственности — на полюсе адресата»¹¹. Такое смещение позволяет субъекту манипуляции других индивидов рассматривать, скорее, как объект применения своих прав, в то время как возможность применения прав индивида по отношению к субъекту власти на практике ограничена. И хотя с точки зрения современной юриспруденции было бы неверно психически вменяемого человека называть объектом права, по сути, многие индивиды являются именно объектом применения прав со стороны субъектов-манипуляторов. Они вряд ли способны последовательно применить права, и потому их существование в современном обществе предельно объективизировано, а их правоспособность остается лишь декларацией, не подкрепленной активной деятельностью.

Вероятно, рассмотрение определенной общности индивидов как объекта применения прав типологически восходит к древнейшим законодательным актам. Так, в римском праве

¹¹ Доценко Е. Л. Манипулятивные технологии // Реклама, внушение и манипуляция: Медиа-ориентированный подход. Самара: Бахрах-М, 2001. — С. 690.

раб не рассматривался даже как человек. Рабовладельческое общество признавало лицом (*persona*), то есть существом, способным иметь права, не каждого человека. В те времена правоспособность (способность быть субъектом права) не была прирожденным свойством человека. В Риме существовал многочисленный класс людей — рабов, которые были не субъектами, а объектами прав. Варрон (I век до н. э.) делит орудия на немые (например, повозки); издающие нечленораздельные звуки (скот) и одаренные речью (рабы). Раб назывался *instrumentum vocale*, говорящим орудием (!). Тому, что теперь называется правоспособностью, в Риме соответствовал термин *caput*. Полная правоспособность слагалась из трех основных элементов, или состояний (*status*): *status libertatis* — состояние свободы, *status civitatis* — состояние гражданства, *status familiae* — семейное состояние.

С точки зрения *status libertatis* различались свободные и рабы; с точки зрения *status civitatis* — римские граждане и другие свободные лица (латины, перегрины); с точки зрения *status familiae* — самостоятельные отцы семейств (*patres familiae*) и подвластные кого-либо, лица «чужого права». Таким образом, полная правоспособность предполагала свободное состояние, римское гражданство и самостоятельное положение в семье¹².

Таким образом, человек, попавший в рабство, — в правовом отношении чья-то частная собственность — становился так называемым говорящим орудием, полностью зависящим от воли хозяина. Современный человек подчас попадает в рабство интеллектуальное, слепо веря любому сказанному авторитетным лицом слову. И, более того, подобное «рабство» стремится к своей формализации. Американский ученый Никлас Луман формы проявления власти называет системами кодов генерализированных символов¹³. По его мнению, в процессе развития общественных систем возникают институциональные образования, формализующие отношения в обществе. Деньги, семья, традиции, надпись «no smoking» в гостиничном холле, — все это единицы общественной коммуникативной системы. Лумана интересуют

¹² Подробнее см.: Новицкий И. Римское право. — М., 1998. — С. 47—59.

¹³ Луман Н. Власть. — М.: Праксис, 2001.

прежде всего различные законодательные предписания. Эти «символические генерализации, которые осуществляются не в процессе отдельных интеракций, а возникают на уровне общества в целом. Примером такой генерализации является право»¹⁴. В условиях правового общества, по мнению Лумана, прямое коммуникативное обращение к власти заменяется обращением к символам, накладывающим на обе стороны нормативные обязательства и одновременно принимающим в расчет подразумеваемый перепад между властными уровнями. Такими символами в том числе могут быть и различные законодательные акты. Учитывая онтологию манипуляции, за разными индивидами в условиях коммуникативного сообщества признают нигде не записанное, однако конвенционально одобренное обманутыми индивидами право *быть-манипулируемыми*, а за субъектами власти — право *быть-манипуляторами*. А исторической основой такого права могут служить упомянутые выше нормы римского права.

Таким образом, в том случае, когда субъект наделяется неким институциональным правом на власть и это право становится для него неотъемлемым, а его содержание трактуется как относительно статичное, он становится манипулятором. Это правило, на мой взгляд, справедливо для всех без исключения сфер жизни, в том числе и для науки как социального института. Даже область нравственных норм манипулятор может приспособить под свои цели и сделать составляющим элементом сфабрикованных им символически генерализованных кодов. Джон Дьюи, предлагая реформировать философию, отмечал, что наиболее проблематичной для развития областью философского знания является этика, так как она служит теоретическим обоснованием морали тех или иных статичных общественных институтов. «Для властных интересов поддержание веры в трансцендентность пространства и времени и, следовательно, умаление того, что является “чисто” человеческим, — это неотъемлемая предпосылка сохранения власти, которая на практике означает полностью регулировать дела людей, сверху донизу»¹⁵.

¹⁴ Там же. — С. 9.

¹⁵ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. — М.: Логос, 2001. — С. 13.

Достигнув максимально возможной зависимости коллективного объекта от своей воли, субъект манипуляции предпочитает нейтрализовать любые изменения, способные нарушить его властное положение. Как уже было показано, цель манипулятора — статичное общество без изменений, а если же цель — изменение, то в направлении, нужном исключительно ему. Причем идеальный манипулятор лепит окружающее его общественное пространство по заранее продуманной схеме, известной только ему. В этом коренное отличие манипуляции от других видов *общественного влияния*, скажем, социального инжиниринга или образовательного процесса. Как бы ни были механистичны построения «конструкторов социума» или некоторые педагогические теории, они не закрывают от всеобщего обсуждения цели своего воздействия, когда как манипуляция всегда двуслойна: реальные задачи манипулятора принципиально отличаются от целей публично заявленных.

Строго говоря, манипуляция — это особый вид социального влияния. Известные американские социологи Филип Зимбардо и Майкл Ляйппе понимают социальное влияние как «такое поведение одного человека, которое имеет своим следствием — или целью — изменение того, как другой человек ведет себя, что он чувствует или думает по отношению к некоему *стимулу*»¹⁶. Значение понятия «стимул» ученые понимают по-своему. Стимулом исследователи называют любую социально значимую проблему, например проблему свободы слова. В случае с манипуляцией такой стимул стараниями манипулятора приобретает второй смысл, а сама проблема служит лишь удобной ширмой для «вброса» в общественное сознание необходимого субъекту манипуляции содержания. Такие стимулы, на мой взгляд, являются элементарными составляющими символически генерализированных кодов власти, о которых говорил Луман. Например, политическая борьба за телекомпанию НТВ в 2001 году велась с использованием подобных значимых стимулов. Одна сторона педалировала проблему свободы слова, другая строила пропаганду вокруг четкого соблюдения прав собственника. Однако противо-

¹⁶ Зимбардо Ф., Ляйппе М. Социальное влияние. — СПб.: Питер, 2000. — С. 16.

борствующие силы на самом деле преследовали интересы, отличающиеся от заявленных социальных проблем. Скорее всего, в споре за обладание крупнейшей телекомпанией столкнулись политические интересы двух конкурирующих манипулятивных групп.

Как уже говорилось, усилия манипуляторов направлены на формирование у объекта воздействия определенной системы знаний, выгодной для манипулятора. Так, например, С. Кара-Мурза этот прием называет намеренным созданием манипулятивной семантики, которое становится возможным в ходе изменения смысла слов и понятий. «Создание искусственного языка идет по двум направлениям. Ищется приемлемое для денотации слово. То есть выбираются слова в денотации, диапазоне смыслов которых имеется и такое дополнительное значение, что может быть притянута к обозначению данного явления. Пусть даже это один из многих смыслов слова: третьестепенный или малоупотребительный. Но он существует, и не является прямой ложью его использование. Второе воздействие — это коннотация, то есть те ассоциации, которые пробуждают произнесение или прочтение слова»¹⁷. В случае с НТВ понятие «свобода слова» кореллировало с одной из расшифровок аббревиатуры «НТВ» — «независимое телевидение». С помощью навязчивого повторения в сознании реципиентов общее понятие «свобода слова» закреплялось и становилось тождественным частному понятию «НТВ», что стало содержательным принципом и так называемым «брендом» этой телестудии. Здесь работает «золотое правило» рекламы: «Мы продаем не товар, а образ жизни». Таким образом, консультанты НТВ предлагали зрителям не телепродукцию, а этический принцип, смысл которого был усечен ими до неузнаваемости.

Исследуя различные формы и методы современного политического манипулирования, американский политолог Р. Гудин выделяет четыре типа рационального манипулирования¹⁸. По мнению ученого, манипулирование осуществляется, прежде всего, посредством обмана и веро-

¹⁷ Кара-Мурза С. Манипуляция сознанием. — М.: Алгоритм, 2000. — С. 245.

¹⁸ Goodin R. E. Manipulatory Politics. — L., 1980.

ломства. Среди форм манипулирования, относимых к этой модели, американский исследователь выделяет следующие:

— сокращение количества доступной для рядового гражданина информации;

— использование секретности, то есть преднамеренное утаивание информации, которая способна подорвать официальный политический курс;

— использование пропаганды, то есть предоставление гражданам отчасти верной, но тенденциозной информации;

— информационная перегрузка, то есть сознательное предоставление чрезмерной информации с целью лишить рядового гражданина возможности адекватно усвоить и верно оценить ее. Смысл такого подхода состоит в затруднении для индивидов фактического доступа к информации, что заставляет их полагаться на ее официальную интерпретацию.

По мнению Гудина, политика обмана имеет свои законы. Во-первых, ложь должна быть определенным образом дозирована и не переходить некоторых пределов, чтобы сохранить видимость правдоподобности. Во-вторых, политик должен хорошо знать, чего ожидает от него аудитория. Тот факт, что истина выступает порой в менее привлекательной форме, чем фикция, создает для политика определенную почву для маневрирования. Задача политика в этом смысле состоит скорее в поисках выгодных для него иллюзий, на которых он может «сыграть». Третьей составляющей политики манипулирования, по Гудину, является так называемая «логика коллективного действия», то есть определенная солидарность политиков, основанная на понимании того, что общественность теряет доверие ко всей группе политиков, если раскрывается обман одного из ее членов.

За некоторым исключением большинство пособий по манипуляции сознанием в той или иной степени повторяет примерно такие же схемы. То, каким образом работают такие модели управления коллективным объектом, можно наблюдать ежедневно в современных средствах массовой коммуникации. Однако мало кто задается вопросом, почему эти схемы работают.

Благоприятную почву для работы манипулятора создают познавательные способности самих индивидов, составляющих коллективный объект манипулирования. Довольно точный портрет современного пассивного индивида, объекта мани-

пулирования, нарисовал социолог Гарольд Гарфинкель. Он утверждает, что при осуществлении своих повседневных дел человек принимает допущение о том, что нормальное отношение между каким-то мыслимым объектом и его данными конкретными предъявлениями в данных обстоятельствах есть отношение несомненного соответствия. При этом индивид полагает также, что другой человек принимает те же допущения как в отношении объекта и его предъявлений, так и в отношении него самого, то есть ждет от него таких же допущений. Для человека, ведущего свои повседневные дела, объекты именно таковы, какими они представляются, и он ожидает, что и другие думают так же. Для того чтобы это отношение рассматривалось по правилу сомнения, требуется обосновать необходимость и мотивы использования этого правила¹⁹.

Гарфинкель оперирует понятием «здравый смысл». Здравый смысл как знание фактов общественной жизни является для членов общества институционализированным знанием реального мира, которое исследователь трактует как обыденное знание. Оно не только изображает реальное общество для его членов, но сами свойства реального общества как самореализующиеся пророчества воспроизводятся людьми посредством мотивированного подчинения этим фоновым ожиданиям. Гарфинкель утверждает, что стабильность согласованных действий должна прямо зависеть от всех и любых реальных условий общественной организации, которые обеспечивают мотивированное подчинение людей этой фоновой системе «уместностей» как узаконенному порядку представлений о жизни в обществе, как они видятся «изнутри» этого общества. Рассматриваемая же с точки зрения отдельного человека, его приверженность к мотивированному подчинению состоит в понимании и признании им «естественных фактов жизни в обществе», которые, впрочем, легко могут быть навязаны сверху.

Очевидно, что субъекты права на власть управляют, манипулируя содержанием неявного знания. Автор термина «неявное знание» Майкл Полани отмечает, что, «признавая

¹⁹ *Гарфинкель Г.* Исследование привычных оснований повседневных действий // Социологическое обозрение. — 2002. — Т. 2. — № 1. — С. 42—70.

понятия, мы доверяем им власть над нами, поскольку всегда видим в них проблески реальности и это служит гарантией того, что, развивая эти понятия, мы сможем и в будущем опираться на них, осваивая все новые и новые ситуации. В основе этого процесса лежит наша личная убежденность в том, что связь понятия с реальностью является непреходящей»²⁰. По всей видимости, манипулятор активно вмешивается во взаимодействия понятия и реальности. Как уже показано на примере игры со значением аббревиатуры «НТВ», именно субъект-манипулятор является «автором» новой семантики привычных слов, а значение понятий, составляющих содержание неявного знания, делает весьма сомнительным.

На первый взгляд может показаться, что приемы манипулирования относительно просты в реализации, однако это далеко не так. Знание подобных моделей воздействия на индивида требует не только серьезной теоретической подготовки, но и охраны подобной информации от ее вовлечения в процесс всеобщего образования. Только строгое соблюдение секретности на данные общественно-политических наук, а также на результаты практических исследований дает возможность сохранить статус-кво манипулятора в обществе.

На мой взгляд, такая традиция заложена еще Платоном в его концепции правителей-философов. С точки зрения автора диалога «Государство», только идеальный правитель обладает сакральными знаниями об устройстве совершенного общества. Именно он и должен привнести божественную упорядоченность в людской хаос, в пассивный объект.

...Общаясь с божественным и упорядоченным, философ также становится упорядоченным и божественным, насколько это в человеческих силах.

...У философа возникнет необходимость позаботиться о том, чтобы внести в частный и общественный быт людей то, что он усматривает наверху, и не ограничиваться собственным совершенствованием...

...Никогда, ни в коем случае не будет процветать государство, если его не начертят художники по божественному образцу... (500d, e)²¹

²⁰ Полани М. Личностное знание на пути к посткритической философии. — С. 154.

²¹ Платон. Государство // Платон. Собр. соч.: В 4 т. — М.: Мысль, 1994. — С. 281.

«...естественную санкцию на власть, по мнению Платона, философ получает, доказав свою принадлежность к божественному знанию, близость к истине. Конечно, божественное не тождественно манипулятивному, но толпе из крестьян и ремесленников это качество потенциального правителя не понять, да и не нужно этого делать. Речь идет о генетической преемственности.

Многие замечания Платона свидетельствуют, что он отказывал простолюдином в праве на знание, а значит и на власть. Так, например, в диалоге «Государство» Сократ в полемике с Адиамантом доказывает свою позицию от противного и через аналогию. В качестве примера он приводит ситуацию захвата власти на корабле моряками не сведущими в том, как им управлять.

...Они захватывают власть на корабле, начинают распоряжаться всем, что на нем есть, бражничают, пируют... они восхваляют и называют знающим моряком, кормчим, сведущим в кораблевождении, того, кто способен захватить власть силой... Они понятия не имеют о подлинном кормчем, который должен учитывать времена года, небо, звезды, ветры — все, что причастно его искусству...

<...> Не дело правителя просить, чтобы подданные ему подчинялись, если только он действительно на что-нибудь годится. И не совершит ошибки тот, кто уподобит нынешних государственных деятелей морякам, о которых мы только что говорили, а людей, которых они считают никчемными и высокопарными, уподобит подлинным кормчим (488d, 489c)²².

Большинство, по мнению Платона, порочно, а значит, и не способно получить знание, дающее право на власть.

Позднее божественное право на власть становится неотъемлемым и передающимся по наследству признаком любой властвующей персоны. В период Возрождения мыслители возвращаются к проблеме знания и интеллектуального развития субъекта власти. Классический труд Никколо Макиавелли «Государь» — не что иное, как учебное пособие для власть имущего, то есть знание становится не определяющим, а дополнительным признаком субъекта, обладающего правом управлять совокупностью индивидов. Интересно, что, как и Платон, Макиавелли осуждает факты приобрете-

²² Там же. — С. 267—268.

ния власти человеком «низкого звания». Такой персоне, по мнению мыслителя, просто негде было научиться «правильно» управлять народом. Свою точку зрения Макиавелли аргументирует анализом исторических фактов. Он приводит пример жизни Агафокла, кровавого тирана и правителя Сиракуз, вышедшего из «низкой и презренной» семьи горшечника. Несмотря на его успехи в военных делах и управлении государством Макиавелли осуждает его приемы правления и утверждает, что его нельзя приравнять к величайшим людям. Если нет врожденного благородства, нет унаследованных высших качеств, нет и навыка править.

Тем, кто становится государем милостью судьбы, а не благодаря доблести, легко приобрести власть, но удержать ее трудно.... Я говорю о тех гражданах, которым власть досталась за деньги или была пожалована в знак милости. В этих случаях государи всецело зависят от воли и фортуны тех, кому обязаны властью, то есть от двух сил крайне непостоянных и прихотливых; удержаться же у власти они не могут и не умеют. Не умеют оттого, что человеку без особых дарований и доблести, прожившему всю жизнь в скромном звании, негде научиться повелевать; не могут оттого, что не имеют союзников и надежной опоры. Эти невесть откуда взявшиеся властители, как все в природе, что нарождается и растет слишком скоро, не успеют пустить ни корней, ни ответвлений, почему и гибнут от первой же непогоды. Только тот, кто обладает истинной доблестью, при внезапном возвышении сумеет не упустить того, что фортуна сама вложила ему в руки, то есть сумеет, став государем, заложить те основания, которые другие закладывали до того, как достигнуть власти²³.

Секуляризованное знание о специфике управления обществом в эпоху Ренессанса становится предметом обучения и воспитания. И хотя Макиавелли нигде не говорит об этом прямо, предполагается, что власть имущий без профессиональных знаний несовершенен, но эти знания он может и должен получить лишь по праву происхождения.

С течением времени, с развитием в обществе демократических институтов наследственная правопреемственность власти, а значит, и право *быть-манипулятором* по происхождению становится анахронизмом, либо преобразуется, утрачивая легитимность, становится неформальным, глубоко скрытым фактором в приобретении власти. (как, например,

²³ Макиавелли Н. Избр. соч. — С. 24—25.

влияние на политику США семейных «кланов» президентов). Однако и по сей день профессиональные знания об обществе и морали некоторыми учеными, порой полуосмысленно, рассматриваются как основание для претензии на право участвовать в управлении обществом.

Подобные представления можно выявить и в относительно новаторских философских концепциях. Так, «реконструктор философии» Джон Дьюи жестко критикует философские системы прошлого, но и он придает особый статус профессиональным знаниям об обществе в управлении эволюцией человеческого бытия.

