

Н.М. ЧУРИНОВ

**СОВЕРШЕНСТВО
И
СВОБОДА**

Н.М. ЧУРИНОВ

СОВЕРШЕНСТВО И СВОБОДА

Издание третье, дополненное

НОВОСИБИРСК
ИЗДАТЕЛЬСТВО СО РАН 2005

УДК 165
ББК 87.22
493

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор Сибирского государственного технологического университета *Р. И. Иванова* доктор философских наук, профессор Сибирского юридического института МВД России *А. И. Панюков*

Чуринов, Н. М.

493 Совершенство и свобода. 3-е изд., доп. / Н. М. Чуринов;
Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2005. - 712 с.

ISBN

В монографии доказываемся, что научное познание развертывается на базе двух основных проектов науки: западного, софистского проекта, следующего принципу свободы (свободы воли) ученого, и восполняющего принцип совершенства Аристотеля альтернативного проекта науки. Каждый проект науки осуществляется в соответствии со своей моделью мира, своей совокупностью стандартов теоретизирования и определенным типом научной рациональности. Вопреки сложившейся традиции противопоставления друг другу коллективистского и индивидуалистического типов общества проводится концепция их различения, раскрывается необходимость изучения каждого типа общества в системе адекватного ему проекта науки.

Автор показывает, что древнерусские теоретики, а также их достойные преемники среди русских ученых последующих поколений, сделали всесторонне обоснованный выбор, защищая и развивая аристотелевские идеалы научного познания.

Книга предназначена для студентов, аспирантов, преподавателей гуманитарных специальностей, научных работников и всех тех, кто интересуется судьбами современной науки.

УДК 165
ББК 87.22

ISBN

© Н. М. Чуринов, 2005
© Оформление. Издательство СО РАН, 2005

Посвящаю президенту Белоруссии, одному из выдающихся вождей современного славянства, глубокоуважаемому Александру Григорьевичу Лукашенко

Предисловие

Мне бесконечно близка мысль великого белоруса Франциска Скорины: «А быхом яко зеркало... перед очима имеюще в добрых делах и в любви Отчины, не толико же мы и мужи наследовали, и всякого тружания и скорбов для посполитого доброго и для Отчины своея не лютовали. Понеже от прирождения звери, ходящие в пустыни, знают ямы своя, птицы, летающие по воздуху, ведают гнезда своя, рыбы, плавающие по морю и в реках, чуют виры своя, пчелы и тым подобная боронять ульев своих, також и люди, и где зродилися и ускармлиены суть по Бозе, - к тому месту великую ласку имають» [1]. Я не берусь переводить слова белорусского гения на современный русский язык, поскольку специалисты сделают это лучше меня.

Эта книга задумана на «пепелище» традиционного отечественного обществознания. Постепенно люди собираются вокруг наследия своих древних Учителей, подобно тому, как они собираются вокруг печных труб, оставшихся от сел и городов после изгнания с родной земли ненавистных захватчиков. Пала не имевшая своего теоретического «хребта» «История КПСС»; пал раздавленный силой эклектики «Научный коммунизм»; загнан в безвестный угол «плюральности» осыпаемый насмешками «Диалектический материализм» («Марксистско-ленинская философия»), обрела свое место среди западных теорий экономическая теория К. Маркса и т. д.

Пройдут годы, но ученым все равно придется ответить на вопросы: почему рухнула, словно подкошенная, могущественная советская власть; почему народ, знающий, что такое пассионарность, не встал на защиту райкомов КПСС; почему иные правозащитные коммунисты в одночасье превратились в антикоммунистов; почему КПСС, располагая беспримерным идеологическим аппаратом, не смогла научно, в том числе и теоретически, защитить себя, и, более того, сами идеологи ее ныне нередко выступают как враги партии; почему оказалось так легко оклеветать КПСС и обесценить ее завоевания и т. д.?

Безусловно, встанет вопрос: почему в конце восьмидесятых годов, когда возникла проблема реформирования народного хозяйства, отече-

ственная экономическая наука, возвращенная на перепах работ Маркса, Энгельса и Ленина, а затем - на компиляции западных первоисточников, не смогла предложить для новой реформаторской идеологии, для создания реалистических программ реформирования ничего вразумительного, отчетливого и конструктивного? Почему отечественные ученые-экономисты, историки КПСС, специалисты по научному коммунизму в мгновение ока предстали как парии от науки, заметались, замешкались, «потеряли голову»? Почему вместо того чтобы в трудный час верно служить Отечеству на своем научном поприще, они принялись разрушать нравственные, политические, идеологические, экономические устои страны вместе с ее врагами, авантюристами и провокаторами?

Еще предстоит понять, почему политическая теория - политология, в течение многих веков разрабатываемая на Западе и адекватная «западной цивилизации», стала столь безоглядно навязываться нашему самобытному обществу? (Не против ли этого возвышал свой праведный голос еще Александр Николаевич Радищев?) Во имя чего теоретические идеи в экономической сфере, развертываемые со времен дискуссии между иосифлянами и нестяжателями, идеи Ивана Тихоновича Посошкова и т. д., были цинично отвергнуты, и теперь отечественное «экономическое мышление» оказалось прочно «пригвожденным» к западным экономическим теоретическим моделям? Почему экономическое творчество современников не восходит более к идеалам Савватия, Германа и Зосимы Соловецких? Отметим, что святой Савватий был учеником гениального Кирилла Белозерского. В свою очередь, учителем святого Кирилла был великий Сергей Радонежский. Не перспективными ли экономическими идеалами соловецких святых, вознамерившихся на далеких северных островах в Белом море создать райское место, вдохновлялся дальновидный исследователь, глава иосифлян Иосиф Волоцкий? Ведь непосредственно у святого Савватия Соловецкого ученичествовал учитель святого Иосифа, преподобный Геннадий Новгородский. Задуманное святым Савватием райское место было создано. Соловки, как пишет современный ученый Г. К. Вагнер, «...имели свою сверхгероическую историю, включающую и возведение монахами циклопических построек, и восстание монахов, и создание уникального хозяйства со сложнейшей системой каналов и с культивированием южной флоры» [2]. Дело здесь, пожалуй, не в «сверхгероизме», а в том, что святой Савватий верил в созидательную мощь русского человека, во всесторонней обоснованности создания «уникального хозяйства» на Соловецких островах, в глубине экономической мысли святого первой половины XV века. И тем не менее, во имя чего ныне было опорочено «экономическое мышление» «Измарагда» (XIV век) и «Доостроя» (конец XV - начало XVI века), «Назирателя» (XVI век) и т. д.?

Перечисленные и многие другие вопросы будят самолюбие русского народа. И понятно, что по крайней мере русским, белорусам и украинцам от ответа на эти вопросы не уйти. Однако на первых порах ответы на них становятся делом современника, очевидца событий, которые столь

резко изменили пути развития Отечества. Задаются такими вопросами и недоброжелатели России, и уже дают на них ответы тенденциозные, преследующие далеко идущие, часто одиозные цели. Вновь витийствуют знатоки «России, которой не было», «России, которую мы потеряли», «знатоки» Великой Отечественной войны, которую выиграл наш народ, якобы «завалив врагов трупами русских солдат»; под видом пропагандистов «своей» точки зрения состязаются различного рода «гении», «живые классики», крикливые биографы, комментаторы и прочие любимцы врагов нашего Отечества. Все более распоясываются «служители демократии», «общечеловеческих ценностей» и «нового мышления». По этим причинам сегодня необходимо сформулировать хотя бы предварительные концепции, позволяющие найти подходы к ответам на упомянутые вопросы. И первой нашей победой должна стать, как во времена святого Сергия Радонежского, победа теоретическая и идеологическая.

И на этом пути мы встречаемся с целым рядом, казалось бы, совершенно ясных соображений. Речь идет, в частности, о стандартах научности, стандартах рациональности, стандартах естественности, о методологических стандартах, о моделях мира, проектах науки и т. п.; о философском «молчании» древнерусских мыслителей, о времени «ученичества» русских философов в XVIII веке; о теоретическом плюрализме в политологии, культурологии и философии; о тоталитаризме, о «диктатуре закона» в жизни общества и т. п. Сегодня кажутся прописными истины о правовом государстве, о гражданском обществе и т. д. Кажется, что у их последователей уже давно пропало желание поставить перед собой задачу изучить идею соборности. И тем не менее мы примем именно эту идею, поданную нам нашими древними Учителями, поскольку на Руси в идеалах соборности была развернута античная диалектика, аристотелевская теория развития, аристотелевская модель мира, аристотелевский основной принцип познания (принцип совершенства), аристотелевский проект науки. Отсюда в трудах древних русских философов идеалы соборности предстали, во-первых, как характеристики совершенства общественных отношений, их гармоничности, продиктованные заветом добродетели и любви к ближнему своему; во-вторых, как характеристики всеобщей связи общественных явлений (впоследствии диалектика будет определена как наука о всеобщей связи).