Поскольку философы за последние несколько столетий проделали полезную и необходимую работу в продвижении физических исследований, постольку сейчас их последователи призваны и имеют благоприятную возможность проделать схожую работу в продвижении моральных исследований. <...> Однако такие исследования могли бы активно участвовать в работе по конструированию научной морали, которая должна предшествовать реконструкции действительного состояния человеческой жизни в направлении порядка и других условий жизни более полной, нежели та, которой люди жили до сих пор²⁴.

Конечно, было бы опрометчиво подозревать американского философа в манипулятивных претензиях. Однако этим наблюдением хочу подчеркнуть жизнестойкость концепции власти как обладания исключительным знанием. И такое представление о власти типологически восходит к платоновской концепции правящих элит. Вполне вероятно, что такое содержание обществоведческих знаний можно обнаружить в представлениях тех или иных субъектов, профессионально осуществляющих управление.

Традицию в философском самосознании, отводящую деятельному философу эксклюзивную роль в управлении обществом, критикует Карл Поппер в книге «Открытое общество и его враги»²⁵. В этой работе высказывается мнение, что в нравственном отношении политическая программа Платона не выходит за рамки тоталитаризма и в своей основе тождественна ему. Более того, политические требования

²⁴ Дьюи Дж. Реконструкция в философии. — С. 25.

²⁵ Поппер К. Открытое общество и его враги: В 2 т. — М.: Культурная инициатива, 1992.

Платона Поппер называет чисто тоталитарными и антигуманными, а самого Платона обвиняет в стремлении к царской власти, называет его «тоталитарным полубогом». По мнению критика, «Сократ» как персонаж «Государства» — это воплощение абсолютного авторитаризма. Его воспитательная цель состоит не в пробуждении самокритики и критического мышления вообще, а, напротив, во внушении, то есть целенаправленном формировании такой души, которая «приобретет навык совершенно не уметь делать что-либо отдельно от других людей и даже не понимать, как это возможно». Поппер утверждает, что великая эгалитарная и освободительная идея реального Сократа заключается в том, что можно вести рассуждения с рабом, и что между людьми существует интеллектуальная связь. Подобное средство универсального понимания, а именно «разум», — эта идея, по мнению ученого, заменена в «Государстве» требованием монополии правящего класса на образование, соединенной с жесточайшей цензурой даже устных прений.

Очевидно, что философское образование и совокупность специальных знаний, по Платону, выполняют определенную политическую функцию. *Они некоторым образом отличают правителей, то есть властных субъектов, от всех остальных, воздвигает барьер между правителями и управляемыми (объектом).* Платоновская мудрость приобретается, главным образом, благодаря установлению непоколебимой власти политического класса. По выражению Поппера, платоновская традиция может быть названа политической «медициной», наделяющей владеющих ею знахарей мистическими силами.

И, наконец, по Попперу, самый страшный грех Платона против всего прогрессивного человечества — это попытка навязать интеллектуалам свою утопическую модель статичного, замкнутого на себе общества. Процесс, изменение для Платона равносильны распаду. Действительно, зачем улучшать то, что и так является совершенством, реальным воплощением божественной идеи общества.

Однако, несмотря на некоторые схожие черты управленческой концепции Платона и выявленной в статье манипулятивной стратегии, было бы абсолютно неверно называть греческого мыслителя манипулятором. Во-первых, Платон не делает секрета из своих целей. Задача диалога «Государство» — поиск ответа на коренные вопросы бытия: что

такое справедливость, какова ее метафизическая сущность, при каком общественном устройстве возможна ее практическая реализация. Платон влияет, но не манипулирует. Еще раз подчеркну, речь идет о типологическом и генеалогическом родстве позиций. На мой взгляд, *манипуляции свойственно ассимилировать любые общественные явления: нормотворчество, законодательный процесс, информационную свободу, что позволяет говорить о философских основаниях манипуляции как принципа общественного устройства.* Этот принцип гласит: «Скрывай свои истинные задачи и пользуйся ограниченной информированностью другого».

Таким образом, манипулятивная коммуникация, как мне представляется, становится возможной вследствие некритического восприятия пассивными индивидами содержания общественного дискурса. Рациональная манипуляция есть скрытое управление неявным знанием объекта манипуляции — совокупности пассивных индивидов. Это один из видов манипулятивного воздействия, который, конечно же, не исключает воздействия психологического. Процесс манипулятивного управления основан на коммуникативной природе власти. Властвующий субъект стремится легитимизировать управленческую вертикаль через символически генерализированные коды, к примеру, право. В процессе управления коллективная совокупность индивидов совершает только один поступок, санкционируя притязания субъекта-манипулятора на значимость, принимая их на веру. Общественное доверие субъект получает, руководствуясь сакральными, недоступными рядовым индивидам профессиональными знаниями об обществе. Один из основных содержательных элементов этого знания — создание целостной фальсификации идеальной модели общества и умелое манипулирование консервативными представлениями объекта управления о власти.

И. Ю. ИВАНОВА

ИСКАЖЕНИЕ ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ В МАСС-МЕДИЙНОМ ПРОСТРАНСТВЕ

СТЕЧЕНИЕМ времени все ольше и больше возрастает роль масс-медиа в формировании картины мира современного человека, в то время как с е ства ассо ой коммуникации, как правило, не только и не столько отображают, сколько искажают, а то и полностью подделывают реальность. В любом случае сообщение, переданное по каналам массовой коммуникации, в силу природы массовой коммуникации, в той или иной степени подвергает реальность определенному искажению. Однако нередко масс-медиа практикуется передача аудитории сообщений заведомо недостоверных, в результате ошибок СМИ, или с определенной целью ввести в заблуждение общественность представителями определенных общественных групп, деятелей, компаний. Что становится одним из самых эффективных средств ведения войн нового типа, свойственных постиндустриальному обществу, третьей волне цивилизации или информационному обществу.

Искажение действительности в масс-медийном пространстве стало столь подавляющим благодаря современному техническому уровню развития массовой коммуникации, знаковой и текстуальной природе сообщений массовой коммуникации и коммуникации вообще, свойствам массового сознания и социума.

Проблема искажения действительности в масс-медийном пространстве актуализировалась в последнее столетие, когда СМИ стали массовыми и ориентированными не только на узкие общественные круги — политическую и деловую элиту, а на массовую аудиторию, выполняя роли регулятора общественной жизни и средства формирования общественного дискурса. Анализ этой проблемы стал значимым для современной России в условиях либерализации общественной жизни и слабо отрегулированной медиа-системы.

Эффективность и масштабность этого явления значительно возросла во второй половине XX века, чему способствовали следующие социальные факторы. Во-первых, *глобализация*: в настоящее время, по мнению канадского социолога Маршалла Маклюэна, можно рассматривать мир как одну глобальную «деревню», единство которой достигается за счет СМИ. То есть современный мир можно рассматривать как единое коммуникативное пространство, в котором реализуются все коммуникативные дискурсы¹. Во-вторых, *лавинообразный рост количества информации*, в условиях которого реципиент лишается возможности отбирать и критически оценивать полученную информацию. В-третьих, *интерактивность*, в условиях которой любой потребитель информации может выступать и в роли ее источника, самостоятельно моделировать и передавать недостоверные сообщения, например, через глобальную сеть Интернет². В-четвертых, *конвергенция*, которая становится возможной благодаря дигитализации — переводу содержания в цифровую форму, что позволяет связать воедино все виды коммуникационной деятельности и все типы информационных продуктов в единой точке.

Любое сообщение масс-медиа появляется и функционирует в системе каналов массовой коммуникации на различных технологических, географических, знаково-символических, культурных, социологических и т. д. уровнях и является микротекстом массовой информации, образующей макротекст. Массовая коммуникация определяется как процесс распространения информации с помощью технических средств на численно большие рассредоточенные аудитории. Это общественный институт, способ поддержки общественного дискурса. Эволюция массовой коммуникации тесно связана с совершенствованием технологической стороны оформления, передачи и распространения информации.

Предпосылками возникновения массовой коммуникации стали появление почты и изобретение книгопечатания Иоганном Гутенбергом. Период «Гутенберговой цивилизации» совпадает с индустриальным периодом развития общества. В 1452 году была напечатана первая книга. В 1631 году во Франции вышел первый номер еженедельной газеты

¹ Почепцов Г. Теория коммуникации. — М.: Рефл-бук, 2001.

² Основы творческой деятельности журналиста. — СПб., 2000.

«Газетт». Тем не менее, до середины XIX века массовой аудитории не существовало. Первые газеты, которые появились в начале XVII века, предназначались для узкого круга обеспеченных людей и распространялись на ограниченных территориях. Как правило, они печатали деловую информацию. Со становлением индустриального общества, развитием промышленности и ростом численности городского населения, отстаиванием прав рабочих на выходные дни и свободное время, а также с развитием технологической стороны коммуникации печать стала массовой.

В 1854 году был изобретен линотип, в 1835 — телеграф, появились первые телеграфные агентства. В 1850-е годы был проложен межконтинентальный кабель между Европой и Америкой. В 1868 году появилась пишущая машинка, которая помимо того, что стала основой журналистского инструментария, явилась одной из причин эмансипации (женщины начинают работать машинистками) и способствовала расширению читательской аудитории за счет грамотных и работающих женщин. В 1888 году появилась первая фотокамера, в 1876 — телефон, в 1891 — кинокамера. В 1920—30-х годах появилось радио, в 1934 году — телевидение. 70-е годы XX века ознаменовались изобретением микропроцессорной технологии и появлением персонального компьютера, что десять лет спустя вылилось в постепенное внедрение компьютерной техники в допечатные процессы. А к концу прошлого века появилась глобальная компьютерная сеть Интернет.

Любое произведение масс-медиа можно рассматривать в виде текста в семиотическом понимании. В анализе проблемы искажения реальности в масс-медийном пространстве прежде всего важен не структурный и не семантический аспект, а прагматическая сторона. С позиций коммуникативной лингвистики текст трактуется как коммуникативное событие, как целостное языковое образование, используемое для достижения определенной коммуникативной цели, избираемой в пределах определенных типов коммуникативно-речевых действий, которой является изменение поведения аудитории³.

Сообщение масс-медиа есть некоторое знаково-символическое образование, текст, несущий определенную содержа-

³ Роль языка в средствах массовой коммуникации: Сб. обзоров. — М.: ИНИОН, 1986.

тельную нагрузку, предназначенный для реципиента — массовой аудитории. Оно подчиняется всем законам текстообразования, которые делают возможными его создание и эффективное воздействие на аудиторию с целью искажения действительности.

Тексты массовой коммуникации складываются из множества знаковых комплексов: письменных и иконических. В качестве текста, может рассматриваться, например, и печатное издание в целом. Здесь можно говорить о едином тексте печатного издания, его общем знаковом пространстве, в котором интегрированы письменные, иконические и прочие знаковые системы.

Изначально массовая коммуникация была связана с письменным текстом, носящим вербальный характер. Сегодня мы сталкиваемся с макротекстами, объединяющими вербальные, акустические и визуальные сообщения. Особенно богат на виды знаковых комплексов текст компьютера, который может включать и устную и письменную речь, и вербальные и иконические знаки, и статичные и движущиеся изображения, а также готов к трансформации и обратной связи с реципиентом информации.

Особую ловушку для реципиента представляет собой иконичность визуального знака. Иконический знак являет собой наиболее изощренный способ создания эффекта реальности и потому чреват наиболее опасными заблуждениями⁴.

Еще со времен Ч. С. Пирса принято считать, что иконический знак обладает рядом свойств, присущих репрезентируемому им реальному объекту. В то время как один из ведущих семиотиков современности Умберто Эко полагает, что иконический знак не только не обладает никакими общими свойствами со своим объектом, но и является полностью произвольным, конвенциональным и немотивированным. Иконический знак воспроизводит не объект, а некоторые условия его восприятия, которые затем транскрибируются в иконический знак. То есть изображение — не аналог реальности, а результат культурных конвенций⁵.

⁴ Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации. — Минск: Изд-во ЕГУ «Пропилен», 2000.

⁵ Там же.

Среди свойств текста следует отметить *отграниченность*, то есть противопоставление группы знаков, образующих текст, сторонним, не входящим в его состав, что выделяет конкретный микротекст из общего потока массовой информации.

Произведение массовой коммуникации отличается четкостью организации: композиции и монтажа, тематического единства, в основе которого лежит авторский замысел, то есть имеет *структурность* (внутреннюю организацию текста). При создании текста масс-медиа применяется ряд приемов, в том числе и в формировании смысловой структуры, для облегчения восприятия текста аудиторией и воздействия на аудиторию. Прежде всего, это рабочая идея или образ разумного действия (ОРД). Журналистский текст, анализируя проблемную ситуацию, во-первых, указывает цель, которую может и должен достичь читатель; во-вторых, определяет средства, с помощью которых читатель может прийти к достижению цели; в-третьих, обращается непосредственно к читателям, которые обязаны и способны своими личными усилиями разрешить проблему; в-четвертых, апеллирует к тем слоям и структурам, которые могут гарантировать осуществление рекомендуемой рабочей идеи. Опорная идея представляет собой апелляцию к системе ценностей автора текста масс-медиа и аудитории. Интенция (мотив) текста может быть скрытой и не совпадать с функцией текста — рабочей идеей. Функция текста не идентична воздействию текста, расхождение функции и интенции часто используется для манипуляции массовой аудиторией с помощью массовой коммуникации.

Интертекстуальность, которая придает сообщению масс-медиа достоверность и воспроизводимость, определяется как органично присущее тексту свойство включать в себя сторонние элементы, а также наложение одних ассоциативно-семантических структур на другие с образованием новых дополнительных значений. Интертекст основан на понятии культурного тезауруса человека — представления о других текстах, которые могут быть извлечены из долговременной памяти. Например, к элементам интертекстуальности можно отнести такое выразительное средство, как аллюзия — стилистическая фигура, выражающаяся в том, что текст соотносится с известными историческими и литературными фактами, персонажами и т. д.⁶

⁶ Основы творческой деятельности журналиста.

Еще один вариант — так называемое «общее место» или топос⁷. Претекст — вовлечение в творческий процесс уже существующих текстов, их фрагментов, идей, ссылок, персонажей и т. д. В итоге текст не существует изолированно, а входит в систему других текстов, образуя гипертекст. Наиболее явное выражение гипертекстуальность нашла в мировых сетевых коммуникациях. Но гипертекст можно рассматривать и как разнообразные связи между различными текстами разных культурных слоев, времен и предметной направленности.

Опора на элементы интертекстуальности позволяет сообщению масс-медиа создавать у аудитории ощущение достоверности, а также включает его в информационную среду, в которой ложное сообщение может стать элементом другого текста, то есть порождать другие недостоверные сообщения.

Подтекстуальность (подтекст — дополнительное семантическое образование, возникающее в пределах текстового материала и в определенной степени скрытое в нем⁸) помогает завуалировать «посыл» сообщения массовой коммуникации. Подтекст может возникнуть целенаправленно или случайно, вследствие небрежности автора. Подтекстуальные структуры коренятся в самых жизнеобеспечивающих, базовых семантических уровнях произведения.

Вышперечисленные свойства обуславливают важнейшее свойство текста, характеризующее его восприятие на уровне реципиента. А именно, возможность различных интерпретаций текста — его *открытость*. Умберто Эко подчеркивает, что открытость текста ни в коем случае не означает хаоса в его внутренних связях. Открытое произведение (то есть имеющее возможность почти неограниченной интерпретации) наоборот отличается сильной внутренней структурой⁹, и различные варианты интерпретации заложены в нем.

В теории СМИ принято считать, что качественно выполненный текст масс-медиа должен носить однозначный характер. На самом деле это далеко не так. Конечно, многое зависит от вида текста. Так, информационные жанры отличаются большей лаконичностью и меньшим разнообразием приемов. Они вполне однозначны и оставляют мало просто-

⁷ Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации.

⁸ Основы творческой деятельности журналиста.

⁹ Усманова А. Р. Умберто Эко: парадоксы интерпретации.

ра для интерпретации. Хотя даже при самом жестком представлении новости, помимо прямого значения формируется подтекст, который связан с тем, с какого элемента новости начинается заход (кто, что, где, когда), каково место расположения в газете или программе (степень важности), и т. д. Большой открытостью обладают художественно-публицистические тексты.

Искажение действительности в масс-медийном пространстве возможно не только вследствие особенностей сообщений массовой коммуникации, свойственных им как текстуальным образованиям, но и вследствие определенных свойств самого реципиента массовой информации. В роли реципиента текста масс-медиа выступает массовое сознание — общезначимый слой общественного сознания, который в противовес специализированному и групповому (например, классовому, национальному, профессиональному) сознанию, обеспечивает необходимый уровень интеграции человеческого общества, сохраняя его как целостную систему. Массовая информация питает массовое сознание и поддерживает уровень общественного дискурса. Сообщение, обладая той или иной степенью недостоверности, встраиваясь в массовое информационное пространство, вызывает нарушения общественного дискурса, а следовательно, вмещивается и в социальное.

Одной из древнейших форм массового сознания является мифологическое. Некоторое время назад считалось, что миф — это примитивное, предфилософское и преднаучное мировоззрение. Современная теория восстанавливает «права» мифа, более того, уже не вызывает сомнения, что массовая коммуникация и массовая культура нарастили новый аспект мифологичности. Любое сообщение масс-медиа мифологично. Сообщения СМИ в принципе нельзя опровергнуть. Они узнаваемы, так как созданы с прицелом на конкретную массовую аудиторию и соответствуют определенным стереотипам, или, как это принято сейчас говорить, фреймам.

С точки зрения теории мифа русского философа А. Ф. Loseva, «мировоззрение всегда содержит мифологические черты» и «реальное переживание всегда мифично»: «Миф — не идеальное понятие и также не идея и не понятие. Это есть сама жизнь... Миф не есть бытие идеальное, но жизненно ощущаемая и творимая, вещественная реальность и телесная,

до животности телесная действительность»¹⁰, при этом отрешенная от общего хода явлений.

С точки зрения Лосева, миф — необходимая категория сознания и бытия. Это личностное, а значит, и историческое бытие, а именно неделимый синтез «первозданной, до-исторической, не перешедшей в становление личности» и «личности исторической, становящейся, эмпирически случайной»¹¹.

Истина мифа — это истина чуда. «...Чудо есть то, что так подчеркивает телесную природу мифа, выхватывает ее из сферы обычной, ординарной телесности и, не лишая ее природы телесности..., делает ее какой-то особенно напряженной и углубленной»¹². Понятие чуда у Лосева не является сказочным в том смысле, каким его представляет обыденное сознание. Чудо — философская, ценностная категория, она определяется характером отношения субъекта к чему-то, наличествующему в окружающем мире, мифическое сознание интерпретирует самые обычные вещи как чудесные. Вся жизнь, пишет Лосев, предстает вдруг как бесконечный символ, как сложнейший миф, как поразительное чудо.