Предметом особого интереса предстанут идея верховенства светской власти над властью духовной, идея верховенства духовной власти над светской в их известном западном прочтении и скрытом для абсолютного большинства современников древнем тезисе о гармонии властей. Если для западных исследователей идея верховенства светской власти над властью духовной и идея верховенства духовной власти над властью светской интерпретировались в первую очередь как соперничество духовенства и светских правителей, то для древних отечественных исследователей центральной была идея соборной власти и соборного единства властей, она определялась как концепция достижения совершенства, един-

ства социальных норм, гармонии и красоты общественных отношений, как указание, откуда должна исходить инициатива достижения социального взаимопонимания, социального согласия, как рефлексия того понимания, какими социальными институтами и на каких принципах должно осуществляться это единство и т. д.

Особую тревогу вызывает то обстоятельство, что сейчас в России вновь «продвинут» комплекс теорий, заведомо чуждых типу общества нашей страны. Особенно это касается системы высшего образования, где практически господствуют западная политология, многообразие западных экономических, психологических и культурологических школ, пестрота западного философского схематворчества и т. д. Создается впечатление, что российское обществоведение не сделало никаких выводов из поражений предшествующего гуманитарного цикла.

Следует отметить, что в течение последних десятилетий и даже столетий в отечественном естествознании и обществознании глубоко укрепилась, дала существенные научные и практические результаты европейская система теоретизирования. На ее стандартах воспитывались и самоутверждались многие поколения ученых, добившихся на этом пути блестящих, мирового (и даже судьбоносного для ряда наук) значения результатов. И это происходило до тех пор, пока не выяснилось, что сложившаяся система познания дала миру науку, ставшую соучастницей покорения природы и общества, ввергшего человечество в пучину глобальных проблем. Причем абсурдность современного научного мышления состоит в том, что разрешение этих (глобальных) проблем мыслится в контексте того же, по сути обанкротившегося, проекта науки, который и привел к возникновению и разветвлению этих проблем.

Приговором данному (европейскому) проекту науки предстают решения Конференции ООН на уровне глав правительств и государств, проведенной в Рио-де-Жанейро 12 июня 1992 года. Она была посвящена защите окружающей среды и развитию цивилизации. Там же сформулирована концепция устойчивого развития общества, иногда, впрочем, понимаемая как концепция выживания западного мира за счет Востока, за счет России, за счет Юга и т. д. Тем не менее решения конференции раскрывают комплекс негативных последствий для человечества от реализации либеральных программ в мировом хозяйстве, от либеральных притязаний и вызванных ими социальных конфликтов регионального, межконтинентального и глобального уровня. Возникла необходимость создания и реализации программ, не вполне или даже полностью не укладывающихся в систему западной науки.

Результаты конференции, не укладывающиеся в систему западного проекта науки, чрезвычайно актуализируют поиски спасительного проекта науки, альтернативного господствующей ныне версии. На пути этих поисков перед нами предстают во всем их многообещающем содержании аристотелевская модель мира, аристотелевский (соответствующий данной модели) проект науки, творческое наследие византийских философов -

Отцов церкви, древнерусских философов, в целом древнеславянских мыслителей. К сожалению, все их творчество представлено в современной духовной жизни общества крайне неудовлетворительно. Оно мало изучено и почти не доступно для изучения. Героическое сопротивление древнерусского философствования западной идеологической экспансии продолжалось несколько веков, до сих пор оно мало кем понято и тем более по достоинству оценено, оно еще подлежит реабилитации утратившими бдительность современниками, попавшими в горнило национальной катастрофы. Ведь именно древнерусское философствование долгие все отстаивало аристотелевские твердыни в научном познании. Все древние русские мыслители были православными философами. Защита ими аристотелевской теории развития, социологии, политической теории, его модели мира имела специфически религиозную форму: форму борьбы с еретичеством, борьбы по предотвращению государственных смут, форму духовного отпора насилию иноплемеников. Народ высоко оценил их заслуги, назвав их своими святыми, помещая их изображения в состав церковных иконостасов наряду с образами византийских подвижников-философов и царственных обитателей небес.

Отметим, что героизм и подвижничество русского воинства общеизвестны, хотя любимцы врагов нашего Отечества, осыпаемые наградами, премиями, званиями, «всемирными похвалами» и «признаниями», много навредили и здесь. Они, назвавшие себя «правозащитниками», «диссидентами», «борцами с тоталитаризмом», «узниками совести» и т.д., сделали немало, чтобы опорочить светлое имя русского воина; они стяжали немало «заслуг» на почве плутовских «придумок» и измышлений о пресловутых заградотрядах, о «массовых предательствах», о «невежественных» красных командирах, о «кровожадности» Жукова и Сталина и т. д. Однако о героизме и подвижничестве служителей русского духа, древнерусской идеологии, философии известно гораздо меньше. Более того, их имена заблаговременно очернены, фельетонизированы. Предстоит преодолеть еще немало препятствий, пересилить многие противодействия на пути возвращения народу имен и творений древнерусских философов. Особой задачей современных исследователей является задача расшифровки и постижения сущности системы древнего традиционного теоретизирования, познания того, в каком качестве предстают в их трудах онтология и диалектика, учение о всеобщей связи явлений, о рациональности и естественности. Несомненно, что наука об обществе в России обогатится их знанием о соотношении образа и прообраза, о различных типах общественных институтов и способах их формирования, о социальных проектах и т. д. Например, общеизвестно, что великий князь Московский Дмитрий Донской пришел просить благословения на свой ратный подвиг у преподобного Сергия Радонежского. Но важно понять, мощью каких социальных институтов было продиктовано данное деяние великого князя, на чем основано влияние этих социальных институтов, какое развитие получило представление об этих институтах в трудах, под-

вигах, в социальных проектах, например, Нила Сорского (нестяжательство) и Иосифа Волоцкого (иосифлянство). Подобная постановка вопроса требует отличного от сложившихся стереотипов взгляда по поводу дискуссии между представителями иосифлянства и нестяжательства в XV веке.

Приведем еще один пример. В свое время отечественные обществоведы горячо обсуждали проблематику, касающуюся соотношения буржуазной и социалистической демократии. Затем представителями «нового мышления» было констатировано (и они, в принципе, были недалеки от истины), что речь может быть только о том, есть демократия или нет.

И теперь в современном официальном обществоведении России господствуют теории-западники. Анализируя политические и экономические неудачи России, особенно неудачи последних полутора десятков лет, они утверждают, что природа этих неудач кроется в том, что правители страны, идущие по пути строительства правового государства, рыночной экономики и т. д., непоследовательны в своих решениях, не исполняют те или иные предписания, недостаточно наглы и напористы, не создают необходимых механизмов исполнения законов, недостаточно быстро и активно укрепляют законодательную базу страны под те или иные проекты. И их последним доводом является процветание и благополучие Запада. Эти теории как посредственные ученики, предъявляя последний довод, осуждают все, что расходится с западными теоретическими схемами. А между тем последний довод требует особого анализа.

Во-первых, благополучие и процветание Запада свидетельствуют о том, что Запад нашел теоретическую базу своего процветания и благополучия. И эта теоретическая база соответствует стандартам западной цивилизации, типу западного общества. Данная теоретическая база подобна доброму семени, дающему желаемые всходы в благоприятных условиях. Во-вторых, последний довод силен не настолько, чтобы безоглядно копировать западное, чтобы пренебречь теоретической базой, соответствующей отличным от западных условиям, отличной от Запада цивилизации, отличному от западного типу общества, отличному от западного способу производства общественной жизни и т. д. В-третьих, последний довод в своей мере необходим для анализа типов процветания и благополучия и для выяснения того, какое место может быть отведено тому или иному типу процветания и благополучия на планете, поскольку понятно, что потребительский тип процветания и благополучия сталкивается с ограниченными возможностями планеты: чем более возрастают потребности, тем меньшее количество людей на их удовлетворение могут рассчитывать. В-четвертых, последний довод не может быть формой оправдания средств и методов, при помощи которых процветание и благополучие было достигнуто, игнорирования вызванных данным достижением социальных и иных последствий. В-пятых, последний довод не может быть доводом в пользу авантюризма, он не может быть феноменом, замещающим научное познание, художественное, религиозное познание

мира. И, следовательно, он не может идти вразрез с актуальными для данного типа общества стандартами познания, проектом науки и т. д.