Миф имеет символическую природу: во-первых, миф есть просто вещь или существо. Во-вторых, он есть личность (на прежний символ накладывается интеллигенция, превращая вещественный символ в интеллигентный символ). В-третьих, это история (так как мы имеем дело не просто с личностью, а с ее становлением, становление является ее проявлением). В-четвертых, мифический символ есть символ в меру своей чудесности. Таким образом, Лосев определяет миф как данную в словах чудесную личностную историю, миф включает в себя такие компоненты как личность, история, чудо и слово.

Руководствуясь проинтерпретированным таким образом понятием мифа, стоит отметить, что в принципе создание любого произведения масс-медиа является не чем иным, как конструированием мифа. С точки зрения массового сознания, которое по Лосеву полностью мифологично, система масс-медиа является активным инструментом формирования относительной мифологии, которая, с точки зрения философа, носит однозначно негативный характер в противовес

¹⁰ Лосев А. Ф. Диалектика мифа. — М.: Мысль, 2001. — С. 40—41.

¹¹ Там же. — С. 202.

¹² Там же. — С. 203.

абсолютной. Абсолютная мифология — это «абсолютное бытие, выявившее себя в абсолютном мифе, бытие, достигшее степени мифа, причем ни этому бытию, ни мифу не может быть положено, никогда и никем, никаких препятствий и границ»¹³. Она развивается сама из себя и ничего не признает, помимо себя. Такая мифология существует как единственная картина мира. Развертывая диалектическую систему абсолютной мифологии, Лосев приходит к неизбежному выводу — к понятию Бога — и связывает абсолютную мифологию с «антично-средневековым мифологическим мышлением». Однако с эпохи Возрождения начинается постепенный переход от абсолютной мифологии к относительной, которая открывает период господства либерально-гуманистической мифологии. По мнению Лосева, в Новое время потерпела крушение не только мифология, но и самый мир, сам человек и вообще всякая объективность. Авторитарному мышлению абсолютной мифологии противостоит либеральное мышление относительной мифологии, где дана свобода всем инобытийным моментам, прежде всего самому человеку.

Относительная мифология лежит в основе мировоззрения современного общества западного типа. Это время «мелкобуржуазной философии», а говоря словами Ортеги-и-Гассета, время «массового человека».

Видение истины заменено принципом большинства голосов, политическая жизнь — парламентскими, партийными и международными интригами, искусство — мелким украшательством безвкусного существования, наука — шкурными и мещанскими мечтами о жизненных удобствах, религия <превращена> в капризное и безответственное морализирование, экономика — в держательство и накопление мелких вкладов, вся жизнь — в недалекий карьеризм, в делячество, в безответственное критиканство и политиканство. Биржевой блуд и газетные сплетни, ресторано-опереточное мироощущение и культ последних мод — вот до чего дошла эта европейская культура, охвативши подобным мировоззрением все круги общества. Как факт такое мелкобуржуазное мироощущение было, конечно, всегда. Но этот факт всегда или осуждался, или считался печальной необходимостью. Теперь он стал не случайным, хотя и общераспространенным фактом, но *идеей, принципом, идеалом, целым мировоззрением*¹⁴.

¹³ Там же. — С. 217.

¹⁴ Там же. — С. 481—482.

В условиях господства либеральной мифологии «мелкого я», «массового человека» массовая коммуникация приобретает особую роль: процесс поддержания общественного дискурса, мифологического сознания с помощью средств МК приобретает спонтанный характер, он разноуровнев, разнопланов и разнонаправлен. Общество не консолидировано, не имеет ориентиров, в нем процветает полный релятивизм, индивидуализм, субъективизм, эгоизм. Каждый выбирает своего идола, и в качестве такового чаще всего выступают предметы и процессы потребления: «Только печатный станок в либеральном обществе никого не признает, никем не санкционируется, только он в своем произнесении приговоров совершенно безответственен и никому не подсуден и всякий, кто хочет, может основать газету и заняться раздуванием злобы, вражды и сплетен»¹⁵.

Каким образом относительная мифология, созданная с помощью масс-медиа, функционирует на уровне массового сознания, можно проанализировать с помощью теории коммуникации немецкого философа XX века Юргена Хабермаса. Передача сообщений, сознательно и целенаправленно искажающих действительность, на самом деле не имеет отношения к коммуникации как таковой, точнее, не имеет отношения к коммуникативному действию — ключевому понятию теории коммуникации Хабермаса.

В коммуникативном действии акторы преследуют достижение согласия относительно данной ситуации или мнения и ожидаемых последствий. Коммуникативное действие, конечно же, носит характер целенаправленного действия, но участники коммуникативного действия преследуют свои индивидуальные цели при условии, что они могут согласовать свои планы действий на основе общих определений ситуации. Роль координации выполняет сила языкового взаимопонимания. Минимальное значение взаимопонимания состоит в том, что два субъекта идентично понимают некое языковое выражение. Максимальное значение — между обоими существует согласие по поводу правильности высказывания в отношении общепризнанного нормативного фона, относительно чего-то в мире; имеет место взаимная прозрачность намерений. Целью взаимопонимания является

¹⁵ Там же. — С. 483.

достижение согласия, которое следует отличать от спонтанного единодушия.

В стратегическом действии акторы принимают участие в социальных интеракциях, ориентируясь, прежде всего, на достижение успеха, то есть на последствия своих действий. Стратегическое действие в любом случае связано с «коммуникацией», так как в мире знаков любые действия протекают через оперирование языком. Но здесь язык и общение служат инструментами для достижения цели, а не взаимопонимания. Сознательное и целенаправленное искажение действительности в массовом сознании с помощью масс-медиа по сути является латентным стратегическим действием и индуцирует не согласие, а «ложное согласие».

Таким образом, хотя в идеале представители масс-медиа должны осуществлять в обществе коммуникативное действие, ведь под целью «четвертой власти» подразумевается поддержание общественного дискурса и достижение общественного согласия, на деле все обстоит прямо противоположным образом. При современном уровне технологичности массовой коммуникации латентное стратегическое действие, связанное с использованием масс-медиа, достигает небывалых размеров. Манипулятивные технологии на уровне массовой коммуникации являются нарушением законов дискурса как идеальной речевой ситуации.

В данном аспекте масс-медиа выступают в роли разрушителя социума как символически структурированного «жизненного мира», который в трактовке Хабермаса образует контекст процессов понимания, предлагает определенный запас культурных самоочевидностей, из которого участники коммуникации черпают устраивающий всех образец истолкования. «Жизненный мир является как бы той трансцендентальной областью, в которой встречаются говорящий и слушатель, где они взаимно могут выдвигать притязания на то, что их выражения и мир (объективный, социальный или субъективный) согласуются друг с другом, и где они могут эти притязания на значимость критиковать и подтверждать, разрешать свои расхождения и достигать согласия»¹⁶. Ком-

¹⁶ Фурс В. Н. *Философия незавершенного модерна Юргена Хабермаса*. — Минск: Экономпресс, 2000.

понентами жизненного мира являются: культура (запас знаний в символических формах), общество (институциональные порядки и правовые нормы), личность. Они воспроизводятся с помощью коммуникации. Этот процесс обеспечивает непрерывность традиции и когерентность знания, координацию действий, стабилизацию групповой идентичности и социализацию (воспроизводство личности).

В условиях искажения действительности в масс-медийном пространстве жизненный мир дает своим обитателям — участникам коммуникации ложные источники интерпретаций, образцов понимания и истолкования. А значит, нарушаются процессы взаимопонимания внутри общества. Недостоверные сообщения встраиваются в процессы воспроизводства жизненного мира, нарушая процессы построения общественной солидарности, воспроизводства культуры и личности. Это ведет к кризису ориентации и дефициту смысла, дефициту общественной солидарности, психопатологии и личностному отчуждению, что можно наблюдать в обществах западного типа.

В итоге жизненный мир превращается в гиперреальность, которая воспринимается гораздо реальнее, чем реальность, по мнению французского философа Жана Бодрийара.

По каналам коммуникации циркулируют сообщения, которые представляют собой знаки, оторванные от своего означаемого — симулякры. С точки зрения Бодрийара, первый уровень симулякров — подделка — появляется во время эпохи Возрождения при деструктурировании феодального строя и зарождении капиталистического. До тех пор в авторитарных обществах знаки были защищены запретом, обеспечивающим им полную ясность: каждый знак недвусмысленно отсылал к определенному социальному статусу. С концом обязательного знака пришла подделка: поддельные бриллианты, поддельные аристократы, расцвет театральности на подмостках, в литературе, архитектуре... Знак теряет реальную референтность и обязательность, обретая лишь причинность. В симулякре первого порядка отличия между симулякром и реальностью еще не отменяется.

С развитием индустриального общества приходит новое поколение знаков и вещей. Это стадия серийной репродукции, конвейера. Если в симулякре первого порядка еще присутствует понятие оригинала, то здесь происходит процесс

всякого исчезновения оригинала, так называемая серийность, когда вещи без конца становятся симулякрами друг друга, а вместе с ними и люди, которые их производят¹⁷.

В основе симулякра третьего порядка лежит закон бинарного кода (нуля и единицы, да и нет), который охватил все сообщения и знаки на всех уровнях: от строения живой материи на основе кода ДНК, до строения общества в форме коммуникации на основе бинарной системы *вопрос/ответ, стимул-реакция*, то есть системы непрерывного тестирования, референдума. Между тем, пишет Бодрийяр, известно, что тест и референдум представляют собой идеальные формы симуляции: ответ подсказывается вопросом, заранее моделируется/обозначается им¹⁸. Запрограммированность ответа вопросом как раз и является индуцированием «феномена ложного согласия», о котором говорил Хабермас.

А организаторами референдума как раз и стали средства массовой информации:

Каждый кадр, каждая передача средств массовой информации, а равно и каждая из окружающих нас функциональных вещей служит текстом — то есть они, в строгом соответствии со смыслом термина, активируют в нас механизмы ответа по стереотипам или аналитическим моделям. Сегодня вещь уже не «функциональна» в традиционном смысле слова — она не служит вам, она вас тестирует. Она больше не имеет ничего общего с былыми вещами, так же как и информация масс-медиа — с «реальностью» фактов. В обоих случаях вещи и информация уже являются результатом отбора, монтажа, съемки, они уже протестировали «реальность», задавая ей лишь те вопросы, которые им «соответствовали»; они разложили реальность на простые элементы, а затем заново сложили их вместе по сценариям регулярных оппозиций, точно так же как фотограф накладывает на сюжет свои контрасты, световые эффекты и ракурсы¹⁹.

Самым блестящим проявлением кода является «общественное мнение» — гиперреальная политическая субстанция, которая жива только благодаря монтажу и манипуляциям в ходе тестирования.

¹⁷ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. — М.: Добросвет, 2000.

¹⁸ Бодрийяр Ж. В тени молчаливого большинства или конец социального. — Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2000.

¹⁹ Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть.

В работе «Прозрачность зла» Жан Бодрийар высказывает мысль и о четвертой стадии симулякров, которую он называет вирусной или диффузией ценностей. Это время бесконечного самовоспроизводства. Мир вещей, знаков, действий продолжает функционировать, но полностью лишается смысла своего существования²⁰. Сообщения-симулякры, благодаря своим свойствам как текста, например интертекстуальности, встраиваются в другие тесты-сообщения массовой коммуникации, воспроизводя себя «как раковая опухоль», порождая новые, столь же не относящиеся к действительности сообщения. Жизненный мир воспроизводится симулякром и в виде симулякра.

В итоге у реципиента информации вырабатывается реакция отторжения, когда сообщения масс-медиа перестают восприниматься, что приводит к недоверию к СМИ как организаторам общественного дискурса. А значит, данный субъект устраняется из процессов общественного дискурса, что приводит к отчуждению. Возникает так называемое «молчаливое большинство», «социальная энергия которого уже угасла», которое только поглощает и ответная реакция которого возможна только в виде референдума в рамках ответа, заданного вопросом. Оно существует, но не может иметь какой-либо репрезентации: люди не выражают себя — их зондируют; они не рефлектируют — их подвергают тестированию; политический референт уступил место референдуму²¹. Это смерть политического процесса и демократии. Выбирает «молчаливое большинство», и результаты заранее запрограммированы, выбор определяется количеством и ракурсом показов политиков по телевидению и т. д.

К сожалению, в настоящее время не существует эффективных методов борьбы с искажением действительности в масс-медийном пространстве ни на теоретическом, ни на практическом — политическом и законодательном — уровнях. Пока данный вопрос всецело находится в компетенции реципиента информации, переданной масс-медиа, и в заложниках этических принципов представителей системы масс-медиа — средств массовой коммуникации и журналистов.

²⁰ Бодрийар Ж. *Прозрачность зла*. — М.: Добросвет, 2000.

²¹ Бодрийар Ж. *В тени молчаливого большинства или конец социального*.

Россия: право, нравственность, дело

И. В. ГОЛОВИНА

ИЗ ИСТОРИИ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ФИЛОСОФИИ И ПРАВОСОЗНАНИЯ В РОССИИ

«**П**РАВОСУДИЕ у них было запечатлено в умах, а не в законах», — отмечал греческий историк отсутствие у восточных славян письменного законодательства. Однако в догосударственных сообществах древних славян уже сформировалась определенная нравственная парадигма, определявшая логику развития народа: неприятие рабства, любовь к свободе в период «военной демократии» тем не менее сочетались с ориентацией на социальную стратификацию общества. Процесс формирования государственности на Руси осуществлялся «сверху»; князь использовал «указное право», методы устрашения и наказания, позиционируя себя в качестве единоличного правителя. Вместе с тем можно сделать вывод о сохранении древних общинных связей, определенных традиций, анализируя первый письменный сборник законов на Руси — «Русскую Правду».

Помимо одного из укоренившихся обычаев «Закона Русского» — Талиона, обращает на себя внимание при выделении роли князя (в частности, его судебных функций) достаточно высокая социальная значимость общины — верви, составлявшей «конкуренцию» князю при каком-либо судебном разбирательстве в качестве верховного судьи.

Однако же с IX по XI век юридическое наполнение власти князя эволюционировало: от главы дружины до фактически вершителя судеб; и приблизительно с XI века под юридический статус главы Древнерусского государства было под-

ведено философское обоснование. Митрополит Илларион в «Слове о законе и благодати» обосновывает государственно-идеологическую концепцию Руси, а также впервые показывает связь Руси с мировой историей, но главное все же — прописаны новые, государственные порядки.

К этому же времени можно отнести попытки установления народовластия и относительной независимости населения, проявлявшиеся в форме вече в Новгородской аристократической республике как «государстве в государстве». Все эти обстоятельства создали позицию, согласно которой право основывается на обычаях и народных верованиях и лишь после этого на юриспруденции.

В философских произведениях древнего периода в известной мере правовые и нравственные аспекты пересекаются, порой неразделимы; например, «Моление Даниила Заточника» в обращении к князю говорит о необходимости сочетать в настоящем человеке силу Самсона, храбрость Александра Македонского, мудрость Соломона; человек должен помогать ближнему в печали, оказывать милость нуждающимся, противостоять злу. Действительно, отражен нравственный идеал, к сожалению, разрушенный полным политическим бесправием Руси вплоть до середины XV века, когда и философия, и право русские не имели возможности развиваться не только на практике, но и в теории.

Тем не менее борьба Руси с внешними обстоятельствами дала новый импульс государственному строительству и, соответственно, новую тенденцию в обосновании власти.

Первый кодекс законов единой России, Судебник 1497 года, впервые юридически обозначил бесправие части населения страны, а Судебник 1550 года лишь усилил это положение, к тому же утвердив самовластие царя, но публицистика XVI века блестяще обосновала в лице И. С. Пересветова сию новую ситуацию: «Царю нельзя без грозы; как конь под царем без узды, тако и царство без грозы»; сильная царская власть оправданна. Также предельно категорична, весома и безапелляционна концепция Филофея «Москва — третий Рим». Однако, следует заметить, уже в XVI веке Пересветов протестовал против холопства, кабальной зависимости, потому что «которая земля порабощена, в той земле зло сотворяется, всему царству оскудение великое». И, увы, оскудение и разруха не обошли Россию стороной — во времена Смуты лишь

формально действовали органы судопроизводства: Разбойный приказ, Земский, Челобитный. Общество существовало в этот период в ситуации беспорядка и в надежде на порядок.

«Соборное Уложение» — кодекс права, отразивший новые правоотношения новой России в XVII веке: окончательно лишив прав крестьян, оно возвело власть правителя в абсолютизм, введя понятие государственного преступления (против личности царя).

XVIII век знаменовал шаги России к мировому цивилизационному пространству: «Книга о скудости и богатстве» И. Т. Посошкова призывала к равенству всех сословий перед судом; в то же время другой философ-публицист, Феофан Прокопович, в «Правде воле монаршей» высказал мысли тогдашнего правителя России — Петра I о подчинении духовенства светской власти; и можно было констатировать идеологическое оформление абсолютизма в России.

Правда, была попытка юридически преобразовать Россию из абсолютной монархии в конституционную в рамках «кондиций», но она закончилась неудачей.

Вообще до времен Екатерины II в России не звучал вопрос о гражданине, его правах и свободах — что было знаменем идей европейского Просвещения; ведь рабство и крепостничество противоречили природе человека.

Идеи Просвещения, легшие в основу либеральной мысли, получили в России более позднее хождение, чем на Западе, и мышление русское заложили особенное — основанное на интуиции, на постоянном поиске места России в мире, спорах о «судьбе России». Ведь русское мировоззрение принимает и мировое благо, и улучшение, изменение мира, и отвергает индивидуализм. Во многом последнее породило негативное отношение к праву, что становится понятным, если учитывать идеалы общинного коллективизма, ибо любой закон выносился на обсуждение общественное и лишь затем находил личную апробацию.

Однако же русские просветители устами А. Н. Радищева замечали, что «закон, каков ни худ, есть связь общества. И если бы сам Господь велел тебе нарушить закон, не повинуйся ему, ибо он заблуждается»¹.

¹ Леонтович В. В. История либерализма в России. — М.: Русский путь, 1995. — С. 46.

Вместе с тем подобный пиетет по отношению к закону возник только с укоренением либерализма в России, потому что во все времена существовала проблема барьера между властью, законы издающей, и народонаселением, которому они адресованы — а говорить о существовании в России «гражданского общества», которое бы механизм закона обождало и делало более приемлемым и гармоничным, не приходится. И примером тому — эпоха екатерининских реформ. Казалось бы, и особый правовой орган возник — Уложенная комиссия, и в проектах Наказа философски обосновывалась необходимость свободного состояния человека и освобождения крестьянина, а завершилось все на уровне благих пожеланий. Так может быть, в этом как-то виноваты западные или восточные веяния, традиционное русское метание между изначально различными основаниями власти, закона, права?

Ответ на этот вопрос в какой-то мере дала блестящая, талантливая мысль XIX века.

Философские споры и в закрытых собраниях, и в периодической печати в основном концентрировались вокруг вопроса о «русской идее», о том, каким путем Россия войдет в число стран цивилизованного европейского общества и нужно ли ей это? Как сформировать гражданское общество и начала правового государства в России? Этот спектр дебатировавшихся проблем выявлял порой полярные точки зрения.

Право — сковывающее начало жизни, слишком рациональное, не присуще русскому менталитету, — так кратко можно резюмировать позицию славянофилов, А. И. Герцена, Л. Н. Толстого.

Отметим оппозиционную точку зрения. Она принадлежала юристу и государственному деятелю XIX века М. М. Сперанскому. Он полагал, что без конституционных гарантий гражданских прав и свобод гражданские законы сами по себе бессильны; государство должно воплощать принцип стабильности, то есть принцип подчинения права, создаваемого правительством, праву существующему. Он объявлял принципом абсолютной монархии принципы либерализма, то есть защиту личности и частной собственности. Пожалуй, практическое воплощение его взгляды нашли в установленном в первой четверти XIX века принципе разделения властей на законодательную, исполнительную и судебную и

частично в деятельности министерств. Что же касается парламентарных институтов и прав человека, то они прозвучали в проекте Конституции, к сожалению, не нашедшем применения в России.

Либеральный юрист XIX века Б. Н. Чичерин также не признавал всеобщего равенства и полагал, что идеал состоит в общественном благе, заключающемся в разнообразии и гармоническом единстве частей.

Вообще в русском сознании XIX века социальная тема занимала важное место. Н. А. Бердяев рассматривал русскую душу в ее постоянном богоискании, в осознании каждым себя человеческой личностью и членом нации.

В этом ключе необходимо сделать акцент на том, что русская философия XIX века обратилась к общечеловеческому идеалу. Идеал рассматривался или как закон, императив, или как разумный справедливый строй общества, или как солидарность и свобода.

В любом случае правовой статус человека или социума в целом обязательно концентрированно выражается в неотъемлемых правах личности, что является главной характеристикой теории естественного права.

В общем виде юриспруденция XIX века разделила естественное право и позитивное право, а соответственно выявила сторонников и противников каждой из теорий.

К. А. Неволин и П. И. Новгородцев отдавали приоритет естественноправовой концепции; они полагали, что незнание права — это учет интересов и ценностей личности, включающих ее духовные идеалы.

Г. Ф. Шершеневич, в противоположность этому мнению, критиковал естественное право, так как считал, что именно позитивное (положительное) право создает понятийный аппарат юриспруденции.

Право не сводится только к пользе или интересу, оно связано с внешней свободой, и, что важно, необходима гармония между философскими, естественными и позитивными правами.

Из приведенных высказываний видно, что важнейшей особенностью русского правосознания, его краеугольным камнем является вопрос о максиме воли отдельного человека и всеобщего законодательства, то есть о правиле нравственности.

Следует заметить, что либеральное мировоззрение выступает за устранение неограниченных полномочий государства, могущих стать над правом (о чем предупреждал еще М. М. Сперанский), но, напротив, огромное значение придается правам личности — важнейшей правовой ценности в ряду таких, как свобода, равенство, справедливость. Свобода выступает как свобода воли, деятельности, сознания.

Во многом, интерес к этой трактовке права объясняется активным пробуждением в России XIX века интерес к философии Канта. Герцен на основе кантовских воззрений утверждал, что где сознание, там и нравственная свобода.

Интересно высказывание П. И. Новгородцева о размышлениях В. С. Соловьева: «Роль права в человеческой жизни предстала ему прежде всего в свете его высшего идеального предназначения. Служить целям нравственного прогресса, помогать нравственному началу распространяться среди людей — вот та высшая задача права, которую Соловьев подчеркивает»². Поскольку, как уже отмечалось, в XIX веке особую актуальность приобрели в России «правдоискательство» и «богоискание», философская культура России нравственная, а у Соловьева нравственное соединяется с интеллектуальным.

Для западной философии первичным является знание, русскому же духу представляется путь от существования к мысли, а потому эпохально значение человека как «цели в себе» и абсолютности нравственного закона, что исповедовал П. И. Новгородцев. Он в полемике с В. С. Соловьевым в статье «Право и нравственность» устанавливает связь обоих начал на почве естественноправовой идеи.

Само естественное право понимается в рамках этой логики как особая часть моральной философии, как критерий оценки нормотворчества. Центральная идея — это нравственная автономия человеческой личности, она же одна из основ права.

Другая его основа — свобода.

Парадигму отношения к ней задал Н. А. Бердяев: «Человек изначально свободен; ее нельзя не из чего вывести, в ней можно лишь изначально пребывать»³.

² *Новгородцев П. И.* Об общественном идеале. — М.: Пресса, 1991. — С. 62.

³ *Бердяев Н. А.* Духовный кризис интеллигенции. — М., 1995. — С. 37.

Каким образом свобода — начало личное — дает возможность на участие в общественной власти? — этим вопросом занялся Б. Н. Чичерин. Согласно его мнению, свободные лица являются членами общества и имеют влияние друг на друга, при этом свобода одних воздействует на свободу других, из чего следует необходимость взаимных ограничений.

Трудно не согласиться с его рассмотрением отличий нравственного закона от государственного: нравственный налагает на человека только обязанности, обращается к совести и его положения неопределенны; государственный закон устанавливает права, он принудителен и требует от человека действий.

При подобном подходе становится понятным, почему такие мощные социальные регуляторы, как право и мораль рассматривались либералами в едином контексте, — они в конечном счете регламентируют существование индивида, как его внутренний закон, так и внешний, которые практически неразделимы.

Но вернемся к категории свободы.

В. С. Соловьев отмечал, что свобода — субстрат права, но сама еще не образует права, ибо как свойство отдельного лица она совпадает с силой — «всякий понимает, что в современном обществе не должно быть никакого принуждения; но ясно, что предоставить злым и безумным людям полную свободу истребить людей нормальных отнюдь не есть правильный путь для осуществления совершенного общества»⁴. В этом ключе мыслил и С. Л. Франк, рассматривавший свободное самоопределение человека как самообуздание. Для философа И. А. Ильина свобода не есть нечто имманентно присущее человеку, ее природу нужно сначала осознать, чтобы верно определить ее нравственные и духовные основы, иначе она может превратиться в произвол — в «войну всех против всех». С точки зрения Ильина, это и есть постижение права: «люди, не ведающие своих обязанностей, не в состоянии и блюсти их; люди, не знающие своих полномочий, произвольно превышают их или же трусливо усту-

⁴ *Новгородцев П. И. Идея права в философии В. Соловьева*) // *Новгородцев П. И. Об общественном идеале.* — М.: Пресса, 1991. — С. 522.

пают силе; люди, не желающие признавать запретностей, легко забывают всякий удерж и дисциплину, или оказываются обреченными на правовую невменяемость»⁵.

В целом идея блага человеческой личности представляет собой исходное положение либерального уголовного права.

Для практикующего юриста XIX века Ф. Н. Плевако право нарушается потому, что силы духа и воли были сломлены, хотя смерть рост и силу духовную каждого отдельного человека закон сам не может.

Например, у Ф. М. Достоевского сущность индивида изменяется, если тот совершил что-то полезное; он считал, что «зло есть знак внутренней глубины человека», и на этом основании рассматривал тему рассогласования человека и мирового блага; заметим, что и С. Н. Булгаков солидаризировался с утверждением о том, что чем глубже человек сознает зло своей природы, тем сильнее в нем потребность к оправданию, искуплению.

Довольно интересен вопрос о соотношении у русских правоведов и философов бинарных понятий «право» — «правда».

Ряд мыслителей пришел к выводу, что русский человек никогда не ищет истину, но всегда правду, и в этом плане высшим идеалом является справедливость и равенство, в том числе перед законом.

И юристы-либералы сетовали, что русский человек закон воспринимает своего рода философски: он есть, ему надо подчиняться, но он часто непонятен и индивидуально неприемлем — так стоит ли его неукоснительно исполнять.

Важен вопрос о трактовках соотношения права и закона. Наиболее смкая позиция В. Д. Каткова, что право — это закон в широком смысле. Для Н. А. Бердяева право и закон — противоположности, позитивное право у него — всегда антиправовой закон; компромиссную мысль находим у В. С. Соловьева: между идеальным Добром и злой действительностью есть промежуточная область права и закона.

Можно выделить три обобщающие характеристики этого вопроса:

⁵ Ильин И. А. О сущности правосознания. — М., 1993. — С. 24.

1) нормативная теория права: право состоит из норм (П. И. Новгородцев, И. А. Ильин);

2) психологическая теория права: нормы первого рода императивные, нравственные; вторые — императивно-атрибутивные, юридические (Л. И. Петражицкий);

3) государственно-повелительная теория (Б. Кистяковский).

К слову сказать, С. Ю. Витте, практик, государственный деятель конца XIX века, высказывался в том плане, что в России изобилие дозволительных норм и в противоположность им для крестьян много норм повелительного и запретительного характера, а потому крестьяне как основная часть населения России не могут нести ответственности за данный этап развития общества, что является одной из характеристик правового государства (где личность несет ответственность).

Так как большинство либералов были конституционалистами, они оценивали государство не созданием субъективной воли человека, а внеклассовым институтом, но где верховная власть предназначена для общего блага, а само государство — арбитр между правовой и моральной областями жизни.

В свое время, в начале XIX века, Сперанский отмечал, что аристократическая палата не может служить интересам народа, но также им не может служить и палата, возникающая из всеобщих выборов; она не принесет народу счастья, ибо это означало бы власть «черни».

В конце XIX века эти мысли нашли некоторое подтверждение, несколько померкли идеи о всемогуществе народо-властия и народном суверенитете. Да и религиозно-философская мысль идеальный общественный строй оценивала больше в эсхатологическом аспекте.

Несомненным представляется тот факт, что философско-правовая проблематика в России получила свое полноценное развитие и актуальное звучание лишь к XIX веку. Незрелость сферы гражданского общества, некоторая зависимость общественной мысли от власти, — все это порождало достаточно запоздалый практический интерес к обоснованию прав человека, его свобод.

Эту нишу заполнили в XIX веке либеральное направление в юриспруденции и нравственно-акцентуированное в религиозной философии.

Проблема общественного идеала, построения правового государства, прав личности, морального основания закона — спектр обсуждавшихся глобальных вопросов.

Русская философия — это философия положительного идеала, видевшая общественное благо через призму восприятия личностного. Совершенствование общества невозможно без совершенствования индивида, строящего свою жизнь на основе нравственных начал, имеющего права и свободы, однако же не затрагивающего свобод другого человека, — таков в консолидированном виде ответ русской философии и юриспруденции на вопрос об общественном идеале.

Линией пересечения философии и права также являлся вопрос закона: есть ли это установленное сверху обязательное приказание или свободное волеизъявление совокупности граждан для реализации общих интересов. Вопрос решался в пользу последней позиции — закон един для всех, но учитывает интересы каждого.

Безусловное взаимодействие правового и нравственного сознания проявилось в такой ценностно-значимой для человека категории, как свобода. При всей разности оценок (при том, что свобода для права — основание не только прав, но и обязанностей, ответственности, а для философии Свобода — одно из главных достижений морального кодекса) идея в конечном счете одина: незаменимой составляющей в фундаменте менталитета человека является свобода. Именно свободомыслящая личность, которая осознает свою ответственность перед другими, сможет в максимальной степени воспользоваться теми возможностями, которые предоставляет закон, в то же время ориентируя свои действия и поступки на действия и поступки другого человека.

Таким образом, можно предположить, что именно нравственная система «сдержек и противовесов», самоконтроля позволяет абсолютизировать нормы закона, заставляя его звучать как императив.

Поскольку закон регулирует социальные отношения в государстве, связи граждан, то логично следует, что государство в идеале должно строиться на моральных основаниях. Прибегая к аллегории, можно сказать, что пирамида власти в России должна иметь в основании нравственность, а на вершине — закон. А промежуточной областью может быть

мыслительно-оценочная рефлексия индивидом правовых норм. Заметим, что это положение — одно из основных в русской религиозной философии.

Обращает на себя внимание, что русская мысль традиционно идеализирует какую-либо основу общественной жизни; не обошли этой идеализации и право, правовое государство. Концепция правового государства, трактуемая юристами как социальный (общественный) идеал, а религиозными философами — как одна из ступеней мирового блага, не реализованная в России, по-прежнему остается областью соединения философского и правового мышления.

В целом взаимодействие правосознания и философии эволюционировало от придания праву статуса имманентной нормы, регулирующей социальные и властные сферы, до рассмотрения правовых категорий в контексте общезначимых ценностей.

В. Л. АЛГАЙКИН

СОЦИАЛЬНО-НРАВСТВЕННЫЕ ОСНОВЫ РОССИЙСКОГО ПРЕДПРИНИМАТЕЛЬСТВА

ФОРМИРОВАНИЕ рыночной экономики, радикальные изменения в социальной структуре общества сопровождаются существенными изменениями в мотивации социального поведения людей, в том числе и предпринимателей.

Предпринимательство — это инициативная, самостоятельная деятельность людей, направленная на получение прибыли или личного дохода в сфере хозяйственной жизни общества. Это и делает предпринимательскую деятельность мощным двигателем человеческой цивилизации

В становлении современного отечественного предпринимательства особое значение имеют основания его социально-этической оценки. В настоящий момент печальная реальность состоит в том, что в нашей стране широко распространено мнение, что предпринимательство и нравственность — две взаимоисключающие вещи. Человек, вступающий в сферу частного предпринимательства, зачастую приходит к убеждению, что реальный успех при полном соблюдении государственных законов и законов морали практически невозможен. В сознании многих людей складывается своего рода нравственная дилемма: либо быть богатым, либо честным. Причем в отечественной рыночной культуре выбор обычно делается в пользу первого. В основе подобного выбора лежит исключительно материалистическое, индивидуалистическое, а значит, и потребительски ориентированное мышление. Общество подвержено бездуховности, коррупции и беззаконию, в этих условиях его реальное экономическое процветание представляется сомнительным.

Поэтому немаловажное значение приобретает сейчас этическая сторона этого возрождающегося явления. Этика пред-

принимательства уже давно стала объектом пристального внимания, что объективно отражает ее роль в поддержании социальной стабильности. К сожалению, в нашей стране это явление во всей полноте еще не осознано. Однако те этические нормы, которые господствовали в деловой жизни России в дореволюционный период, на мой взгляд, ничуть не уступают аналогичному зарубежному опыту и заслуживают подробного рассмотрения.

Этика предпринимательства — та сфера общественных отношений, где экономика наиболее тесно соприкасается, и даже пересекается, с духовной культурой, в центре которой находится религия. Профессиональное поведение предпринимателя всегда определенным образом религиозно детерминировано, даже в том случае, если сам он этого не осознает. Естественно, что традиции российского предпринимательства формировались под определяющим влиянием христианства. На протяжении десятилетий последнее составляло духовную основу деловой этики в нашей стране, и этот факт недопустимо игнорировать при проведении нынешних социально-экономических преобразований.

Православие, как и христианство в целом, видит высший смысл жизни человека в поисках Царства Божия. В соответствии с этим пониманием человека и его назначения на Земле никакие иные блага сами по себе не могут рассматриваться как достойная цель его существования: «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душе своей навредит?» (Мф. 16, 26).

Православие оказало существенное влияние на российское предпринимательство, выработав самобытный эталон хозяйственной деятельности — «Домострой». Это сборник поучительных текстов, который являлся провозвестником новых идей одухотворения экономики. В нем отчетливо выявляется религиозная мотивация хозяйственной деятельности, в соответствии с которой человек служит Богу не только постом и молитвой, но и повседневной жизнью, использованием собственности. В этом документе описывались достоинства «праведного стяжания», за которое Бог «и от грехов освободит, и жизнь вечную дарует». Таким образом, хозяйствование, хотя и ведущее к ограниченному достатку, не только оправдывалось, но и определялось как путь к спасению, если его основой являлся труд. Греховным оставалось

лишь неограниченное богатство, созданное насилием и неправдой, нажитое за счет других.

Неверно думать, что каноны православной церкви, сам дух православия якобы не способствовали активности человека, проявлению инициативы, выделению из общего ряда.

«Упрек в мироотреченности православия должен быть отстранен, — указывает С. Н. Булгаков. — Он может быть применяем, самое большее, к одному лишь из исторических ликов православия, определившемуся под односторонним и чрезмерным влиянием восточного монашества»¹. Мироотреченность — один из путей монашеского подвига, но отнюдь не характеристика всего русского православия. «Православие может быть определено с этической стороны как душевное здоровье и равновесие, для которого, при всей трагической серьезности... остается место и для оптимистического, жизнеутраченного отношения к жизни...»² «Православие воспитывает прежде всего сердце, и в этом состоит главное его отличие...»³ «Устанавливается особый образ аскетического приятия этого мира и его жизни, аскетического труда и творчества в нем. Не осуждаются и не упраздняются никакие области жизни как таковые»⁴. Не осуждается, конечно, в том числе и предпринимательство, предполагающее высокий профессионализм, верность данному слову и обязательствам, активность и деловитость.

Подавляющее большинство дореволюционных российских предпринимателей были православными людьми, некоторые принадлежали к старообрядчеству. История свидетельствует, что приверженность вере не препятствовала, а помогала вести дело с энергией и аккуратностью. В старообрядческой среде имело место осознание высокой роли личности «хозяина», который является не столько личным собственником, сколько лично ответственным за свое богатство, судьбы других людей. В старообрядчестве из этих традиционных взглядов на основе развития трудовой этики и принципа личной ответственности в первой половине XIX века

¹ Булгаков С. Н. Православие: Очерки учения православной церкви. — М., 1991. — С. 187.

² Там же.

³ Там же. — С. 189.

⁴ Там же. — С. 188.

выросла духовная концепция «дела», ставшая центральной частью староверческой предпринимательской этики. Она способствовала опережающему, по сравнению с остальным православным сообществом, стремлению предпринимателей-староверов не к обеспечению высокого уровня потребления, а к стабилизации капитала, укреплению предприятия.