По-видимому, теоретизирование в области экономики, философии политики и права и т. п. может быть только тогда успешным и удовлетворительным, когда теория разворачивается на основе глубокого понимания типа общества, специфики свойственных ему социальной детерминации, единства теории и практики, устройства общественной жизни и т. д., учитывает эту специфику. И только на этом уровне понимания правомерно добродетельное «сопоставление» теоретических моделей, подобно тому как «пересиливали» друг друга теоретические модели святых Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, нестяжателей и иосифлян. Мы полагаем, что именно на этом рубеже возникают ныне многие теоретические недоразумения, внимание прогрессивных российских исследователей все более привлекает исконное славянское теоретизирование, сугубо отечественный тезаурус: «естествоповелительность», «соборность», «иго», «правда», «стройность», «нестроение», «любовь», «казнь» (в значении «приведение к покаянию») и т. д. Некоторые из этих понятий устарели, поскольку в свое время не получили необходимого развития; значения некоторых из них замещены западными значениями или редуцированы к западным значениям. А между тем, например, соотношение понятий «стройность» и «нестроение» как характеристика совершенства и до сих пор является более точным, чем соотношение современных понятий «негэнтропия» и «энтропия». Очевидно, указанный тезаурус предназначался для раскрытия аристотелевской космической модели мира и ориентированного на эту модель проекта науки, для разворачивания положения о гармонии, единстве властей и т. д. Следовательно, современное отечественное теоретизирование должно осуществляться с учетом древней традиции, с учетом многовекового опыта русской, славянской познавательной деятельности. У славян есть все основания считать, что их древними учителями завещан путь познания, соответствующий ныне становлению коллективистского информационного общества, его информационной цивилизации и информационной культуры.

Основная концепция работы состоит в том, что в массе современного научного знания различимы преимущества двух проектов науки, каждый из которых имеет свои основания, свои стандарты и свои версии единства теоретического и исторического.

В первом разделе - «Два проекта науки» - раскрывается сущность двух проектов науки (изначально диалектического и изначально софистского). Первый проект науки соответствует тезису «Мир познаваем», а второй - тезису «Мир не познаваем». Казалось бы, естественным и единственно возможным является проект, признающий возможность познания мира. Однако исторически сложилось так, что господствующее место в науке занял проект, построенный на основании положения о непознаваемости мира. К сожалению, философы-марксисты традиционно не принимали всерьез агностицизм и софистику и тем самым закрыли себе

дорогу, во-первых, к объективному анализу западной системы теоретизирования, а во-вторых, реально стали апологетами эклектического метода в науке, в том числе и в социальном познании.

Во втором разделе - «Технология и тектология» - рассматриваются предпосылки различения двух типов созидания, раскрытия оснований для установления адекватности системы теоретизирования определенному типу созидания. Показано, что понятия «коллективизм» и «индивидуализм» в каждой из основных систем теоретизирования выполняют специфические функции. В диалектической системе теоретизирования данные понятия функционируют как образы действительности, а в метафизической системе теоретизирования - как теоретические фикции, которые репрезентируют действительность или, напротив, которые репрезентируют действительность.

В третьем разделе - «Индивидуалистический и коллективистский типы общества» - отдается дань многовековой традиции различения типов общества, получившей определенное завершение в различении индивидуалистического и коллективистического типов общества, показывается специфика их научно-теоретического и научно-исторического освещения. Мы полагаем, что марксистское пренебрежение исследовательской традицией различения двух данных типов общества повлекло за собой не критическое восприятие тех отечественных и западных социальных теорий, которые наиболее разработаны, и неразличение тех, которые адекватны тому или иному типу общества. Отсюда вавилонское столпотворение в научном познании, к которому марксистское теоретизирование имеет прямое отношение, не могло не завершиться бесславным финалом и разбитыми надеждами на спасительную миссию науки. В данном разделе доказывается, что каждому типу общества соответствует свой проект социального познания и проект науки, разворачивается древняя концепция положительного и отрицательного вклада в социальную энтропию, основные состояния общества, основные стандарты его социальности, стандарты теоретизирования и т. д.

В четвертом разделе книги - «Русский проект» - показана исконная стратегия социального познания. Общество России рассматривается как традиционно коллективистское общество, по наследству от Византии и Древней Греции получившее диалектический вариант познания человеческого мира. В этом разделе особое значение придается негэнтропийному принципу информационной реальности, понимаемому как теоретическое развитие негэнтропийного принципа информации Л. Бриллюэна. На основе негэнтропийного принципа информационной реальности раскрываются перспективы развития методологии социальной философии, политологии, культурологии, экономической теории и т. д. При этом исходным теоретическим основанием данного принципа принимается аристотелевское представление о полноте и законченности совершенства. Если предмет выступает как нечто несовершенное, то это является основанием для реализации антиэнтропийного процесса, отрицательного вклада в его энтропию, восполнения его несовершенства.

II

В современной России, лишенной в существенной мере по вине марксистов теоретических, идеологических устоев в силу навязанных ей образцов (домарксистская, марксистская и немарксистская философия), необходимо вновь разбираться, каким должно быть русское знание, чтобы оно строилось не на основе вновь учиненного кем-либо революционного «переворота» в философии, а на базе основных стандартов теоретизирования (стандартов научности, стандартов естественности, социальности, рациональности, стандартов социального прогресса, методологических стандартов и т. д.), которые складывались в нашем Отечестве с древних времен.

Во всяком случае, в настоящее время выясняется: Маркс, озабоченный гением Гегеля, был не прочь выдать метафизику за диалектику, осуществить своеобразную конвергенцию, т. е. соединить, так сказать, все лучшее из содержания метафизики и все лучшее - из содержания диалектики. В свою очередь единомышленники Маркса в различных целях стали навязывать научному сообществу некритическое прочтение трудов Маркса, т. е. его эклектику. Подобная точка зрения вовсе не исключает признания определенных теоретических достижений Маркса, и особенно тех, которые являются адекватными характеристиками жизни западных обществ. Однако сегодня наступил час истины: затеянной вот уже около двадцати лет назад смуте в стране по-прежнему не видно конца, более того, все отчетливее различимы перспективы гибели России.

Трудно сказать, почему советские философы столь недобросовестно отнеслись к изучению истории метафизики, почему они не исследовали основные этапы ее развития, ее разворачивания от этапа к этапу, почему они не показали преимущества метафизики, постметафизики, мультиметафизики, неометафизики и т. д. Почему они не выявили причин постепенного, а затем и практически полного отказа западной философии от диалектики и т. д.? Ведь знание этого стало бы более существенным, чем пресловутая критика «буржуазной» философии, чем бесплодные доказательства кризиса «буржуазной» философии. Почему советскими философами не было осуществлено различение теории познания как теории отражения и теории познания как теории репрезентации? Ведь такое различение способствовало бы совершенствованию теории отражения, проектному анализу науки, разрешению многих философских проблем и т. д. Почему, вопреки древней русской традиции, теории отражения было придано чуждое, западное, марксистское, механицистское содержание?

Сегодня, после трудов М. Мамардашвили и его отечественных последователей (на научных вузовских конференциях нередко даже студенты показывают превосходное владение так называемой хорошей метафизикой), обнажается необходимость критического прочтения работ Маркса. Отмечу, что метафизика вовсе не предосудительна, но она хороша в своем отношении. В работе будет показано, в частности, что с древних вре-

мен, по крайней мере с XI века вплоть до М. В. Ломоносова и А. Н. Радищева, русские теоретики, как правило, считали неприемлемой для целей формирования идеологических устоев нашей страны практику как религиозного, так и светского метафизического теоретизирования. Они не считали возможным выдавать метафизику за диалектику, как это делали Маркс и многие его сторонники.

Из жизни страны невозможно вычеркнуть тот факт, что в конце 1980-х годов развернулась полномасштабная теоретическая борьба на тему: кто является настоящими демократами. И идеологи КПСС, доказывая, по Марксу, что «настоящими» демократами являются коммунисты, идеологически (т. е. теоретически) в этой схватке потерпели сокрушительное поражение, поскольку их оппоненты, скажем откровенно, обладали более солидным знанием о демократии, демократических процессах, ценностях и т. п. В целом, теоретическое поражение идеологов КПСС, располагавших огромным идеологическим аппаратом, имело неисчислимы трагические последствия для страны. Такого поражения идеологам КПСС Отечество никогда не простит, в том числе философам, научным коммунистам, политэкономистам, историкам КПСС и т. д. Согласимся, можно понять поражение в экономической борьбе и даже в политической, но потерпеть поражение в идеологической (теоретической) борьбе - это непростительно.

В 1977 году издан своеобразный цитатник (Ленин В. И. О социалистической демократии. М.: Полит, лит., 1977. 230 с), согласно которому вышло, что В. И. Ленин был демократом, и, следовательно, теоретической основой его мировоззрения должна быть метафизика, а не диалектика; теория репрезентации, а не теория отражения; экономическая свобода - рыночная экономика, а не экономика единого народнохозяйственного комплекса и т. д., т. е. все как у Маркса. Но именно Ленину принадлежат блестящие идеи о диалектике, теория отражения, его экономическая теория нерыночного толка и т. д.

В 1988 году выходит другой цитатник: Маркс К., Энгельс Ф., Ленин В. И. О демократии. М.: Полит, лит., 1988. 512 с. Здесь убедительно доказано, что Маркс и Энгельс всегда считали себя демократами, и, следовательно, априори, согласно стандартам теоретизирования демократии, они могли быть только метафизиками или эклектиками. Критика проекта «буржуазной» демократии и замещение ее иным проектом демократии (пролетарской демократии) вполне отвечает требованию такого стандарта рациональности метафизики, как плюрализм. В трудный для Родины час необходимо позаботиться о том, чтобы у оппозиции была, по крайней мере, прочная теоретическая база, имеющая надежные национальные корни.

В 1976 году опубликована книга «Советская демократия в период развитого социализма» (М.: Мысль, 1976. 280 с). Она относит советский строй к демократическому. Авторы книги не знают, что история понятий «советы», «народосоветие», «многосоветие» и т. п. уходит в далекое прошлое, и эти понятия не совместимы с демократией. Так, десятки лет

идеологи КПСС, «примазывая» коммунистов к демократам, в конце концов накликали беду: они «выпустили джинна из бутылки». И вот демократы - стыдливые наследники К. Маркса - у власти.

Будучи метафизиками, и, следовательно, будучи обязанными следовать такому стандарту метафизики, как плюрализм, они охотно изучают экономическую теорию, предложенную Марксом, и не без оснований полагают, что в рамках «хорошей» метафизики наряду с экономической теорией Маркса имеют право на жизнь и другие экономические теории, заслуживающие в неменьшей мере внимания практиков. И, естественно, возникают вопросы: откуда взялись отечественные демократы, кто их подготовил, выпестовал и почему, когда они шли к власти, страстно манифестируя свои истины о «нормальной экономике», о «рыночной экономике» и т. п., марксистско-ленинская философия, марксистско-ленинская политэкономия и научный коммунизм этим истинам не смогли ничего противопоставить?

Если сказать, что российские демократы - это предатели, то, во-первых: не слишком ли их много (да и говорить так о своем народе - не слишком ли плохо мы о нем думаем и имеем ли право после этого говорить о его будущем?); во-вторых: не слишком ли упрощается при этом суть дела?; в-третьих: чем руководствуются те, кто несмотря ни на что остаются верными экономизму Маркса? По-видимому, честным будет вывод также о том, что стоящие у власти в России, похоже, так же, как и коммунисты, не знают положительной альтернативы демократии, «диктатуре закона», рыночной экономике, «священному праву частной собственности» и т. п. Находясь в одном и том же «фарватере» демократии и рыночной экономики, и коммунисты, и демократы объективно прожигают свой политический ресурс в равной мере: до сих пор пребывающие в середине XIX века поклонники эклектика К. Маркса и теоретически хорошо «подкованные» демократы - прожектеры. Плачевна лишь судьба России. Для нашей Родины, претерпевшей ряд смутных времен, прожектерство было не менее разрушительным, чем многие внешние агрессии. В настоящее время трудно сказать, переживет она текущее время смуты или не переживет.

Упомянутое теоретическое поражение заносчивых идеологов КПСС имеет еще ряд причин, согласно которым советские обществоведы, в конечном счете, оказались неготовыми к роковой теоретической схватке. Ведь нельзя же сказать, что среди них не было талантливых людей. На мой взгляд, советское обществоведение на поверку оказалось столь обескураживающе эклектичным потому, что благодаря марксизму оно оторвалось от национальных корней: из духовной жизни Отечества была, по сути, вычеркнута древнерусская философия (она не подходила под стандарты западного теоретизирования), философия славянофилов и западников, русская философия Серебряного века и т. д. По отношению к западным обществоведам, теоретикам и историкам со стороны советских визави господствовали цинизм и вероломство, заслонявшие непредвзятое прочтение их трудов. Разве все это можно объяснить лишь заси-

лием в идеологии начальников от КПСС? В результате оказались непрочными теоретические устои нашего Отечества, что и стало основанием для столь грандиозных шараханей: научные коммунисты легко «сдали» теорию советской власти; историки КПСС в час испытаний Отечества вдруг начали доказывать необходимость реформирования КПСС; советские экономисты, на момент вспомнив о трудах А. В. Чаянова, Н. Д. Кондратьева, А. А. Богданова, М. И. Туган-Барановского и др., тут же забыли о них, доказывая необходимость построения рыночной экономики и т. п. Разве на Западе позволительны подобные шараханья? Многие полагают, что партийные бонзы от КПСС имели лишь формальное отношение к проблемам разработки идеологии, но тогда кому они передоверили столь ответственное дело?

До нашего грешного XXI века дошло немало храмов и иных творений русского зодчества, построенных много веков назад. Выясняется, что наши предки строили их по чертежам, которые тогда назывались **вавилоннами**. Некоторые из этих вавилонов дошли до нашего времени. Имеются фрагменты вавилонов, относящиеся даже к **XI—XII** векам. И что характерно, именно эти вавилоны объясняют, почему творения древних зодчих простояли так много веков, почему не обрушились их своды, не разошлись и не покосились их стены, почему их колонны прочны, как и прежде, и почему в некоторые деревянные строения еще и сегодня, как говорится, гвоздя не вобьешь. И выясняется, что вавилоны разрабатывались исходя из определенных строительных стандартов, в том числе из стандарта, называемого «золотым сечением». «Обожествляя» Маркса, его в полном смысле рыночную, демократическую политэкономия, раскрывающую секрет прибавочной стоимости (по сути, секрет Полишинеля), идеологи КПСС так и не дали себе труда выяснить теоретическую основу ленинской идеи партии нового типа - авангардной партии (что это за авангардная партия, если настоящие демократы вполне обоснованно пишут о деятельности парламентских партий, действующих от выборов до выборов); выяснить теоретическую суть советов, советской власти (ведь в состав советов избирались не по демократическому признаку - предвыборной программе, - а по признаку фактических добродетельных качеств кандидата); изучить теоретическую суть экономики единого народнохозяйственного комплекса страны, а не экономики рыночного типа (что защищается настоящими демократами) и т. д. И то и другое соответственно предполагает, как древнерусские вавилоны, вполне определенные теоретические стандарты.

Да, Гегель на высоком уровне теоретической аргументации в своей метафизической системе доказывал, что собственность - это воплощение воли субъекта: «...воля значима, - писал он, - я владею; владение превратилось в собственность» [3]. Вот именно: частной собственностью владеют, пользуются и распоряжаются, тем самым реализуя свободу воли. Маркс же, применяя к исследованию частной собственности неадекватную такому исследованию методологию, полагал, что всякая соб-

ственность есть отношение. Однако почему мы должны руководствоваться одной и той же методологией, изучая явления, адекватные различным условиям общественной жизни? Ведь если частная собственность действительно есть воплощенная воля субъекта, то общественная собственность - это отношение, в котором, как в определенном языке, как в правилах уличного движения, пребывают люди. В соответствии с диалектикой отдельного и общего, всякое общественное индивидуально, неповторимо, а всякое индивидуальное - общественно. Следовательно, теоретизирование общественной собственности должно быть принципиально отличным от теоретизирования частной собственности, и, значит, нужно отмежеваться в данном вопросе от Гегеля и от Маркса, т. е. отмежеваться от метафизики и эклектики.

Аналогичным образом Маркс, вслед за Гегелем, показывает, что труд - это нечто, призванное удовлетворять потребности человека, общества. Но ведь потребность, с данной точки зрения, - это то же воплощение свободы воли субъекта. С точки же зрения диалектики, труд есть деятельное совершенство - это деятельностное оформление антиэнтропийного процесса. Отсюда следует необходимость двух принципиально отличных систем теоретизирования труда.

Аналогичным образом Маркс, вслед за Гегелем, пишет о свободе слова, т. е. о воплощении воли субъекта, тогда как с точки зрения диалектики существенно совершенство слова. Именно идее совершенства слова посвящены труды русских философов о единомии и единомыслии, т. е. о субъективной диалектике, диалектике единого и многого.

Для Гегеля метафизика являлась теоретической основой технологии, и, по-видимому, именно этим объясняется его великий теоретический энтузиазм. И Маркс, младший современник Гегеля, возросший во времена великой технологической (промышленной) революции, не мог не воспринять идей Гегеля. Он создал не что иное, как теорию технологической экономики. И только экономист, философ А. А. Богданов предложил теоретическую альтернативу метафизической экономической теории, а именно: всеобщую организационную науку тектологию, собственно диалектическую экономическую теорию. После «Тектологии» Богданова имели место лишь упоминания о нетехнологическом пути развития общества В. С. Готта, Н. Н. Моисеева, И. С. Шкловского, А. Д. Урсула и др. Отметим лишь, что марксцентризм, насаждавшийся в нашей стране, тяжелейшим, трагическим образом сказался на судьбах философии, науки и практики нашего Отечества.