Религиозно-нравственная мотивация деловой деятельности у старообрядцев существенно отличалась от протестантской. Добиваясь успеха в личном предпринимательском деле, протестант пытался доказать свою индивидуальную причастность к Благодати. Деньги, хозяйственный успех имели ценность сами по себе как доказательство принадлежности к «избранным». Старообрядец, самоотверженно трудясь в организации предприятия, осуществлял подготовку личного душеспасения. Ревность в таком труде на предпринимательском поприще объяснялась тем, что дело представляло собой исполнение христианского долга перед Богом и людьми. Успех дела не имел самостоятельной этической ценности, он имел смысл лишь тогда, когда результаты использовались для служения Богу и церкви. Передача средств религиозной общине, благотворительность являлись главной нравственной целью старообрядческого предпринимательства.

Известный русский финансист-старообрядец В. П. Рябушинский писал:

Хозяин православный во многом отличается от кальвиниста. Мирской аскетизм есть и у нас, но он не постоянный, а периодический, связанный с постами. Отношение к богатству тоже другое. Оно не считается греховным, но на бедность не смотрят как на доказательство неугодности Богу. Поэтому в России нет того сухого, презрительного отношения к беднякам, которое появилось на Западе после Реформации. Протестанты, конечно, предписывают благотворительность, но, организовав ее очень хорошо формально, они вынули из нее душу, осудив личную милостыню, столь дорогую и близкую русскому человеку.

Что касается сознания своего положения, лишь как Божьего доверенного по управлению собственностью, то оно было внедрено в православного еще прочнее, чем в пуританина. По отношению к больному вопросу о процентах восточная церковь держалась следующей практики: осуждая их принципиально, она фактически боролась лишь с ростовщичеством, не налагая огульных кар на всех взимателей процентов и не прибегая к помощи мирской власти, как католическая церковь. Условия рус-

ской экономики особенно требовали такого отношения, ибо вся колонизация Севера шла на кредит. В связи с этим банкирский класс Северной Руси, новгородское боярство, пользовалось почетом и большим политическим влиянием; и Церковь отнюдь не причисляла его к лицу отверженных.

Однако, по-видимому, в народной душе остался какой-то осадок против торговли деньгами. Еще на моей памяти в московском купеческом кругу держалась своеобразная расценка различных видов хозяйственной деятельности. Более всего уважалось занятие промышленностью: фабриканты и заводчики стояли на первом месте; за ними шли купцы, а к лицам, занимавшимся коммерческим учетом, даже без всякого оттенка ростовщичества, и из самых дешевых процентов, отношение было неискреннее: в глаза уважали, а за глаза пренебрежительно говорили «процентщики». Может быть, здесь и нужно искать объяснения, почему у нас в XIX в. совсем не существовало старых и крупных чисто русских банкирских домов, а таких же промышленных и торговых было очень много...

Основатель фирмы... очень гордился тем, что вокруг него «кормится много народа»... Все окружающие, бедные и богатые, окрестные мужики и его же фабричные, уважали старика именно за то, что он фабрикант, дающий заработок сотням и тысячам рабочих. Вот почему ему и в голову не приходило считать себя за свое богатство в чем-то виноватым перед людьми. Другое дело Бог; перед Ним было сознание вины в том, что из посланных средств недостаточно уделяется бедным⁵.

Представитель московской купечества, П. А. Бурышкин, в своем труде «Москва купеческая» вспоминает:

Нужно сказать вообще, что в России не было того «культа» богатых людей, который наблюдается в западных странах. Не только в революционной среде, но и в городской интеллигенции к богатым людям было не то что неприязненное, а малодоброжелательное отношение. Даже в купеческих группировках и на бирже богатство не играло решающей роли. Почти все главные руководители отдельных организаций обычно бывали не очень богатые люди. Таковыми были и Найденов, и Крестовников или Гужон. Бывали и исключения, но сравнительно редко. Да кроме того, всегда интересовались происхождением богатства, недаром Найденов говорил, что Москва ни ростовщиков, ни откупщиков не любит. (Откупщики — это люди, бравшие на откуп торговлю водкой в тех или иных губерниях.) Не любили и не уважали

⁵ *Рябушинский В. П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. — М.: Иерусалим, 1994. — С. 125—128.

также и тех, в основе благосостояния коих был «неплатеж», когда «выворачивали шубу», с тем чтобы нажиться на сделке с кредиторами⁶.

Бурышкин также приводит следующее сравнение: «Небезынтересно провести параллель между общественной деятельностью в России прошлого времени и Западной Европы. На Западе — это устройство своих собственных дел, личной своей карьеры; в России — это прежде всего служение⁷.

Самая оценка достоинств фирмы была иной, чем, например, во Франции, в настоящее время. Здесь торговец старается продать как можно дороже, хотя бы за счет сильного сокращения оборота: хороший купец тот, кто умеет продавать дорого, и всяческие профессиональные группировки всячески этому способствуют. В России было наоборот: хорошей фирмой считалась та, которая могла торговать дешевле, чем ее конкуренты. Эта дешевизна не должна была идти за счет недоплаты торговому персоналу. «Хорошей» также фирма считалась лишь тогда, когда служащие знали, что их положение лучше, чем в других предприятиях, и стремились остаться на службе, покидая ее только при желании начать свое собственное дело. Фирмы, где служащие из-за плохого к ним обращения часто сменялись и состав их был текучий, уважением не пользовались. Их презрительно называли «проходной двор»⁸.

В дореволюционной России было распространено заключение сделок посредством честного слова, скрепленного не подписью и печатью, а крестным знаменем. Крепко было купеческое слово, и, видимо, в этом одна из причин того, что даже при развитом рынке большинство сделок заключалось вне биржи — в амбарах и трактирах. Именно об этом явлении писал В. А. Гиляровский.

Этический аспект отношений между предпринимателями проявился и в культуре честной конкуренции:

Не знаю почему, между московскими «скупщиками» никакой общности не было, разве что были друг с другом знакомы, да и то более домашним порядком, а не по деловым отношениям. Совершенно не было в обычае обмениваться справками о кредитоспособности покупателя или иными деловыми сведениями. Считалось неуместным заходить в чужой амбар, даже к знако-

⁶ Бурышкин П. А. Москва купеческая. — М., 2002. — С. 88.

⁷ Там же. — С. 198.

⁸ Там же. — С. 87.

мым. Очевидно, боялись, что таким путем можно было выведать какие-либо коммерческие тайны и создать «недобросовестную конкуренцию». По-видимому, это существовало издавна: об этом можно судить по воспоминаниям П. И. Шукина, который, много говоря о своих покупателях, совсем не упоминает о конкурентных фирмах, хотя многие из них, как, например, Грибовы, не только уже существовали в описываемое им время, но и пользовались заслуженной известностью⁹.

В газете «Новое время» за 1893 год было напечатано интервью, характеризовавшее один из купеческих родов, а именно Крестовниковых. Их фирма имела некоторые отношения с Германией. Из-за разразившейся таможенной войны с ней Крестовниковы были готовы пойти и на потери, лишь бы выйти с честью из создавшегося положения:

«Иначе нельзя, — говорил воодушевленно седой старик Крестовников, — без потерь невозможно. Потерпим, если нужно. Но чтобы из этого толк вышел, а не один только разговор. Надо характер выдержать. Достаточно раз мы подставляли наши затылки. Довольно. Пора и за свой ум взяться. Ведь вот вы небось читали, что не успели мы объявить наши повышенные тарифы, как в Познани, если не ошибаюсь, уже некоторые фабрики закрылись. Значит, уже и кранкен. И существовали, значит, они исключительно на наш счет, как чужеродные грибки и полипы, следовательно, польза нам уже есть от этой войны. Есть польза и от одного сознания, что им без нас никак нельзя, а нам без них можно. Только мы попридержались, и уже плохо: фабрики прекратили свое действие. Ведь это замечательный факт. Нет, непременно, во что бы то ни стало, нужно выдержать характер, понести жертвы, но выйти, наконец, на свою дорогу»¹⁰.

Русские предприниматели старались опираться в своей деятельности на принципы «братской справедливости». Они часто исходили прежде всего из нравственных соображений, а потом уже из экономической выгоды. Когда, например, С. Т. Морозова спросили, почему он отказался от перепродажи хлопка, зная, что заработает на этом больше, чем на произведенной ткани, предприниматель обиделся: «Я не спекулянт. У меня на фабрике пятнадцать тысяч рабочих с семьями»¹¹.

⁹ Там же. — С. 88.

¹⁰ Там же. — С. 153.

¹¹ Кузьмичев А., Петров Р. Русские миллионщики. — М.: Школа-Пресс, 1993. — С. 77.

Автором «Москвы купеческой» приводится также характерный пример поведения одного из московских промышленников. Этот хозяйственник, стремясь оградить свою фирму от возможного обвинения в желании нажиться за счет доверителей, разыскивал путем публикации в газете кредиторов своего отца, который более тридцати лет назад вынужден был заключить с ними сделку, не имея возможности полностью с ними рассчитаться. И всем, кого смог разыскать, заплатил¹².

Все это характеризует отношения между самими предпринимателями. Каковы же были их отношения с наемными работниками?

В России существенный отпечаток на них наложил православный дух соборности, стремление любого социального организма, будь то семья, предприятие или огромное государство, к целостности, представление о взаимной пользе и необходимости его частей друг для друга. Закрепленный в многовековых общинных традициях русского крестьянства — а в нашей стране как предприниматели, так и рабочие в массе своей вышли из крестьян и надолго сохранили крестьянскую психологию, — этот дух соборности преломился в особом патерналистском, «семейном», типе внутрифирменных отношений, при котором фирма представляла собой как бы одну большую семью, где младшие (работники) смиренно подчиняются старшим (хозяевам), а те, в свою очередь, обязаны заботиться о младших. Соответственно, как одна семья, возглавляемая отцом-хозяином, относился персонал к своему предприятию: в сознании большинства работников это было общее дело, за успех которого они по-настоящему болели. Вспоминая о деле своего отца, В. П. Рябушинский писал:

Служащие, начиная с главного доверенного, бухгалтера, приказчика, артельщика и кончая рабочими, все это — долголетние сотрудники. Редко-редко кого-либо увольняли, разве только что за очень крупные проступки, воровство или уж очень бесшабашное пьянство. Отношение было патриархальное. Если кто-либо сам уходил без особых причин, то это было для хозяина «поношением». В хороших домах с гордостью говорили: «От нас уходят только, когда помирают»¹³.

¹² Бурьшкин П. А. Москва купеческая. — С. 85.

¹³ Рябушинский В. П. Старообрядчество и русское религиозное чувство. — С. 145—146.

Фабрика в России конца XIX — начала XX века стала уже целым городом, где было все необходимое для жизни. На предприятиях Морозовых и Прохоровых, например, были построены больницы, родильные приюты, богадельни, школы, ряд ремесленных училищ для подготовки квалифицированных рабочих, библиотеки, даже театры.

Патернализм на предприятиях просуществовал в России приблизительно до рубежа XIX—XX столетий, когда под влиянием различных факторов (технического прогресса, концентрации производства, проникновения иностранного капитала с его методами организации и управления) на смену ему стали приходиться свойственные для западного капитализма обезличенные отношения. Эта ломка привычного уклада для русского пролетария, вчерашнего патриархального крестьянина, оказалась весьма болезненной.

Соборное мироощущение русского человека, вера его в предпочтительность достижения любых целей через единение и неприятие безудержного эгоизма, возможно, обусловили и такую интересную особенность экономического развития России, как широкое распространение в самых разных сферах народного хозяйства артельных форм организации: артели строителей, столяров, хранителей товарных складов, биржевых маклеров. Артель не только давала таким людям определенные гарантии на случай непредвиденных обстоятельств, но и ручалась за своих членов перед клиентами, а значит, должна была заботиться о поддержании определенного уровня предоставляемых услуг.

Российский предприниматель заботился не только о своем наемном работнике, но и об обществе вообще. Данная забота проявлялась через их щедрую благотворительность, которая в России приняла необычайно широкие масштабы. Благотворительность становилась мощным стимулом развития просвещения, культуры и здравоохранения. Вот лишь некоторые примеры благотворительности и меценатства.

Семьей Морозовых было создано много благотворительных учреждений, в частности университетские клиники. Самым значительным был институт для лечения раковых опухолей при Московском университете. Функционировали университетские психиатрические клиники, детская больница, городской родильный дом, богадельня и начальное ремесленное училище имени В. А. Морозовой. Наконец,

Морозовыми был сооружен прядильноткацкий корпус при Московском техническом училище и организована соответствующая кафедра по текстильному делу.

Савва Тимофеевич Морозов был человек разносторонний и многим интересовался. Он сыграл большую роль в жизни Художественного театра. Вот как о нем вспоминает Станиславский:

«Несмотря на художественный успех театра, материальная сторона его шла неудовлетворительно. Дефицит рос с каждым месяцем. Приходилось собирать пайщиков дела для того, чтобы просить их повторять свои взносы. К сожалению, большинство это оказалось не по средствам... Но и на этот раз добрая судьба позаботилась о нас, заблаговременно заготовив нам спасителя. Неожиданно для всех Морозов приехал на заседание и предложил пайщикам продать ему все паи. Соглашение состоялось, и с того времени фактическими владельцами дела стали только три лица: С. Т. Морозов, Вл. Ив. Немирович-Данченко и я. Морозов финансировал театр и взял на себя всю хозяйственную часть. Он вникал во все подробности дела и отдавал ему все свободное время... Савва Тимофеевич был трогателен своей бескорыстной преданностью искусству и желанием посылить помощь общему делу»¹⁴.

Бахрушиных в Москве иногда называли «профессиональными благотворителями». И было за что. В их семье был обычай: по окончании каждого года, если он был в финансовом смысле благоприятен, отделять ту или иную сумму на дела благотворения. Еще при жизни старших представителей семьи были выстроены и содержались за их счет: Бахрушинская городская больница, дом бесплатных квартир, приют и колония для беспризорных, ремесленное училище для мальчиков, дом для престарелых артистов. В Зарайске была богадельня имени Бахрушиных.

Александра Герасимовна Найденова — одна из самых крупных московских домовладелиц — была также одной из самых больших благотворительниц. Яузское попечительство о бедных так и называлось «Найденовским».

Оба брата Третьяковых усердно занимались своими промышленными делами, но это не мешало им уделять немало времени и иной деятельности: оба они широко занимались

¹⁴ Бурыйшкін П. А. Москва купеческая. — С. 98.

благотворительностью, в частности ими было создано весьма ценное в Москве Арнольдо-Третьяковское училище для глухонемых. Было и другое: Сергей Михайлович много работал по городскому самоуправлению, был городским головой. Павел Михайлович целиком отдал себя собиранию картин. Оба брата были коллекционерами, но Сергей Михайлович собирал как любитель; Павел Михайлович видел в этом своего рода миссию, возложенную на него Провидением. При создании своей знаменитой галереи Павел Михайлович тратил огромные, в особенности по тому времени, деньги.

Прохоровы в деле благотворительности действовали, так сказать, «частным порядком», всегда отзывались в годы испытаний. Во время японской войны в Омске был устроен большой лазарет и питательный пункт. Им с успехом заведовала А. А. Прохорова, бывшая там и представительницей Красного Креста. Во время голода 1892 года Е. И. Беклемишева, урожденная Прохорова, открыла в Черниговском уезде столовую для голодающих и больницу для тифозных.

Павел Григорьевич Шелапугин соорудил Гинекологический институт при Московском университете и построил гимназию имени Григория Шелапугина. Им же было создано ремесленное училище имени Анатолия Шелапугина.

Хлудовы, наряду с Бахрушиными, занимали видное место в деле устройства благотворительных учреждений. Ими были созданы: богадельня, палаты для неизлечимо больных женщин, бесплатные квартиры, ремесленная школа, детская больница (являлась университетской клиникой по детским болезням).

Дмитрий Павлович Рябушинский — известный ученый, профессор, член-корреспондент Французской академии наук. Работал он в области аэродинамики. У него в имении на станции Кучино Нижегородской дороги, была построена первая на то время аэродинамическая лаборатория.

Петр Ионович Губонин тоже принимал участие в постройке и создании культурных очагов. Так, в значительной степени на его средства было выстроено Коммиссаровское техническое училище в Москве, которое долгое время готовило техников, очень ценившихся в московской промышленности. Принимал Губонин участие и в постройке в Москве храма Христа Спасителя.

Все это — свидетельства высокого уровня гражданственности, достигнутого российскими предпринимателями. За долгие годы их деловая этика оттачивалась, опираясь на конкретный опыт их разносторонней деятельности. Свое выражение она получила в документе, принятом российскими предпринимателями в 1912 году, получившем название «Семь принципов ведения дел в России». Вот эти принципы:

1. Уважай власть. Власть — необходимое условие для эффективного ведения дел. Во всем должен быть порядок. В связи с этим проявляй уважение к властителям порядка в узаконенных эшелонах власти.

2. Будь честен и правдив. Честность и правдивость — фундамент предпринимательства, предпосылка здоровой прибыли и гармоничных отношений в делах. Российский предприниматель должен быть безупречным носителем добродетели, честности и правдивости.

3. Уважай право частной собственности. Свободное предпринимательство — основа благополучия государства. Российский предприниматель обязан в поте лица своего трудиться на благо своей Отчизны. Такое рвение можно проявить только при опоре на частную собственность.

4. Люби и уважай человека. Любовь и уважение к человеку труда со стороны предпринимателя порождает ответную любовь и уважение. В таких условиях возникает гармония интересов, что создает атмосферу развития у людей самых разнообразных способностей, побуждает их проявлять себя во всем блеске.

5. Будь верен своему слову. Деловой человек должен быть верен своему слову. «Единожды солгавший, кто тебе поверит». Успех в деле во многом зависит от того, в какой степени окружающие доверяют тебе.

6. Живи по средствам. Не зарывайся. Выбирай дело по плечу. Всегда оценивай свои возможности. Действуй сообразно своим средствам.

7. Будь целеустремлен. Всегда имей перед собой ясную цель. Предпринимателю такая цель нужна как воздух. Не отвлекайся на другие цели. Служение «двум господам» противоестественно. В стремлении достичь заветной цели не переходи грань дозволенного. Никакая цель не может затмить моральные ценности.

Таким образом, в дореволюционной России под воздействием православия сложился такой тип хозяйственного развития и экономического мышления, при котором абстрактная идея экономической эффективности не заслоняла полностью интересы отдельных людей. Благотворительные пожертвования стали мощным регулятором социальной ста-

бильности в стране. Вполне можно сказать, что Россия шла к своему «социальному рыночному хозяйству», причем значительно раньше Западной Европы.