Итак, данный труд посвящен изучению основных теоретических традиций и систем теоретизирования, одним из правил которых является недопустимость эклектики, теоретических компромиссов. Это, конечно, не означает, что теоретики должны враждовать друг с другом: «хорошая» метафизика исключает диалектику, а диалектика, в свою очередь, исключает метафизику; «хорошая» метафизика является прочной теоретической базой либерализма, но и у альтернативы либерализму должна быть также прочная теоретическая база.

III

Одна из книг выдающегося русского философа Николая Александровича Бердяева называется «Философия свободы». Возможно, книга задумывалась как определенный метатеоретический труд, призванный собрать в своем фокусе все ответвления западного теоретизирования и в понятии «свобода» признать своеобразный код традиционного западного философского и научного схемотворчества. В то же время эта книга, быть может, выступает как русское обобщающее осмысление наиболее распространенного и влиятельного проекта философского теоретизирования - проекта, своим обаянием сбивающего с толку многих отечественных исследователей, обязанных хорошо владеть искусством указанного схемотворчества, но не теряя ориентиров постижения мира в понятиях родной теоретической традиции. И в этом значении моя книга, в тон Н. А. Бердяеву, могла бы получить название «Философия совершенства», а само понятие «совершенство» - предстать как аналогичный западному код отечественного теоретического творчества, на уровне светской философии и методологии, еще далеко не исчерпавшей своего потенциала. Когда-то Лев Платонович Карсавин писал о совершенстве и несовершенстве личности, а Николай Онуфриевич Лосский - о царстве несовершенных существ. И так же, как Карсавин, Лосский полагал, что «Богу не творил ничего несовершенного... Смысл творения мира Богом именно и можно понять как выражение любви Бога к совершенному добру. .. Осуществить такую высокую цель могут только личности. Отсюда следует, что Бог творит лишь такие существа, которые способны быть личностью» [4]. Лосский исходит, во-первых, из того, что Бог творит мир, так сказать, по концепции совершенства и именно в концепции совершенства следует понимать и познавать мир; во-вторых, он показывает, что венцом творения является личность, и поэтому личность существенна для познания как нечто различимое по уровням совершенства. Он полагал, что люди должны вступать на путь любви к Богу, к сотворенным Им существам. Лосский пишет: «Существо, вступившее на такой путь, становится тотчас же *действительной личностью*, и притом личностью совершенною» [5].

В-третьих, Лосский полагал, что именно совершенные личности ведут благую жизнь, наполненную совершенным творчеством.

В-четвертых, Николай Онуфриевич, оппонировав идеалам свободной личности, отмечал: «Несовершенными становятся такие деятели, которые... любят себя больше, чем Бога, и больше всех остальных существ в мире. Они стремятся к полноте жизни, но заботятся при этом только о себе или преимущественно о себе; они хотели бы усваивать и творить ценные содержания бытия для своего исключительного обладания и пользования. Такова простейшая форма знакомого всем нам *себялюбия, эгоизма*» [6]. Свободная личность, по Лосскому, - это личность, не подлежащая усовершенствованию, она чужда «концепции творения», реализованной Богом. Лосский пишет: «Бог сотворил "небо и землю". Эти небо

и земля суть совокупность субстанциональных деятелей, наделенных творческой силой и способных стать действительными, притом совершенными личностями» [7]. По его мнению, дифференциация личностей (совершенных личностей и свободных личностей) проходит по линии размежевания сотворенных Богом по «концепции творения» мира и по «концепции» врага Его, отводящего личности от божественной «концепции творения» и направляющего развертывание личностей по азимуту свободы, т. е. себялюбия и эгоизма. И с этой собственно религиозной точки зрения для Николая Онуфриевича раскрывалась природа либерализма.

Философия совершенства прошла большой путь, получив разностороннее развитие в трудах философов эпохи античности, в трудах неоплатоников, византийских философов и богословов, а от них философию совершенства восприняли древнерусские философы. При этом было выявлено, что по многим причинам философия свободы и философия совершенства несовместимы друг с другом.

В течение веков в России процесс развития философии совершенства неоднократно тормозился силами западной идеологической экспансии и многие теоретические заделы в данном отношении предавались забвению. Однако дух русского национального теоретического творчества вновь и вновь воспроизводил ее и воскрешал, актуализировал указанные заделы.

Иногда достигала беспримерных высот русская религиозная философия совершенства, иногда же светские философы нашей страны покоряли вершины на тех или иных направлениях развития философии совершенства, порой не ведая значения того, что им удавалось сделать. Например, советскими философами осуществлен несравненный прорыв в области разработки проблем диалектики, проблем теории отражения, проблем диалектической логики и т. д. Но труд их не имел необходимой законченности, поскольку они не различали философии свободы и философии совершенства, не знали, что философия свободы имеет собственный прочный теоретический фундамент и в своем отношении она несокрушима. Они не знали того, что из этой философии нельзя ничего заимствовать, не рискуя оказаться в объятиях эклектики. Советские философы не ведали, что естественным общественно-политическим воплощением философии свободы являются либерализм и демократия и что философия совершенства не может выступить в качестве методологического основания либерализма и демократии, будь то рабочая демократия, демократия для большинства, пролетарская демократия, народная демократия, социалистическая демократия и т. п. Философия совершенства должна защищать иные теоретические стандарты и предполагает собственные общественно-политические воплощения.

А между тем, западная философия пережила искушение теорией совершенства. Философия свободы в течение многих веков безуспешно пыталась адаптировать ее к своим системам. В Западную Европу теория совершенства была занесена византийскими иконопочитателями. В IX веке целым рядом инициаторов, наиболее видным из которых был Иоанн

Скот Эриугена, с греческого на латинский язык был небрежно переведен корпус трудов Дионисия Ареопагита, в которых теория совершенства в различных ее аспектах занимает достойное место. С тех времен практически все западные философы отдали дань теории совершенства: Фома Аквинский, Альберт Великий, Декарт, Лейбниц, Спиноза, французские и английские просветители, немецкие классические философы и т. д. Все они восприняли и изучали теорию совершенства в терминах западной метафизической традиции, согласно которой, понятие «совершенство» выступило как обычная теоретическая фикция - идеализация. Обаяние данного понятия заставляло исследователей от эпохи к эпохе вновь и вновь обращаться к теории совершенства.

В нашей стране теория совершенства стала известной еще до того, как «корпус» Дионисия Ареопагита в XII—XIV веках переводился на славянский язык. Теория совершенства нашими предками изучалась на языке оригинала, т. е. на греческом, там, куда (в Византию) они отправлялись учиться. По этой причине на Руси она по праву выступила как сердцевина диалектики. Причем у религиозных и светских философов она предстала в актуальном для них содержании, не требующем пересмотра исходных позиций теории. В самом деле, когда они задавались вопросом: есть ли на свете нечто совершенное, то исследователи вполне обоснованно могли ответить положительно, и будучи религиозными (православными) философами, и будучи светскими философами, поскольку совершенны всеобщая связь явлений и ее оформления (диалектическое противоречие, системность, сложность, организация, упорядоченность и т. д.), объективная диалектика и ее законы, отношения единства мира (сущности и существования, духа и тела, единства природы и общества, единства живого и неживого, единства пространства, времени, движения и материи, общественного бытия и общественного сознания и т. д.) и т. п.

Философия свободы во всех бесчисленных ее разновидностях, в той же мере как и философия совершенства, является в конечном счете определенным типом теоретического мировоззрения. И естественным образом возникают вопросы: 1) теоретическим мировоззрением кого является философия свободы, т. е. теоретическим мировоззрением каких обществ?; 2) почему либералы даже своим названием выражают свою приверженность к философии свободы, почему демократы доказывают, что основой демократии является свобода и т. д.; и понятно, что философия свободы адекватна обществам, представленным более или менее свободными личностями, а философия совершенства адекватна обществам, в которых личности развертываются по «концепции совершенства» (т. е. по Лосскому) как более или менее совершенные личности.

Что же касается либералов и демократов (имеются в виду западные либералы и демократы, а не их российские подражатели), то они хорошо знают, что делают, и знают, где находятся, хотя, обнаруживая свою мировоззренческую узость, полагают, что во всех регионах мира должны господствовать либерализм и демократия. Правда, некоторым поводом для

этого является не вполне развернутый потенциал философии совершенства. Безусловно, русские философы имеют возможность знать не только трудности философии совершенства, но и трудности теоретического мировоззрения либералов и демократов, и не только знать, но и сделать теоретически неуязвимой родную философию совершенства.

Итак, либерализм. В настоящее время либерализм переживает серьезные теоретические трудности. Отечественные либералы или не знают об этом, или скрывают факт данных теоретических, да и практических трудностей (Рормозер Г. Кризис либерализма. М., 1996; Валлерстайн И. Конец знакомого мира. М., 2003; Бьюкенен П. Дж. Смерть Запада. М., 2003; Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. М., 2004 и др.).

Консерваторы доказывают, что кризис либерализма может преодолеваться лишь в условиях постоянной дискуссии между либералами и консерваторами. И это так, поскольку на Западе либералы и консерваторы друг друга стоят: 1) и те, и другие - верные последователи метафизической системы теоретизирования; 2) и те, и другие - поклонники демократии; 3) и те, и другие - последователи философии свободы (свободы воли) и т. д. Однако либералы - это типичные неонаминалисты, тогда как консерваторы - типичные неореалисты. Многовековая дискуссия между ними ныне переживает новый этап. В то же время некоторые отечественные философы полагают, что в России должна иметь место и занимать господствующее положение аналогичная структура философско-политического мировоззрения. При этом в качестве консерваторов мыслятся славянофилы, а в качестве либералов - западники. Эта ошибочная точка зрения состоит в непонимании того, что славянофилы в свое время выступили как основоположники современного отечественного социально-философского диалектического теоретизирования, тогда как западники выступили как философы, пытавшиеся адаптировать западное метафизическое социально-философское теоретизирование к реальностям общественной жизни нашей страны.

Отметим, что в нашей стране кризис марксизма в области социально-философского теоретизирования начал сказываться еще в первой половине 70-х годов XX века. Тогда западной идеологией была навязана, в частности, дискуссия о правах человека, а затем дискуссия о «качестве жизни», дискуссия о правовом государстве и т. д. И тогда советские философы зримо потерпели поражение и обнаружили, что в трудах Маркса нельзя найти иного ключа к решению этих проблем, чем обычное западное решение. Вместе с тем обнаружилось, что труды К. Маркса не являются существенной альтернативой западному схемотворчеству. И поражение советской философии в этих дискуссиях никого не насторожило. Продолжалась истеричная демагогия о кризисе буржуазной философии, о том, что труды К. Маркса якобы положили конец буржуазной философии. Хозяева советской идеологии продолжали получать высшие советские награды и премии за свои циничные по отношению к западным исследователям труды. Вероломство по отношению к критикам изъянов со-

ветской идеологии и философии было призвано служить своеобразным прикрытием «проколов» советского социально-философского творчества. Можно предположить, что хозяева советской идеологии, «пламенные марксисты», исподволь готовили интеллектуальную парализацию руководства СССР, кризис институционального оформления советской идеологии.

Безусловно, идеологическая деятельность в России всегда происходила в условиях жесткого давления со стороны западных идеологических энтузиастов. И, зная это, необходимо глубокое знание своего и чужого, забота об обретении и наращивании сил для отторжения чужого.

Помнится, в одном из выступлений в семидесятые годы главный редактор журнала «Философские науки» профессор Владимир Спиридонович Готт сказал: «Наши философы, в том числе закончившие философские факультеты, к сожалению, не знают теоретической строгости». Это был серьезный, настораживающий диагноз. Мудрый, многое познавший на своем веку человек в данном прозрении возвысился над бравадными тирадами по адресу марксистско-ленинской философии, задолго до наступления тяжких испытаний для нашей страны. Отмеченный им изъян советской философии сыграл роковую роль в судьбах отечественного общественного сознания.

Итак, новоявленные российские демократы, разделавшись с социалистическими демократами, их взрастившими, тем не менее восприняли от них тайный вкус марксистского либерализма. И они провозгласили себя либералами, рассчитывая на то, что либерализм послужит им «твердой почвой». Но они просчитались. Современный либерализм представляет собой своеобразное болото. Дело в том, что основа либерализма - метафизическая система теоретизирования - за три последних столетия, пережив целый ряд этапов в своем развитии (метафизика, постметафизика, мультиметафизика, неометафизика), задала такой разброс версий и направлений либерального теоретизирования, который, во-первых, лишил «демократов» единства; во-вторых, среди либералов оказались последователи либерального космополитизма и либерального консерватизма, апеллирующего к национальным традициям, к идеалам мультикультуризма, к реалиям кризиса правового государства, кризиса демократии, кризиса самого либерализма и т. д. Причем об этих реалиях кризисов сегодня ведут речь уже не отечественные философы, а сами западные специалисты, не понаслышке знающие положение дел в своих собственных странах, - обществах потребления, где абсолютизация потребительства ведет к утрате национальной идентичности, к усилению гедонизма, провозглашающего, в частности, наркотизацию населения со всеми вытекающими отсюда последствиями, к укреплению позиций индивидуализма и атомизации общества, к утрате «этической ткани» общества и т. д.

Выяснилось, что либерализм в науке укрепил позиции науки, призванной служить покорению природы и общества и, следовательно, усугублению мировых глобальных проблем. Злоупотребление свободой становит-

ся массовым, так что принцип свободы (свободы воли), провозглашенный в качестве одного из основных принципов либерализма, оказывается принципом надвигающейся социальной катастрофы.

Итак, в настоящее время существуют две основные системы философского теоретизирования: философия свободы и философия совершенства. У каждой из них имеются свои теоретические стандарты. Из двух указанных систем теоретизирования в основание либерализма изначально положена философия свободы - метафизическая система, так что кризис либерализма предстает, в частности, как кризис методологии метафизики. Иногда панически провозглашается тезис о конце метафизики. И это весьма существенно, поскольку, например, методологической основой западного проекта науки и технологической практики является метафизика.

Надо сказать, что каждая из двух систем теоретизирования является по-своему привлекательной, и исподволь в течение многих веков по целому ряду объективных причин, скажем, на Западе занимала господствующее положение философия свободы - метафизическая система теоретизирования, а в нашей стране - философия совершенства, диалектическая система теоретизирования.

Одновременно, нередко по причинам объективного и субъективного характера, на Западе предпринимались попытки редуцировать диалектику к метафизике, а в России - попытки редуцировать метафизику к диалектике. И эти попытки имели под собой существенные основания, поскольку в середине XIX века после очередного кризиса в области метафизического теоретизирования возникла постметафизика, прекрасно зарекомендовавшая себя в науке и практике. И с этого времени традиционная западная философия и наука начали, так сказать, очищаться от диалектики. В свою очередь, в отечественной диалектической традиции философия совершенства нередко испытывала существенные метафизические «помехи». И до сих пор эти «помехи» набирают все большую силу. Ее «очищение» от метафизики заметно затягивается. Иногда действие этих «помех» выдается за основание для утверждений о том, что отечественная философия и общественное сознание якобы были изначально направлены по ложному пути, в результате чего оказались в запущенном состоянии отечественная философия истории, философия экономики, философия политики и права и т. д., хотя запущенность некоторых философских наук в философии совершенства объясняется засильем в ней указанных «помех», слабостью устремлений к «очищению» ее от метафизики. Конечно, отечественные философы должны в совершенстве владеть обеими системами теоретизирования, но они также должны в совершенстве знать, какая система философского теоретизирования адекватна общественной жизни России. Тем более тогда, когда начала давать о себе знать необходимость различения проектов науки и выявления альтернативного западному проекту науки, что в своей мере указало бы место в научном познании западного проекта науки, открыло бы путь для обо-

снованной критики данного проекта науки и т. д. Возвращаясь к проблеме отождествления славянофильства и консерватизма, отметим следующее: обособляясь от космополитического либерализма и его релятивистской формы - либертаризма, либеральный консерватизм имеет также много разновидностей (христианский консерватизм, классический консерватизм, просвещенный консерватизм, новый консерватизм, старый консерватизм и т. д.). Это еще раз свидетельствует, во-первых, о том, что методологической основой консерватизма является метафизика с ее стандартами социальности, научности, рациональности и т. д.; во-вторых, каждая разновидность консерватизма, как, впрочем, и либерализма, есть определенная теоретическая конструкция, определенный социальный проект, и этот проект входит в состав своеобразного идеолого-политологического «меню», предназначенного для политиков-практиков и их программ. И возникает вопрос: не является ли исследовательская традиция, получившая название «славянофильство», отечественной формой консерватизма?