Сейчас, на рубеже XX—XXI веков, отечественное предпринимательство вновь восстанавливается в своих правах и получило шанс на возрождение и развитие. Но, судя по результатам, деловая активность современных предпринимателей пока не приобрела человеческого и культурного смысла. Попытка приобщиться к традициям и ценностям западного предпринимательства оказалась бесплодной потому, что нельзя бездумно приобщаться к чужому опыту. Только связь с почвой, страной, родом рождает особую ответственность.

Оценивая предпринятые преобразования отечественной экономики, неизбежно приходишь к выводу о том, что мы действуем, не разобравшись в сущностной основе западной деловой культуры, но главное — толком не зная ценностей и традиций собственной деловой культуры.

Мало осознается то, что становление цивилизованной экономики в мировой практике опиралось не только на определенную (либеральную) традицию хозяйственной жизни и ее рациональную организацию, но и на определенные религиозно-нравственные и культурные ценности, определившие смысл и результаты частнопредпринимательской активности. Именно это, породило рецидивы специфической патерналистской психологии: от патернализма со стороны государства и партийных структур к патернализму криминальному.

Описывая особенности нынешнего российского предпринимательства, можно обнаружить следующие характерные ему черты: уклонение от уплаты налогов; склонность к финансовым махинациям; использование взяток, «связей», силового давления в своей практике; невыполнение договорных обязательств; ущемление прав трудовых коллективов; нарушение экологического законодательства.

Говоря о современном отечественном предпринимательстве, можно также выделить ряд моментов: во-первых, имеются трудности освоения новой для нашего общества культуры, традиции которой были насильственно прерваны в советский период; во-вторых, сегодня предпринимательство у нас воспринимается как цивилизационно чуждая, заимствованная с Запада культура; в-третьих, много гово-

рится о маргинальном характере предпринимательской среды, ее нравственно-психологической неустойчивости, о вызове, бросаемом ею сложившимся у нас социокультурным нормам.

В целом стоит проблема социокультурной реабилитации предпринимательства в России. Реабилитация через признание перспектив индивидуального предпринимательства как деятельности, соответствующей главным тенденциям общественного прогресса и структурным сдвигам постиндустриального общества. Как показывает опыт наиболее развитых стран, для постиндустриального общества характерно возрождение малых форм в различных областях жизни, и в первую очередь в экономической. Реабилитация через развенчание частично унаследованных от прошлого, частично навешанных нашим современным опытом опасений по поводу враждебности предпринимательства некоторым формам духовного бытия, культуре, искусству (хотя это будет зависеть по большей части от спонсорства и благотворительности самого бизнеса). Наконец, через осмысление хозяйствующих субъектов посредством критериев нравственности, социальной справедливости, морали. Значительная часть предпринимателей не желает ограничивать себя этическими рамками, поскольку само государство пока еще не создало в полной мере условий, делающих моральный бизнес более выгодным, чем неморальный. Бизнес должен быть моральным не потому, что необходимо во всем следовать христианской этике. Просто моральный бизнес приносит максимальную прибыль. Он создает благоприятные для него самого долгосрочные перспективы. Социальные действия хозяйствующих субъектов улучшают жизнь местного сообщества. В обществе более благополучном с социальной точки зрения благоприятнее условия и для предпринимательства.

Предприниматель является членом общества, поэтому нормы морали также должны управлять его поведением. Подобно индивидуальным членам общества, он должен действовать социально ответственным образом и способствовать укреплению моральных основ общества. Более того, поскольку законы не могут охватить все случаи жизни, бизнес должен исходить из ответственного поведения, чтобы поддерживать общество, основанное на упорядоченности и законности.

Отсутствие развитого гражданского и правового самосознания в начале реформ сделало практически невозможным объединение усилий возрождающегося предпринимательства против стихии злоупотреблений «свободного» рынка. Значительная роль в подобных условиях по нейтрализации негативных явлений должна принадлежать государству, которое должно формировать единое правовое пространство, как условие функционирования цивилизованного предпринимательства. Создание правового государства в России не может осуществиться на путях ослабления центральной власти, поскольку в этом случае, как правило, усиливаются сепаратизм, авторитаризм на местах и формирование мафиозных структур.

Нужно сказать, что в последние годы у нас произошла десакрализация центральной власти. И это, несомненно, важный шаг к реализации идеала правового государства. Но его необходимо дополнить целенаправленной политикой по укреплению государственности, соединив идею права с традиционным для российского сознания идеалом сильной государственной власти.

И государство же должно обратить внимание на формирование национально-патриотического сознания, способного стать реальной основой выработки деловой этики, ориентированной на служение обществу как высшей цели.

Проблема рынка и предпринимательства, очевидно, перерастает в проблему духовной реформации и видоизменения некоторых наших традиционных ценностей. Но это не значит, что нужно ломать все без исключения жизненные установки и ценности нашей духовной традиции. Идеалы коллективизма и соборности, свойственные российскому духу и выступающие противоположностью западному индивидуализму, не должны восприниматься как препятствие на пути рыночных реформ. Напротив, на них вполне можно было бы опереться. Вышеописанное российское предпринимательство рубежа XIX—XX столетий и функционирование нынешних японских фирм и предприятий, использующие семейно-клановые традиции, — тому подтверждение.

Успешное развитие предпринимательства, распространение материального и психологического благополучия на большинство людей могут создать условия для развития гуманистических тенденций в нравственной сфере жизни

общества. Снятие экономического, политического и морально-психологического напряжения в обществе само по себе уже делает людей менее агрессивными, менее продажными, более доброжелательными и порядочными. Тем более, что все это создает условия для нравственного воспитания людей, формирования гуманистических ценностей в сознании населения.

Нормальное развитие и функционирование моральных ценностей невозможно без обеспечения свободы нравственного выбора. Поэтому развитие демократии, борьба против авторитарных тенденций и разного рода мафиозных структур являются социально-политическими факторами нравственного прогресса общества. В свою очередь повышение уровня нравственного сознания общества облагораживающе действует на предприимчивость и деловитость в экономической сфере общественной жизни.

России нужно вновь обрести моральный стержень, воскресить осознание своей благой миссии в мире. Здание государства не утвердится и не устоит, если будет построено на песке сиюминутных выгод, а не на камне веры, надежды и любви. Духовное, нравственное возрождение Отчизны должно стать неременной заботой не только для власти, но и для всего нашего общества... Без преображения человеческой души мы никогда не преодолеем трудностей в политике и экономике, но будем терять все новые и новые поколения, воспитывающиеся в бездуховности и нравственном нигилизме. Без такого преображения нам никогда не начертать правильного пути для будущей России, никогда не приобрести «очей сердца», способных брать лучшее из внешнего мира, отвергая все, что не служит правде, добру и созиданию¹⁵.

Российские предприниматели, живущие не по лжи, могут обеспечить не только высокую прибыль и в то же время нравственное руководство бизнесом, но и экономическую и политическую стабильность в будущем. И, наоборот, ничем не ограниченная конкуренция под лозунгом «бизнес есть бизнес» в обстановке, где отсутствуют прочные моральные устои, где цель оправдывает средства, может привести только к новым страданиям, неравенству и несправедливости.

¹⁵ *Алексий II. Уходящий век: итоги и надежды // Вопросы экономики. — 2000. — № 12. — С. 15—17.*

О. А. ФИНАШЕВА

СПЕЦИФИКА СТАНОВЛЕНИЯ КРУПНЫХ ИНТЕГРИРОВАННЫХ СТРУКТУР В РОССИЙСКИХ УСЛОВИЯХ

Одним из условий, позволяющих проводить активную промышленную политику без прямого государственного вмешательства в экономику, является наличие в стране сети крупных интегрированных структур, способных самостоятельно осуществлять разработку и реализацию программ развития. Подобные образования представляются в качестве различного рода объединений (групп) — юридических субъектов, связанных отношениями экономической зависимости¹.

Сущность группы заключается в том, что она представляет собой экономическое единство или организацию, состоящую из самостоятельных субъектов права, позволяющую без прямого слияния различных, с точки зрения сфер приложения капиталов, компаний обеспечивать их функциональное взаимодействие, осуществляя руководство из одного центра — главной компании.

Схематично группа может быть изображена в форме пирамиды, построенной из нескольких компаний, иногда нескольких десятков компаний или нескольких уровней множества компаний, действующих в различных сферах экономики, вершиной которой является холдинг-компания. Все это многообразие участников действует во имя одной цели, определяемой и контролируемой главной компанией².

Раскрывая основную суть такой группы, бразильский юрист Фабио Компарато писал:

¹ Кулагин М. И. Предпринимательство и право: опыт Запада. — М., 1992. — С. 49.

² Кулагин М. И. Государственно-монополистический капитализм и юридическое лицо. — М., 1987. — С. 131—132.

Отныне крупное предприятие заменено группой предприятий, обеспечивающей, как в таинстве Святой Троицы, единство в различии. Обнаруживается, что централизация контроля вполне совместима с децентрализацией управления; последняя даже способствует усилению первой. Юридическая техника предложила необходимые инструменты для достижения этого результата в виде юридического лица и финансового участия в товариществе. Благодаря первому закрепляется имущественная автономия и осуществляется умножение точек приурочивания правоотношений. С помощью второго — гарантируется единство управления различными имуществами. В результате можно с успехом обладать контролем без бремени собственности, господством — без хозяйственных рисков³.

Подобные интегрированные структуры обеспечивают выход производства на новый технический и технологический уровень и освоение принципиально новых видов продукции, выполняют функцию структурирующих взаимодействий в экономике и обществе, способствуют позитивной устойчивости и созданию условий для нормального комплексного развития всей экономической системы. Вследствие того, что часть функций государственных ведомств находится в их непосредственном исполнении, такого рода структуры способствуют перераспределению управленческих функций.

Их создание оказывает позитивное влияние на процесс ценообразования вследствие заинтересованности, входящих в их состав предприятий, в конечном результате деятельности всей структуры в целом. А их эффективное функционирование оказывает противодействие проникновению крупных зарубежных монополий в экономику России путем создания импортозамещающей продукции.

Рост числа крупных интегрированных компаний и укрепление их позиций в экономике отражает формирование адекватных форм концентрации и централизации производства. Синтез импульсов сверху (со стороны государства) и инициативных процессов снизу (капитал, менеджмент, заинтересованные трудовые коллективы), а также необходимость стабилизации многоотраслевой кооперации, выгоды горизонтальной диверсификации капитала стимулируют поиск

³ Цит. по: Кулагин М. И. Государственно-монополистический капитализм и юридическое лицо. — С. 132.

приемлемых и эффективных форм интеграции финансового и промышленного капитала.

В развитых странах такие структуры занимают главные позиции в большинстве важнейших отраслей экономики.

Так, основу экономики Японии составляют шесть ведущих финансово-промышленных групп — «Мицубиси», «Мицуи», «Су-митомо», «Санва», «Фуе», «Дай-ите-канге». Предприятия, входящие в их состав, обеспечивают более половины общих продаж в ряде важнейших отраслей промышленности, представляя только 10% компаний, включенных в листинг токийской фондовой биржи. Торговые фирмы, входящие в состав этих групп, осуществляют более половины экспортно-импортных операций, а их доля в импорте отдельных, в основном наукоемких товаров, достигает 90%. Коммерческие и трастовые банки этих групп контролируют около 40% общего капитала банков, страховым компаниям принадлежит 53—57% всего страхового капитала.

Наиболее крупными из южнокорейских ФПГ являются такие всемирно известные фирмы, как «Самсунг», «Дэу», «Хенуэ», «Лаки Голдстар». Начиная с 1975 года южнокорейское правительство на базе крупнейших ФПГ создало тринадцать универсальных торговых компаний. Эти компании стали крупнейшими экспортерами промышленной продукции и предпринимательского капитала, а их влияние на экономическое развитие Южной Кореи, на динамику ее внешнеэкономических связей значительно возросло к середине 80-х годов. Уже тогда одиннадцать ведущих южнокорейских корпораций владели примерно 40% уставного капитала пяти крупнейших банков страны. Подобную ситуацию можно наблюдать и в экономике других стран — США, Германии, Италии, Франции и т. д.

Поиск новых форм кооперации и актуальность интеграционных процессов, как правило, обусловлены падением спроса и объемов производства, нехваткой инвестиций и оборотных средств, сокращением государственных заказов и неопределенностью перспектив. Помимо объективных требований и мировой тенденции развития крупных организационных структур, в России существуют свои специфические предпосылки, предопределяющие необходимость подобных изменений:

— рост транзакционных издержек, происходящий в результате отказа от государственного регулирования и изменения характера взаимоотношений между предприятиями в ходе рыночной реформы;

— необходимость восстановления разрушенных производственно-технологических связей. Традиционно производство высокотехнологичной продукции (как правило, оборонного назначения) в СССР было сконцентрировано в крупных НПО, интегрирующих жизненный цикл изделия от конструкторских разработок до его обслуживания у потребителей. НПО включали в свой состав научно-исследовательские организации, конструкторские бюро, опытные и серийные заводы. Разрушение этих научно-производственных комплексов значительно ухудшило условия деятельности как научных и опытно-конструкторских организаций, так и производственных предприятий. В силу этих причин предприятиями были предприняты попытки восстановления объединений на новой основе или создания структур, в большей степени соответствующих требованиям развития производства на современном этапе;

— необходимость структурной перестройки производства, которая невозможна без координации деятельности всех звеньев технологической цепочки и привлечения крупных финансовых ресурсов;

— лоббирование интересов предприятий, которое с большим успехом может осуществляться группой предприятий, имеющих общие интересы.

Создание в нашей стране крупных интегрированных структур было признано целесообразным еще в конце 60-х годов минувшего столетия, однако реализация задуманного, затянувшаяся на десятилетия, осуществилась лишь в 90-е годы, с началом глобальных преобразований.

Реформационные процессы в российской экономике проходили весьма специфично, путем стихийного преобразования бывшей централизованной системы хозяйствования, и отличались от тех, что имели место в странах с эволюционным развитием рынка и капитала. Вместе с тем ситуация осложнялась кризисными явлениями «застойного периода», обусловленными ошибками экономической политики и ослаблением системы государственного управления, повлекшими за собой серьезные негативные последствия: накопле-

ние структурных диспропорций в системе воспроизводства, снижение его эффективности и конкурентоспособности выпускаемой продукции, масштабный рост внутреннего и внешнего долга.

Для структурной перестройки экономики и укрепления государственной власти необходим был переход от административно-командной системы к «рыночной», что предполагало передачу основных экономических функций от государства другим субъектам хозяйствования. Основными направлениями социально-экономических реформ того периода явились разгосударствление и приватизация⁴.

Однако уже на первом этапе проводимых реформ были «разрушены» многие производственные и научно-производственные комплексы, системы, состоящие из технологически взаимосвязанных предприятий. Процесс их развала был инициирован принятым в 1992 году решением о ликвидации объединений предприятий. Немалую роль сыграло также предоставление трудовым коллективам структурных подразделений предприятий права принятия решений об их преобразовании в самостоятельные акционерные общества.

Достаточно наглядно результат подобных действий был продемонстрирован фактом создания на базе «Аэрофлота» более четырехсот самостоятельных авиакомпаний, лишь двадцать из числа которых были признаны жизнеспособными, а остальные, имевшие на балансе один — три самолета, лишены возможности нормальной организации полетов. Следствиями произошедших преобразований явились массовая неплатежеспособность авиакомпаний, отсутствие средств на ремонт и обновление техники, резкое снижение безопасности полетов. Для аэропортов — отсутствие средств на содержание и профилактику наземного оборудования. Для промышленности — отсутствие заказов на поставку авиационной техники. В результате объем перевозок авиационным транспортом к 1995 году уменьшился вдвое. С 1992 по 1994 год число погибших на 1 млн. перевезенных пассажиров увеличилось почти в пять раз, износ самолетного парка достиг 70%.

⁴ См., напр: *Сонькин Н. Б.* Корпорации. — М.: Изд-во Моск. высш. язык. шк., 1999. — С. 45—48.

Наиболее благоприятно протекали преобразования в отраслях с неизменными условиями производства и сильными технологическими связями, примером которых могла служить добывающая промышленность, где процесс выстраивания производственно-хозяйственных форм, свойственных постепенному развитию экономики не прерывался. В высокотехнологичном же и наукоемком производстве резкий отход от старой командно-административной системы управления и попытка ее переориентации под общепринятый стереотип привели к полному разрушению сложившихся производственных систем.

Назрела необходимость поиска новых форм хозяйствования, адекватных современным условиям. Процесс поиска сопровождался негативными явлениями, связанными с неустоявшимися рыночными отношениями, неразвитостью соответствующих структур, в частности контрактных отношений. Совершенные формы хозяйствования сталкивались с отсталыми формами и низким уровнем организации производства, неподготовленностью к новациям старого управленческого персонала, к тому же негативно воспринимавшего активность нового поколения менеджеров, как правило, стремящихся к личному обогащению.

Здесь следует отметить и существовавшую в тот период законодательную базу, которая неадекватно отражала действительность, служила интересам правящих кругов, и поспешное разгосударствление собственности. Негативную роль сыграла и попытка ввести новые хозяйственные формы, не дождавшись изменений в экономической основе общества, в системе производственных отношений и в психологии населения.

Тяжелая кризисная ситуация ускорила процесс объединения индивидуальных капиталов в целях выживания предприятий и мобилизации денежных средств. Интегрирование предприятий, слияние промышленного и банковского капиталов усилило тенденцию накопления денежного капитала и решило проблему роста инвестиций.

Однако вкладываемый инвесторами посредством акционирования капитал отделился от сферы производства. В условиях ненадлежащего обеспечения перелива денежного капитала в промышленное производство прослеживалась тенденция к усилению спекулятивных мотиваций. Инвесторов, вкладывающих деньги в покупку акций, как правило, не

интересовало непосредственное производство, а привлекали будущие доходы на вложенный капитал и вместе с тем возникающая возможность перепродажи акций с наиболее выгодными для себя условиями (по ценам выше номинальной стоимости).

Вместе с тем сложившаяся ситуация выживания мелких акционеров, не получавших дивидендов и элементарных средств существования в виде заработной платы, и дележа собственности институциональными инвесторами, послужила причиной нарушения эволюционности в акционировании промышленных предприятий и, как следствие, усиления противоречий в функционировании и развитии промышленного и финансового капиталов. Государственная собственность мгновенно преобразовывалась в акционерную, и, хотя предпочтение было отдано институциональным инвесторам, этап акционирования за счет индивидуализации собственности обойти не удалось. Следует, однако, заметить, что вместе с тем институциональные формы акционирования остались преобладающими. Государство так и осталось крупнейшим инвестором.