Я полагаю, что на этот вопрос не может быть дано хотя бы сколько-нибудь убедительного положительного ответа. Во-первых, в отличие от любой разновидности либерализма, в том числе и консервативного либерализма, славянофилы - основоположники современной отечественной социальной философии - выступили как преемники древнего русского диалектического социально-философского теоретизирования. Отметим, что даже отечественные западники не были в полном смысле философами западного типа, они в лучшем смысле были интерпретаторами западных теорий применительно к условиям российской действительности. Во-вторых, славянофилы различали типы общества и не допускали мысли о недооценке особенностей нашего самобытного общества. Напротив, в противовес ясно осознаваемому ими многообразию западных индивидуализированных (атомизированных) обществ, они резонно подчеркивали «антииндивидуалистические» черты нашего общества. В-третьих, славянофилы как никто иной в их время доказывали необходимость в России гармонии духовной и светской властей, и в этом отношении они объективно оценивали роль православия в нашей стране, в то время как либеральные консерваторы доказывали необходимость верховенства светской власти над властью духовной. В-четвертых, если либералы-неономинисты доказывают необходимость укрощения государства, особенно правительства, а либералы-неореалисты, напротив, доказывают необходимость укрощения демоса и полномасштабного развертывания институтов государственной власти, то славянофилы доказывали необходимость творческого взаимодействия институтов государства и общества и т. д. И в этих отношениях кризис либерализма выражается в том, что имеет серьезные трудности: и либералы-неономинисты - укротители государства, и либералы-неореалисты - укротители демоса. Причем возникают одновременно и теоретические, и практические трудности. Укротители государства - единомышленники демоса провоцируют слабость

государства и неуправляемость демоса, тогда как укротители демоса - единомышленники чиновничества и бюрократии, напротив, лишают демос творческой инициативы, сковывают демос по рукам и ногам.

Но дело в том, что неономинисты - укротители государства - это космополиты. Для них государство - это учреждение, оказывающее демосу те или иные услуги и не более того. Неореалисты же - укротители демоса - это изоляционисты, изобретающие принципы укрепления национальной идентичности своего государства, иногда агрессивно навязывающие свою волю другим государствам, проявляя устремления установить «новый мировой порядок» и т. п. Либералы-изоляционисты, или стремятся превратить государство в самостоятельную, не зависимую от демоса силу, отгородить страну от внешнего мира, или государство, будучи автономным по отношению к демосу, предпринимает авантюрные действия, навязывая свою волю другим странам и пытаясь распоряжаться по своему усмотрению, диктовать им свои правила жизни. Так либералы-космополиты и либералы-консерваторы все время балансируют на грани кризиса либерализма как в теории, так и в практике. Они все время действуют в условиях перманентного стресса. Так что стресс, кризис становится нормальным состоянием либерализма, и, следовательно, конкуренция либералов и консерваторов - это не состязание политических программ, а постоянный поиск путей выхода из текущего кризиса либерализма - и теоретически, и практически, особенно тогда, когда одерживают верх крайние формы того или другого (воинствующий космополитизм или воинствующий тоталитаризм).

Таким образом, славянофилы и либеральные консерваторы - это представители принципиально отличающихся друг от друга направлений философии политики: славянофилы - это последователи диалектической традиции, а либеральные консерваторы - последователи метафизической традиции. Мы полагаем, что отечественное западничество также не является альтернативой славянофильству, поскольку в философско-политическом значении западники как интерпретаторы западных учений не представляют собой оригинальных мыслителей и не являются авторами концепций, которые нельзя было бы не принять за ученические концепции. Следует отметить, что появление славянофилов на философском небосклоне России обозначило конец того периода в развитии отечественной философской мысли, когда русские философы осваивали западные философские системы. Освоив их, они в лице славянофилов не утратили многовековых стандартов отечественного философского творчества. Что же касается западничества, то в философском значении это до настоящего времени простирающийся «шлейф» ученических устремлений, хотя в практически-политическом значении западничество остается весьма влиятельным политическим течением. И в данном отношении западничество не может не испытывать серьезных теоретических трудностей, которые можно понять также как кризис отечественного теоретически не вполне состоявшегося либерализма.

Судьбу славянофилов также не назовешь безоблачной. В XIX веке его критиковали (иногда за дело) многие, начиная с русских революционных демократов и кончая марксистами. В XIX веке в системе славянофильской традиции прославили себя Лев Платонович Карсавин и Николай Онуфриевич Лосский. К этой же традиции может быть отнесена беспримерно мощная тенденция разработки диалектики, представленная высотами советской философии. На наш взгляд, теоретический синтез достижений славянофилов и достижений советской философии явился бы судьбоносным для духовной жизни нашего Отечества. Впрочем, не только для теории, но и для практики.

И, наконец, приведем весьма поучительную мысль выдающегося современного немецкого философа Гюнтера Рормозера, в контексте которой могут быть поняты суть и содержание данной книги. Рормозер пишет: «Только философы, наверное, могут чувствовать себя счастливыми в такие моменты исторических перемен, поскольку тогда наступает обычно звездный час для философии. Философия переживала всегда наивысший подъем в периоды всемирно-исторических кризисов. Еще во времена Платона философы понимали свое предназначение как своего рода помощь в кризисных ситуациях» [8].

Не может быть никакого противоречия, когда мы допускаем, что некоторые силы в природе следуют одной, другие — своей особой геометрии.

Н. И. Лобачевский

...Стандарты, извлеченные из современной науки, нельзя считать нейтральными в споре между современной и аристотелевской наукой...

П. Фейерабенд

Уже выдвинуто понятие «альтернативной науки»...

Г. Рормозер

Раздел

два проекта науки

АРИСТОТЕЛЬ И ЕГО ПРОЕКТ НАУКИ

Гениальный древнегреческий ученый Аристотель по прозвищу Стагирит (384—322 гг. до н. э.), победив тысячелетия, не утратил силы восхищать и волновать человечество. И те, кто пошел намеченными им путями познания, еще не в полной мере отдают себе отчет в неисчерпаемости идейного могущества его наследия. Аристотель застал такое положение в философствовании, когда нужно было подняться до уровня различения двух типов теоретизирования и выявления для каждого из них фундаментальных оснований. С одной стороны, перед ним представляли фантазмы, т. е. теоретические химеры софистов, нечто мыслимое без соотнесения с внешним миром, изобретенное, преследующее идеалы принципиальной непознаваемости мира, отсутствия необходимости познания мира, защищающее возможность произвольного переустройства мира. С другой стороны, существовало убеждение в необходимости и возможности познания законов естества природы и общества и деятельном совершенстве следования этим законам. Перед Аристотелем развертывалась диалектика, раскрывающаяся явлениями совершенства, гармонии и красоты, а также явлениями всеобщей связи, единства мира и т. п. Аристотель, во-первых, различил две эти стороны теоретического освоения человеческого мира; во-вторых, он следовал представлению о том, что мир познаваем; и, в-третьих, он отдал предпочтение диалектическому (космическому) проекту науки.

По свидетельству Платона, Сократ, развивая основные идеи книги Анаксагора «О природе», особое внимание обращает на то, каким его учителю виделось «устройство космоса»: «...всему в мире сообщает порядок и всему служит причиной Ум; и эта причина мне пришлось по душе, я подумал, что это прекрасный выход из затруднений, если всему причина - Ум. Я решил, что если так, то Ум-устроитель должен устраивать все наилучшим образом и всякую вещь помещать там, где ей всего лучше находиться. И если кто желает отыскать причину, по которой что-либо рождается, гибнет или существует, ему следует выяснить, как лучше этой вещи существовать, действовать или самой испытывать какое-либо воздействие. Исходя из этого рассуждения, человеку не нужно следовать ни в себе, ни в окружающих ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного. Конечно, он непременно должен знать и худшее, ибо знание лучшего и знание худшего - это одно и то же знание» [1]. Данное положение богато содержанием и весьма существенно для нашего исследования.

Во-первых, идея Ума-строителя проявляется, прежде всего, как необходимость модели мира, показывающей, в каком качестве мир актуален для познания, ведь Анаксагору, по-видимому, были хорошо известны модели мира-космоса, разработанные его предшественниками.

Во-вторых, идеи лучшего и лучшего-худшего как одного и того же знания выступают как характеристики определенной системы измерения (в латинской графике греческое слово воспроизводится так: *aristos* (*aristos* - лучшее)). Не исключено, что Анаксагору эта система измерения была необходима для освещения единства мира, в плане которого осуществляется завершенность, законченность всеобщей связи явлений («устраивать все наилучшим способом»). Ум-строитель раскрывает мир в таком содержании, в котором он предстает как нечто, устроенное наилучшим образом. Кроме того, в данной системе измерения заключены, по-видимому, этическая и эстетическая составляющие («семена», «зерна») отношения человека к миру и его устройству.

В-третьих, идеи совершенного, совершенства, самого совершенного (в латинской графике греческое слово воспроизводится так: *teleion* (*teleion* - совершенство)). Может быть, имя «Аристотель» было псевдонимом гения, в котором заключена его главная мысль о соединении в процессе познания лучшего и совершенного, когда лучшее получает свое завершение в совершенном. В этом смысле весьма показательна идея В. И. Ленина, согласно которой в процессе познания «всеобщий принцип развития надо соединить, связать, совместить с всеобщим принципом **единства мира...**» [2]. В дальнейшем, после Анаксагора, идеи совершенства и законченности (завершенности) стали основными нормами той модели мира-космоса, которую, быть может, преуменьшая богатство многообразия моделей мира Эллады, иногда называют греческой моделью мира.