Существенные коррективы в развитие крупных финансовых структур внес осенний финансовый кризис 1998 года, повлекший за собой изменения в характере и интенсивности процесса их развития, в составе собственников, в структуре управления и контроля. Кризис послужил причиной ослабления рынка корпоративных ценных бумаг (затормозив развитие крупных интегрированных структур), а также долговременного изменения в конъюнктуре мировых рынков, наиболее заметно проявившегося на рынках энергоносителей.

Начало проведения реформационных процессов российской экономики было связано с трансформацией системы министерств.

Организационная структура управления хозяйством России до периода преобразований позволяла концентрировать ресурсы в министерствах и ведомствах, имевших функциональные отделы и управленческие службы, которые напоминали отраслевые корпоративные структуры западных стран. Такие структуры обладали значительным интеллектуальным потенциалом и соответствующей базой, имели свои научно-исследовательские и учебные заведения, центры повышения квалификации и разветвленную социальную инфраструктуру.

К наиболее значимым из них относились группы министерств оборонной промышленности (ВПК), ТЭК и МПС. В условиях распада хозяйственных связей, ликвидации весомой доли госзаказа и неумелой конверсии на первых этапах реформ происходило стремительное разрушение ВПК. Вместе с тем ТЭК и такие промышленные отрасли, как черная и цветная металлургия, производство минеральных удобрений, цемента, имевшие экспортные возможности, укрепляли свои позиции.

Преобразованию отраслевых министерств и ведомств в крупные интегрированные образования способствовал значительный экономический потенциал. Практически все они в тот период имели в своем распоряжении масштабные промышленные активы, большой объем экономической информации, навыки и нормы корпоративного поведения, положительный опыт сложной системы производственной кооперации и реализации масштабных инвестиционных проектов.

Наиболее масштабной по характеру деятельности и эффективности интеграции оказалась такая крупная структура, как РАО «Газпром», возникшая на основе министерства газовой промышленности СССР. В ходе преобразований она смогла сберечь имеющиеся ресурсы и кадры, развить экспортные возможности газовой отрасли. Так, пятая часть валютных поступлений от российского экспорта обеспечивалась поставками за рубеж природного газа.

РАО «Газпром» относится к числу государственных компаний (37,5% акций в руках государства) и является удачным примером преобразования организационной монополии в технологическую. Рост рыночной капитализации РАО «Газпрома» обеспечивался ее возрастающими экономическими успехами, преодолением проблем с задолженностью в госбюджет и удачными попытками противостоять замыслам западных компаний повлиять на ее конкурентоспособность, а также требованиям, направленным на разукрупнение компании. РАО «Газпром» занимает 14-е место в списке тридцати крупнейших в мире государственных компаний по рейтингу журнала «Forbs»⁵ и 245-е место в перечне пятисот крупнейших компаний мира по рейтингу журнала «Fortune»⁶.

⁵ Михайлова М. Рейтинг крупнейших в мире государственных компаний // ИГ-Политэкономия. — 1999. — № 2. — С. 1.

⁶ Эксперт. — 1999. — № 29. — С. 22.

По организационно-правовой форме РАО «Газпром» было сформировано как холдинговая структура, где определяющей выступила производственно-сбытовая деятельность, а координирующим центром — головная компания. Внутренняя структура компании не содержала финансового ядра, а включала в себя банк «Империал», «Газпромбанк», «Промстройбанк», «НРБ» (Национальный резервный банк). Инициатором взаимодействия с финансовыми структурами выступил мощный промышленный капитал объединенных предприятий газовой отрасли. Активное участие РАО «Газпром» проявилось в информационных изданиях — 30% акций НТВ, долевое участие в ОРТ, региональной отраслевой сети, в печатных системах массовой информации — газетах «Рабочая трибуна» и «Труд», журналах «Компания», «Профиль» и «Деловой мир».

Построение РАО «Газпром» по принципу холдинговой структуры позволило ему объединить разнопрофильные виды хозяйственной деятельности в рамках единой организации с учетом отраслевой специфики, наладить хозяйственные связи, обеспечить мобильность капитала, маневренность производственных мощностей и персонала. Недостаток при преобразовании отраслевого министерства «сверху» был успешно использован.

К государственным отраслевым крупным интегрированным компаниям — естественным монополистам — принадлежит и РАО «ЕЭС России». Эта одна из крупнейших компаний в мире вообще и, в частности, в области электроэнергетики специализируется на оказании услуг в работе Единой энергосистемы, включая эксплуатацию и поддержание системообразующих сетей «ЕЭС России», организацию оперативно-диспетчерского управления производством, передачей и потреблением электроэнергии, поддержание противоаварийной общесистемной автоматики, обеспечивающей работу входящих в «ЕЭС России» технологических систем.

До недавнего времени РАО «ЕЭС» владело всеми сетями электропередачи России и контрольными пакетами акций семидесяти двух региональных компаний, имеющих электростанции и сети сбыта электроэнергии⁷.

⁷ Коммерсантъ-Власть. — 1998. — № 4. — С. 20.

В состав компании входили крупнейшие ГРЭС и ГЭС, а также большее число ЛЭП федерального значения. Из 200 млн. кВт мощностей всех электростанций России РАО «ЕЭС России» принадлежало 42 млн. кВт (21 млн. кВт составили мощности АЭС, входящих в состав «Росэнергоатома» — государственной внебюджетной самофинансируемой компании в составе Минатома). Остальные 137 млн. кВт были распределены среди многочисленных региональных АО «Энерго»⁸.

Следует, однако, заметить, что формирование государственных крупнейших интегрированных компаний по отраслевому признаку и усложненный выход на потребительский рынок через региональные АО препятствовали эффективной конкуренции в энергетике и в значительной степени влияли на рост тарифов.

Процесс же постоянного развития российской энергетики предполагал формирование крупных интегрированных структур не только по отраслевому признаку входящих в его состав компаний, акционерных обществ, но главным образом по признаку преимущественных производственно-экономических связей данного хозяйственного комплекса, таких как энергосырьевых и энергопотребляющих организаций. Подобного рода интегрированные компании создавали бы финансово-экономические предпосылки, обеспечивающие стабильность и постоянство этих связей. Так, энергоутольная компания «ЛуГЭК», созданная на базе объединения Приморской ГРЭС и Лучегорского угольного разреза, обеспечила прирост производства на 6%, прибыли — на 59%, снижение себестоимости угля — на 3%, электроэнергии — на 17%.

Дальнейшее развитие подобных объединений позволит выйти за рамки отраслевой специализации, повысить эффективность производства и сохранить единство энергетической системы России в сложных природно-климатических условиях.

Попытки создания эффективных интегрированных структур на базе отраслевых министерств и ведомств, удачным примером чего явилось формирование РАО «ЕЭС России» и РАО «Газпром», были не всегда успешны в иных случаях.

⁸ Берштейн Э. Российская энергетика на пути к рынку // Известия. — 1999, 1 июля. — С. 5.

При попытке организации министерством черной металлургии крупной интегрированной структуры «Российская металлургия» многие предприятия черной металлургии вступили в альянсы с крупными банками, другие создали более эффективные формы интеграции, что обеспечило стабильное развитие производства в целом по стране.

В цветной металлургии также успешно функционировали предприятия, вступившие во взаимодействие с финансово-промышленными интегрированными структурами. В медной и никелевой промышленности усилилась роль РАО «Норильский никель». В общем объеме выпуска первичного алюминия за период 1990—1996 годов возросла доля трех основных заводов с 63% до 66%⁹.

Причинами отказа металлургических предприятий от интеграции в узкой отраслевой специализации явились вторичность роли акций металлургической промышленности на российском и внешнем рынках относительно акций нефтяной, газовой промышленности, электроэнергетики и т. д., а также высокий риск однонаправленных вложений в конкретную отрасль, сильно зависящую от колебания мировых цен. В российской экономике четко выделилось стремление к диверсификации вложений капитала. Отраслевые слияния в металлургии оказались малоперспективными.

Создание отраслевых холдингов в нефтяной промышленности как экспортно ориентированной отрасли, приносящей большие прибыли, без расширения интеграции, в том числе в сочетании с финансовыми институтами, также не имело перспектив. Крупные компании, действующие в нефтяной отрасли: «ЛУКОЙЛ», «Сибнефть», «СИДАНКО», «Сургутнефтегаз», «ЮКОС», «Славнефть», «Роснефть» возникли в результате объединений в нефтяные холдинги на базе отраслевого министерства, не сумевшего сохранить целостность своей структуры в качестве единой компании.

Удалось сохранить самостоятельность финансово-промышленной группе «ЛУКОЙЛ», основанной еще в начале становления российских ФПГ. Доля государства в этой компании составила 27%. Компания имеет мощное промышленное ядро, представленное ассоциацией производителей со 186 мес-

⁹ Будапов И., Кузнецов Б. Необходима ориентация отрасли на внутреннее потребление страны // Экономист. — 1997. — № 7. — С. 20.

торождений нефти. Широкомасштабная деятельность по добыче нефти дополняется сбытовой деятельностью, участием компании в различных альянсах и КТК с владением 10% акций.

«ЛУКОЙл» является одной из ведущих нефтяных компаний России и мира и занимает 24-е место в рейтинге журнала «Forbs»¹⁰ среди тридцати ведущих государственных компаний. Своим успехом компания обязана своевременной реструктуризации, созданию эффективной модели ФПГ по образцу вертикально интегрированных японских групп и сохранению единства корпоративных норм.

Сохранить отраслевую принадлежность в сочетании с успешной хозяйственной деятельностью сумели «Сибирская нефтяная компания», «Сургутнефтегаз», «Тюменская нефтяная компания» (ТНК), «ЮКОС», «СИДАНКО», «Славнефть», а также государственная компания «Роснефть». Однако следует обратить внимание на то, что успешная деятельность нефтяных компаний, стабилизировавших в последние годы добычу нефти, объясняется еще и расширением сферы внешних объединений. Большие денежные потоки привлекли в нефтяную отрасль крупные банки, которые постепенно распространили свое влияние на нефтяные компании, преодолев мешавшие объединению отраслевые барьеры, интегрируя компании с финансовыми институтами и создавая диверсифицированные группы.

По аналитическим прогнозам тенденция нарастания процесса картелизации, интенсифицирующая концентрацию капитала в нефтяной отрасли, будет продолжаться. Ввиду сильной зависимости промышленного производства от производства энергоресурсов картелизация нефтяной отрасли непосредственно отражается на экономических процессах в России, что неминуемо ведет к осуществлению единой ценовой политики и, как правило, в сторону завышения цен. В этой связи необходимо отметить значимость государственного контроля на внутреннем рынке. Ограничивать при этом на данном этапе процесс картелизации нефтяной отрасли, обеспечивающей конкурентоспособность отечественной продукции на мировом рынке, не следует.

¹⁰ Михайлова М. Рейтинг крупнейших в мире государственных компаний. — С. 1.

Особое место в российской экономике занимают ФПГ, возникшие как холдинговые компании на основе крупных промышленных предприятий. Характерными признаками таких объединений являются узкая специализация, отсутствие в группе общефункциональных служб, наличие в их составе банка при подчиненном характере деятельности кредитно-финансового института производству.

Создание узкоспециализированных отраслевых ФПГ можно объяснить ориентацией предприятий на восстановление старых хозяйственных связей, издержками сложившегося отраслевого хозяйственного подхода в условиях самообеспечения собственных нужд комплектующими изделиями за счет производства.

Необходимо, однако, отметить, что при организации такого рода образований не была учтена современная практика инвестирования, особенно при участии финансовых институтов, ориентированных на множество инвестиционных целей. Так, предпочтительнее было бы распределить финансовые ресурсы по различным хозяйственным объектам и сферам приложения капитала. Для привлечения крупных инвестиций в одну отрасль с узкой номенклатурой выпускаемой продукции, было необходимо наличие высокоприбыльного инвестиционного проекта с весомой отдачей в краткосрочном периоде, что практически нереально в условиях локализованного и полуразрушенного внутреннего рынка и отсутствия выхода на внешний рынок.

Поспешная регистрация новых образований в качестве финансово-промышленных групп с последующим объединением с коммерческими банками (и реже страховыми и инвестиционными компаниями) основывалась на их надежде, не оправдавшейся в дальнейшем, на государственную помощь и льготы. ФПГ, созданные по отраслевому признаку на основе бывших производственных предприятий, оказались в тупиковой ситуации ввиду отсутствия средств и масштабной потери рынков. Не развив собственных финансовых институтов с широким спектром деятельности, не продумав ценовой и сбытовой политики, не проведя обычных маркетинговых исследований, не создав соответствующих функционирующих служб, узкоспециализированные финансово-промышленные группы потерпели неудачу.

По своей организационно-правовой структуре такие финансово-промышленные группы напоминали крупные акционерные общества с преобладающим производственным началом. Узкоспециализированные российские финансово-промышленные интегрированные объединения упорно стремились найти эффективную организационно-правовую структуру, апробировали различные формы и способы интеграции. Несмотря на создание подобных структур в соответствии с требованиями Закона РФ «О финансово-промышленных группах» центральные компании не заняли доминирующего положения. Управленческим звеном и координационным центром осталась главная промышленная компания, определяющая общую стратегию группы. Финансовые институты играли подчиненную роль, образовав «карманные банки».

Особое место в числе узкоспециализированных вертикально интегрированных структур занимают группы мощных промышленных компаний, стремящихся сохранить единую технологическую цепь всего производственного цикла в «границах» одной системы (ФПГ «Носта-Трубы-Газ», «Русский мех», «Русхим» и т. д.).

Подобный тип отраслевых слияний, объяснимый особенностями российской хозяйственной системы (влияние разветвленной системы персональных связей управляющих отраслевым сектором, — в том числе в правительственных кругах, региональных органах власти, крупных банках, — на экономические процессы, охватывающие производственные, финансово-кредитные, информационные и научно-исследовательские отношения; сплоченность промышленников; доступ к подробной информации о состоянии отраслей), оказался наиболее адекватным новым формам хозяйствования.

Создание ФПГ имело место и в оборонном комплексе с замкнутым технологическим циклом и привлечением технологически связанных гражданских отраслей. В состав оборонной промышленности входило свыше 1700 предприятий с численностью занятых до двух миллионов человек, производящих 20% продукции машиностроения.

Особенно выделялись государственные «унитарные предприятия»¹¹ ВПК «МАПО-М» — вертикально интегрирован-

¹¹ Кузык Б. Оборонно-промышленный комплекс России: прорыв в XXI век. — М., 1999.

ная структура — и АВПК «Сухой» — горизонтально интегрированная структура. В этом случае государственные предприятия входили в комплекс на правах дочерних унитарных предприятий. Шло развитие холдинговых структур, таких как концерн «Антей», российско-белорусский «Вымпел», «Компомаш», «Информационные технологии», и ФПГ — «Уральские заводы», «Скоростной флот», «Сокол», «Сибирь», «Астраханский корабель», «Оборонные системы». Основной целью формирования интегрированных финансово-промышленных структур в подобном случае являлось сложение индивидуальных усилий по накоплению денежного капитала.

Образование крупных интегрированных структур ВПК сопровождалось рядом трудностей, такими как, например, поиск инвестиций и их источников. Специфика акционирования предприятий оборонного комплекса — образование акционерных обществ закрытого типа — не способствовала дополнительному притоку денежных средств. В связи с отсутствием спроса внутренний рынок замедлял процесс развития оборонного комплекса и разрушал динамику накопления капитала, что предопределялось бездействием системы государственного заказа вследствие отсутствия у последнего средств. Долг государства ВПК в тот период достиг двух с половиной миллиардов долларов.

Интеграция с банковскими структурами и другими финансово-кредитными учреждениями, нацеленными на выкачивание денежных средств из производства и получение доступа к экспортной выручке ВПК, не состоялась. Сочетание высокотехнологичного, наукоемкого производства с низшими формами картельных соглашений, предлагаемых в процессе формирования интегрированных структур в ВПК, было невозможно. На определенном этапе оказались приемлемы горизонтально и вертикально интегрированные образования. Объединение производства с научно-исследовательскими центрами предполагает своего рода технологическую диверсификацию, и в первую очередь с отраслями гражданской промышленности, где существует реальная возможность обеспечения стабильного источника денежных средств на внутреннем рынке за счет использования более эффективных способов акционирования, высокой оборачиваемости капитала.

Процесс развития предопределяет широкомасштабную диверсификацию оборонного комплекса в будущем. Постоянно меняющиеся условия производства, специфика технологических процессов и особенности рынков сбыта определяют особый путь развития интегрированных образований ВПК, выявляют эффективные формы интегрирования.

Наиболее эффективными финансово-промышленными образованиями считаются банковские группы, возникшие по инициативе крупных банков на основе интеграции финансового и промышленного капиталов. В основу организационных построений банковских групп лег опыт создания крупных организационно-хозяйственных структур с сильным финансовым ядром, таких как, например, японские универсальные многоотраслевые комплексы, включающие банки, торговые фирмы, страховые и инвестиционные компании, промышленные компании. Подобно японским финансово-промышленным крупным интегрированным структурам, российские банковские группы имели в своем составе крупнейший банк, выполнявший роль лидера. Он организовывал крупную банковскую сеть филиалов и дочерних компаний (банков), под его контролем работали другие финансовые институты — страховые и инвестиционные компании, образующие финансовое ядро группы. Сами банки расширились за счет внешней экспансии — роста численности филиалов. ФПГ, образуемые по инициативе крупнейших банков, за короткий период стали лидерами в интеграции капиталов.

Концентрация капитала в банковской сфере — естественный этап в развитии интеграционных процессов. Необходимо заметить, что крупных банков в России, способных возглавить финансово-промышленные интегрированные структуры, было немного, а обладающих международным рейтингом — еще меньше. На тот период международные рейтинги имели такие крупные российские банки, как «Внешторгбанк», «Автобанк», «Возрождение», «Империал», «Инкомбанк», «ОНЭКСИМ»-банк, «МЕНАТЕП», «Альфа-банк», «Промстройбанк», банк «Российский кредит», «СБС-Агро» и некоторые другие. Для институциональных преобразований в России, выражающихся в создании финансово-промышленных структур крупного капитала, этого было недостаточно. Однако опыт создания банковских групп

был интересен и с организационных позиций, и с точки зрения апробации различных форм слияний.

До кризиса августа 1998 года наиболее динамичной в экономическом развитии по внешней экспансии считалась банковская группа, представленная крупнейшим банком России — «ОНЭКСИМ» (третий на тот период после «Сбербанка» и «Внешторгбанка» и первый среди коммерческих банков). Группа прошла путь от узкоспециализированной внешнеэкономической ассоциации «Интеррос», занимавшейся экспортом минеральных удобрений, до крупнейшей ФПГ диверсифицированного типа. Экспортные возможности торговли минеральным сырьем в начале 90-х годов, обеспечившие устойчивый приток денежных ресурсов, позволили сконцентрировать крупнейший капитал, переориентировать его в финансовую сферу и в 1991 году создать на этой основе собственный банк — Международную финансовую компанию (МФК), а через год, при посредничестве МФК, основать объединение экспортно-импортного банка — «ОНЭКСИМ».

Общую стратегию ФПГ «Интеррос» выработывала центральная компания в соответствии с законодательством без ущемления самостоятельности действий составляющих ее ФПГ. Особый интерес представляло организационное построение группы «Интеррос», в состав которой входили такие компании, как «СИДАНКО», лидировавшая в тот период по объемам реализуемой продукции, и РАО «Норильский никель», занимавшее устойчивое положение на мировом рынке — 20% никеля, 20% платины, 40% палладия, — что обеспечивало компании прочные позиции в промышленном производстве. На рынке СМИ ФПГ «Интеррос» через свою банковскую структуру обеспечила себе 51% акций газеты «Известия», 20% — «Комсомольской правды», создала свой журнал «Эксперт» и газету «Русский телеграф», позднее слившуюся с газетой «Известия».

Кризис 1998 года обострил финансовые проблемы группы компании. Так, в связи с финансовыми причинами «Известия» поглотили «Русский телеграф». Обнаружились нарушения при покупке акций Череповецкого производственного объединения «Азот». Минтопэнерго прекратило доступ к экспорту нефти компании «СИДАНКО» в связи с нарушениями ее поставок на нефтеперерабатывающие заводы

России. В результате всех трансформационных процессов рентабельная компания «СИДАНКО» превратилась в проблемную. Группа пыталась избавиться от дочерних фирм «СИДАНКО» — Ангарской нефтехимической компании и компании «Кондпетролиум» — путем передачи их в государственную собственность, однако в дальнейшем встал вопрос о банкротстве «СИДАНКО». С возникновением конфликта между крупными держателями акций осложнилась ситуация на «Пермских моторах».

Интересен опыт создания другой крупнейшей банковской группы. К началу реформ «МЕНАТЕП» представлял из себя функционально сложившийся финансовый центр. В 1990 году в банковское объединение «МЕНАТЕП» входило семнадцать банков, две страховых компании, торговый дом и инвестиционная компания АО «МЕНАТЕП-инвест». Не ограничиваясь финансовой деятельностью, до официального решения «МЕНАТЕП» начинает создавать финансово-промышленные группы, делая долгосрочные вложения капитала в предприятия ТЭК, строительство, производство стройматериалов, предприятия по производству сельхозпродуктов, конверсионные программы. Создается холдинговая промышленная компания диверсифицированного типа — «Роспром». Приобретая на залоговом аукционе 78% акций компании «ЮКОС», «МЕНАТЕП» образует группу «Роспром-ЮКОС».

К числу наиболее весомых банковских объединений России принадлежала группа «Альфа», сочетавшая производственную и торговую деятельность. И хотя коммерческий банк «Альфа» не был признан самым крупным по активам и собственному капиталу, он все-таки обладал устойчивым международным рейтингом.

Представляет интерес образование компании «Медиа-Мост». В 1992 году «Мост-банк» учреждает общенациональную газету «Сегодня», и с тех пор банковская группа перерастает в холдинг, активно занимающийся информационным бизнесом. В состав холдинга вошли телевизионные компании НТВ, «НТВ Интернешнл», «ТНТ-Телесеть», «НТВ-Плюс», «БОНУМ-1», «НТВ-телемост», «НТВ-Дизайн»; радиостанции «Эхо Москвы» и «Спорт-FM»; издательство «Семь дней» (газета «Сегодня», еженедельники «Итоги» и «Семь дней», журнал «Караван историй»); кино- и видеокомпании «НТВ-кино», «НТВ-Профит», «КиноМост», «Новый

русский сериал», «Мост-Синематограф», «Золотой экран»; компания по строительству новой киностудии — «Кино-Мост-Студия»; компания по реконструкции и строительству региональных кинотеатров — «НТВ-Мир Кино»; компания по реконструкции московского кинотеатра «Октябрь» — «Мир кино «Октябрь»».

Несмотря на то, что группа активно занимается другими видами коммерческой деятельности, учитывая значение и объем информационного бизнеса в структуре ее капитала, «Медиа-Мост» с полным основанием можно отнести к категории финансово-информационных групп.

Масштабную деятельность осуществляли и такие известные банки, как «СБС-Агро», «Инкомбанк» и «Российский кредит». В тот период банковские группы, возглавляемые крупнейшими банками, считались наиболее перспективными интеграционными образованиями в России. Однако после августовского кризиса 1998 года ситуация изменилась. Аудит, проведенный с учетом западных стандартов по восемнадцати коммерческим банкам России, показал их бесперспективность¹².

Говоря об итогах развития банковских групп, следует отметить, что уровень концентрации банковского капитала, спешно формировавшегося в российской экономике, был ниже уровня промышленного. Банковская система России в основном была представлена малыми банками, имевшими уставной капитал до пяти миллионов рублей, — 60% от общего числа; средними банками с уставным капиталом от пяти до двадцати миллионов рублей — 30%. Банки занимались краткосрочным финансированием и чаще всего включались в состав ФПГ формально, не имея достаточных средств. Не получили развития другие финансовые институты — пенсионные фонды, страховые и инвестиционные компании. Слабые финансовые институты не могли обеспечить в рамках системы ФПГ необходимую реструктуризацию промышленных предприятий.

Учитывая основную природу банковского капитала, российские банки стремились получать высокие доходы в краткосрочной перспективе за счет приобретения контрольных пакетов акций предприятий экспортно ориентированных

¹² Эксперт. — 1999. — № 29. — С. 14.

отраслей (газовой, нефтяной промышленности, цветной металлургии, добычи редких металлов; производства минеральных удобрений, моющих средств, фармакологических препаратов; пищевой промышленности; торговли недвижимостью, предметами искусства, антиквариатом). Подобный размах деятельности свидетельствовал скорее о неразборчивости в средствах получения прибыли, чем о сознательном создании эффективных диверсифицированных образований.

В целях своего дальнейшего выживания (существования) банковские группы использовали любые виды деятельности, в частности приобретение собственности заведомо для последующей ее перепродажи. Стремясь обеспечить устойчивое поступление доходов, банки создавали не столько группы, ориентированные на технологическую диверсификацию, сколько конгломераты для осуществления торгово-посреднических и финансово-спекулятивных операций. К интеграции с высокотехнологичными и наукоемкими производствами банки отнеслись весьма осторожно, предвидя большие затраты с неопределенным сроком отдачи. Банки осуществляли в основном портфельные вложения, предпочитая устойчивое производство с устоявшейся рыночной нишей (оборонное производство), информационный бизнес и т. п.

На первоначальном этапе становления финансово-промышленных структур инициатива оказалась в руках таких крупных банков, как «ОНЭКСИМ»-банк, «Мост-банк», «Альфа-банк», «МЕНАТЕП», «СБС-Агро», «Инкомбанк» и т. д. Оказавшись в неравном положении с банковскими структурами, ориентированными на рыночные механизмы воспроизводства и участие в крупномасштабных сделках и международном сотрудничестве, промышленники попали в зависимость от действий и выбора крупных банков. Производство, лишившись денежного капитала, полностью оказалось под влиянием финансово-спекулятивного капитала. Банковские группы формировались как диверсифицированные корпоративные структуры с эклектичным соединением производственных звеньев и преобладанием финансово-спекулятивных операций. Группы строились по принципу присоединения производственных звеньев, дающих быструю отдачу. После осуществления запланированных действий, банки предпочитали расставаться с уже ненужными предприятиями.

Финансово-промышленные группы, возглавляемые крупными банками, бессистемно скупали промышленные предприятия, не определяя им места в составе своего капитала. Денежный капитал уходил из реального сектора, подмывая и без того зыбкую основу групп. В связи с отсутствием интереса к созданию банками серьезного промышленного производства время для формирования прочного экономического фундамента было упущено.

Стабильными и устойчивыми структурами оказались средние и малые банки. Не имея возможности, вследствие ограниченности средств, перечислять активы в ГКО, получать западные кредиты, которые в дальнейшем было бы трудно возвращать, не обладая крупной частной клиентурой, такого рода банки ориентировались на вложение средств в предприятия с учетом промышленной составляющей.

Кризис подтвердил тот факт, что концентрация банковского капитала должна основываться на мощном промышленном производстве. Как и следовало ожидать, началась переориентация финансовых потоков в промышленный сектор, что было обусловлено резким удешевлением реальных активов и расширяющимися возможностями их сохранности. Начался процесс кардинального пересмотра инвестиционной деятельности российских банковских структур, поиск новых источников инвестирования, что потребовало реорганизации и концентрации усилий по восстановлению доверия к финансовым институтам. Помимо увеличения собственного капитала, улучшения качества активов и реструктуризации пассивов, привлечение новых инвесторов должно было обеспечить совершенствование форм участия банков в деятельности ФПГ, переход к квалифицированному интеграционному построению, требующему прозрачности и открытости информации для внешнего инвестора.

На смену искусственно выращенным банкам и формальным финансово-промышленным группам пришли современные корпоративные образования. Процесс концентрации и интеграции банковского капитала получил дополнительный стимул. Учитывая состояние банковской системы в России, следует ожидать серьезной реорганизации банковских групп в направлении усиления их промышленной составляющей.

На фоне кризиса шло усиление региональных финансово-промышленных структур — финансово-промышленных

комплексов, обслуживающих области, промышленные районы, республики. Мировая хозяйственная практика показывает, что продуктивное использование всех факторов развития экономической среды региона требует географической диверсификации крупных финансово-промышленных интегрированных структур и расширения числа местных конкурентоспособных ФПГ. Усиление конкуренции в рамках одного региона стимулирует их постоянное совершенствование.

Географическая диверсификация наряду с развитием ФПГ местного значения приведет к изменению территориального разделения труда, к росту конкурирующих производств внутри регионов, повышению степени взаимосвязи местных конкурентов. Вследствие такого рода причин встает вопрос о возможности создания региональных финансово-промышленных комплексов, основными признаками которых станут единое рыночное пространство и единое информационное поле. Функционирование финансово-промышленных комплексов позволит не только стабилизировать и равномерно распределять финансовые потоки и инвестиционные ресурсы, но и решить проблемы региона в комплексе, начиная от самообеспечения товарными ресурсами и заканчивая вопросами занятости трудоспособного населения.

В настоящее время в России функционируют такие региональные группы, как «Сибирь» (Новосибирск), «Сибагро-маш» (Рубцовск Алтайского края), «Объединенная промышленно-строительная компания» (Рязань), корпорация «Главсредурал-продукт» (Екатеринбург), связанные кооперацией на основе единой технологической цепочки в рамках крупных промышленных регионов.

Деятельность ФПГ «Сибирь» строится на основе связей промышленных предприятий и финансово-кредитных учреждений Новосибирска и Новосибирской области, занятых осуществлением конверсионных программ, производством электронной техники, лекарственной и сельскохозяйственной продукции в целях удовлетворения потребностей своего региона.

Те же цели преследуют другие региональные ФПГ. В основном региональные ФПГ (РФПГ) имеют небольшие товарообороты, хотя есть и крупные РФПГ, например

«Восточно-Сибирская группа» и «Демидовский стиль». Распределение региональных и нерегиональных ФПГ по объему продаж лишний раз показывает неравномерность распределения производительных сил и региональных слияний на территории России. Так, на 60% от общего числа ФПГ и РФПГ приходится 31% общего объема продаж, тогда как на остальные 40% — 54%.

Существуют группы так называемого местного значения, как, например, «Единство» (Пермь), «Вятка-Лес-Инвест» (Киров), «Приморье» (Владивосток), «Беловская» (Белово Кемеровской области). Характерной для большинства таких групп является специализация на производстве оборудования для местных предприятий (ТЭК, АПК), товаров пищевой и легкой промышленности. Региональные ФПГ участвуют в реализации федеральных (целевых) и местных (социальных) программ.

Достаточно часто в создании ФПГ принимают участие местные органы власти, отдающие себе отчет в их значении для развития региона. Характерен пример «Трехгорки», созданной при активном содействии правительства Москвы, с предоставлением определенных льгот ФПГ и непосредственным участием правительства в уставном капитале центральной компании.

Однако многие экономисты и политики видят опасность в стремлении к расширению экономической самостоятельности регионов. По их мнению, подобного рода изменения ведут к преобладанию ФПГ местного значения при отсутствии подразделений крупных ФПГ, побуждают к попыткам добиться полного самообеспечения и порождают тенденцию к чрезмерной монополизации в регионе при ухудшении качественных показателей развития.

Местные же органы власти видят угрозу в стремлении крупных ФПГ установить контроль над местными промышленными предприятиями, что часто выливается в серьезные столкновения вплоть до судебных разбирательств по поводу контрольных пакетов акций.

Понимая серьезность всех проблем, необходимо отметить, что в сложных условиях развития процессов концентрации и интеграции капитала в России целесообразно создание различных типов подобного рода образований, охватывающих все сферы жизнедеятельности и территории.

Вместе с тем следует учитывать неравномерность развития интеграционных процессов, отставание многих районов. Решить эти проблемы представляется возможным с помощью крупного капитала. Так, нефтяные компании ищут пути взаимодействия в области переработки сырья, загружая нефтеперегонные заводы региональных ФПГ, решая проблемы нормализации жизни местного населения, развивая транспортную сеть, обеспечивая районы товарами первой необходимости и длительного пользования.

В ближайшее время регионализация интеграционных процессов будет преобладать, так как только региональные ФПГ способны решать проблемы местной промышленной политики, подъема отраслей местного значения, вовлечения в сферу крупного капитала аграрного бизнеса и торговли. Региональные ФПГ в большей степени заинтересованы в сочетании крупного и мелкого бизнеса.

Предметом споров в настоящее время является проблема интеграции капиталов стран СНГ. Не отрицая влияния в рамках СНГ географического фактора, исторических традиций на процесс интеграции, нельзя не отметить, что объединение корпоративных структур стран СНГ проходит сложно. Не последнюю роль играют правовые обстоятельства: различные подходы к принципам образования ФПГ, несовместимость налоговых систем, ограничения на участие в группах лишают привлекательности процесс образования межгосударственных ФПГ на территории СНГ. Усложняют ситуацию политические факторы, в частности боязнь потери национального суверенитета странами СНГ. Сказывается конкуренция с западными компаниями, имеющими серьезные преимущества перед российскими в размерах и мобильности денежного капитала.

Между тем перспективы развития международной интеграции велики. В рамках транснациональных образований становится возможным движение капиталов, технологий и организационных навыков через национальные границы. Большую роль играют удешевление информации и экономия затрат в рамках компании.

Активной транснациональной деятельностью занимаются сырьевые ФПГ, манипулирующие огромными денежными потоками и подкрепляющие свои экономические позиции политическим влиянием. Особо следует выделить нефтяные

и газовые компании, не только поставляющие продукцию на экспорт, но и закупающие акции предприятий за пределами России, такие как, например, «ЛУКОЙЛ», «Газпром», ряд банковских групп, связанных с нефтяной отраслью.

Успешно развиваются такие транснациональные и международные ФПГ, как «Нижегородские автомобили» (Россия, Украина, Белоруссия, Киргизия, Латвия), «ТаНаКо» (Россия, Англия, Австрия, Италия), «Точность» (Россия, Белоруссия, Украина), «Славянская бумага» (Россия, Украина), «Аэрофин» (Россия, Украина, Белоруссия, Казахстан), «Оптроника» (Россия, Украина) и т. д. При этом интеграция охватывает высокотехнологичные, наукоемкие производства.

Вследствие этих причин становится актуальной государственная поддержка интегрированных образований. Развитие и становление конкурентоспособных отечественных ФПГ требуют выработки долгосрочной национальной стратегии, ориентирующейся на развитие эффективных форм интеграции предприятий различных сфер хозяйственной деятельности в единую структуру. Развитие транснациональной деятельности крупного капитала должно стать частью экономической политики российского правительства и быть направлено на создание основ будущего стабильного экономического роста. Это потребует дифференцированного подхода к разработке хозяйственного и правового механизмов регулирования процесса формирования финансово-промышленных групп, функционирования и обновления элементов их капитала по формам и видам, с точки зрения эффективного сочетания крупного и мелкого производства, в транснациональном и региональном аспектах.

Формирование современных интегрированных структур в России является одним из важнейших направлений экономических реформ и реструктуризации народного хозяйства. Приоритетными задачами государственных институтов являются поддержка предпринимательства, формирование и проведение последовательной государственной политики создания и поддержки крупных и крупнейших образований по типу транснациональных корпораций, определяющих основные принципы существования на мировых рынках, — образований, который стали бы проводниками национально-государственных интересов в мировой экономике и стратегии российского государства.

Стратегической целью подобных изменений является решение существующих экономических проблем путем переориентации экономики страны на реальное производство и освоение актуальных промышленных, информационно- и наукоемких технологий с использованием имеющихся интеллектуально-творческих, административных, социально-бытовых, информационно-коммуникационных, индустриальных и иных ресурсов, а также торгово-финансового потенциала страны.

В подобном социально-экономическом контексте прослеживается перспектива устойчивого развития России, возрождения и расширения социального согласия между властью и народом, поддержки национальной стратегии различными слоями населения. Во внешнеэкономическом плане эти изменения послужат основой для создания и функционирования в Европе конкурентной сети нефтегазовых, энергетических и транспортных систем.

Реализация подобной стратегии увеличивает возможность целенаправленного влияния на партнеров и конкурентов России в современном мире, изменяет сложившуюся ранее систему связей, обеспечивает перспективу стратегического сотрудничества с высокоиндустриальной экономикой Запада.

В оформлении использован фрагмент миниатюры (резьба по кости, Алтай, V—IV века до н. э., из собрания Государственного Эрмитажа) с изображением тигра и уток, символизирующим иерархичность и противоречивость мироустройства.

Научное издание

Философия и социальная теория
Сборник научных трудов
Выпуск первый

Составитель, ответственный редактор
Г. Г. Кириленко

Главный редактор издательских проектов
В. М. Быченков

Компьютерная верстка, макет, оформление:
RuBriCa

Подписано в печать 15.08.03. Формат 84×108¹/₃₂. Бумага офсетная.
Гарнитура «Times DL». Печать офсетная. Уч.-изд. л. 15,33. Усл. печ. л. 15,96.
Усл. кр.-отт. 16,07. Зак. 1747. Тираж 500 экз.

Издательство «Полиграф-Информ». ИД № 01739 от 11.05.2000.

Отпечатано с оригинал-макета в типографии ООО «Полиграф-Информ».
ПЛД № 42-17 от 16.09.1998.