В-четвертых, Анаксагор, указывая на необходимость в процессе познания выявлять причины, по которым «что-либо рождается, гибнет или существует», и выясняя, «как лучше этой вещи существовать», намечает концепт того проекта науки, которому Аристотель придал принципиальное значение и представил его собственноручно в качестве проекта науки. В соответствии с заложенной в основание данного проекта моделью мира мы называем его космическим проектом науки. Аристотель в процессе поиска причины движения и развития, рождения, гибели и существования вещей разработал теорию развития и показал, что источником движения и развития является противоречие.

В-пятых, Анаксагор, доказывая, что Ум-строитель всему в мире сообщает порядок, тем самым подчеркивает актуальность того аспекта содержания мира, в котором он (мир) развертывается в из-

мерениях законченности, совершенства: Ум-строитель различает, выявляет этот аспект и актуализирует его.

В-шестых, анаксагоровская идея порядка — это в конечном счете характеристика всеобщей связи явлений, и, следовательно, представление о порядке предстает у Анаксагора, а затем и у его великих последователей как космическое оформление содержания мира.

В-седьмых, намеченная Анаксагором генеральная стратегия познавательной деятельности («человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного») и по настоящее время выступает как наиболее фундаментальная альтернатива той стратегии познавательной деятельности, которая занимает ныне господствующее положение в научном познании, — стратегии покорения природы и общества. По нашему мнению, стратегия покорения, соответствующая технологической (универсалистской) модели мира, идущей от античных софистов, против которых резко выступали последователи Анаксагора, в настоящее время способствовала компрометации науки в той мере, в которой с реализацией данной познавательной стратегии в программах преобразования мира связаны глобальные проблемы современности.

Наиболее полно и глубоко в древнем мире данные идеи Анаксагора разработал Аристотель. Он развертывает особую философскую теорию развития и доказывает, что человеку в мире нужно действовать, сообразуясь с законами развития природы и общества; вслед за Платоном он развивает фундаментальный вариант социально-политической теории, в которой обобщается предшествующий опыт общественно-политической жизни окружавшего его человеческого мира; он разрабатывает космическую модель мира, понимая ее как наиболее актуальный для научного познания аспект содержания мира, и с этой моделью мира сверяет основные результаты в области математики, физики, биологии, социологии и т. д. Иными словами, Аристотель на деле доказывает приверженность точке зрения Анаксагора, согласно которой человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающем ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного.

Однако Аристотель задается вопросами: что такое совершенство, законченность и единство, в котором находят свое завершение совершенство и законченность? Отвечая на эти вопросы и тем самым разрабатывая космическую модель мира, он пишет: «Законченным, или совершенным (*telion*), называется (1) то, вне чего нельзя найти хотя бы одну его часть... (2) то, что по достоинствам и ценности не может быть превзойдено в своей области... достоинство есть некоторого рода совершенство; в самом деле, всякая вещь и всякая сущность совершенны в том случае, если по

виду их достоинства у них не отсутствует ни одна часть естественной величины... (3) законченным называется то, что достигло хорошего конца: оно закончено потому, что у него конец... одни вещи потому, что у них нет недостатка в хорошем, не могут быть превзойдены и нельзя найти что-либо вне их (что могло бы увеличить их совершенство), а другие потому, что в своей области они вообще не могут быть превзойдены и ни одна часть их не находится вне их» [3]. Как видим, Аристотель доказывает, что естественность вещи заключается в том, что она завершена своим внутренним законом, а не произволом. И в ней нет ни одного лишнего и ни одного недостающего звена. В целом ряде своих трудов он утверждает, что олицетворениями совершенства, по сути - оформлениями совершенства, иногда называемыми также космическими оформлениями, являются: диалектическое противоречие, благодаря своему совершенству выступающему в качестве «первого двигателя», гармония, красота, упорядоченность, организация, сложность и т. д. Данные оформления совершенства, во-первых, раскрывают определенное содержание мира, которое находит в них свое завершение; во-вторых, в оформлениях совершенства, как, впрочем, и космической модели мира в целом, запечатлены его представления о всеобщей связи явлений (по-видимому, у него впервые диалектика предстала как учение о всеобщей связи явлений); в-третьих, своей теорией развития он наметил представление о законах, в которых запечатлено единство мира (в дальнейшем в качестве таких законов предстали законы развития природы, общества и мышления).

В-четвертых, теория развития Аристотеля выступила как характеристика естественной самореализации мира, как определенный стандарт естественности. Модель же мира, столь детально разработанная им, стала развернутым стандартом рациональности, в том числе стандартом научной рациональности. Впоследствии принцип всеобщей связи явлений также стал одним из стандартов научности, а диалектический метод - методологическим стандартом космического проекта науки.

В-пятых, анаксагорское уточнение, рассуждение о лучшем, о хорошем конце, о достижении хорошего конца и т. д. предстает у Аристотеля как характеристика онтологической модальности совершенства.

Развивая идею совершенства, он полагал, что целое и законченное тождественны друг другу или родственны по природе. По Аристотелю, естественно-исторический процесс должен изучаться как целостность, в которой заключено совершенство: целостность потому и является целостностью, что в ней заключено совершенство. Если же в целостности, как полагал древний гений, заключено совершенство, то, следовательно, совершенство всегда

представляет собой качество целостности. И пока существует целостность, качество не может измениться, поэтому он доказывает, что ни достоинство, ни недостаток не есть качественное изменение, но достоинство есть некоторое совершенство. Ибо, когда предмет достигает свойственного ему достоинства, тогда он называется совершенным, так как тогда он наиболее соответствует своей природе (как, например, крут становится совершенным, когда он в наибольшей степени станет кругом, и притом наилучшим), а недостаток есть уничтожение совершенства и отход от него. От раздела к разделу в каждой своей работе, от работы к работе великий философ развивает теорию развития, различая движение и развитие. И, подчеркивая это различие, он пишет: «Ведь перемещающемуся (телу) нет никакой необходимости расти или качественно изменяться, а также возникать и исчезать» [4]. В то же время движение и развитие предстают у него в отношении всеобщей связи, единства, взаимной обусловленности. И, наконец, для него несовершенное выступает как вырожденное совершенство, и потому, по его мнению, «совершенное первичнее несовершенного» [5].

Особым вопросом для Аристотеля является вопрос в каких формах обнаруживает себя совершенство, и особенно вопрос о том, в чем заключена его движущаяся, развивающаяся полнота. Не случайно Аристотель понятие «совершенство», взятое в некотором значении, отождествляет с понятиями «завершенность», «законченность». В этом отношении на передний план у него выходит понятие «противоположность». Он пишет: «Так как различающиеся между собой вещи могут различаться в большей или меньшей степени, то имеется и некоторое наибольшее различие, и его я называю противоположностью... противоположность есть законченное различие; а так как о противоположном говорится в различных значениях, то ему каждый раз будет сопутствовать законченность в том же смысле, в каком ему присуще быть противоположным... да и вообще если противоположность есть различие, а различие бывает между двумя вещами, то и законченное различие должно быть между двумя... законченное различие есть наибольшее различие, ибо за пределами такого различия ничего нельзя найти у вещей, различающихся по роду или виду ... вещи, больше всего различающиеся внутри одного и того же рода, противоположны (ибо законченное различие — наибольшее между ними)» [6]. Гений Стагирита запечатлел, как видим, глубокое представление о такой исходной позиции космической модели мира, как противоположность. И к этим его положениям лишь немногое может добавить современный исследователь, специалист в области диалектики. Согласно логике своего исследования, Аристотель учение о противоположностях завершает учением о противоречиях. И вновь

речь идет о том, что противоречие имеет законченный характер, в нем нет ничего лишнего, промежуточного, и поэтому оно (противоречие) является олицетворением совершенства. Можно сказать, что исходным вариантом, т. е. инвариантом совершенства, является противоречие.

Аристотель в своей «Метафизике» пишет, что не всякое противоположение является противоречием и что из всех «видов противоположения противоречие не имеет ничего промежуточного (ведь противоречие означает именно такое противопоставление, в котором одна из обеих сторон присуща любой вещи, т. е. не имеет ничего промежуточного), а из других видов противоположения одно — это соотносенность, другое — лишенность, третье — противоположность. Из соотносенных же те, которые не противоположны друг другу, не имеют ничего промежуточного; это потому, что они не принадлежат к одному и тому же роду» [7]. И логично предположить, что неполное противоположение, будучи восполненным, становится диалектическим противоречием — совершенством, обретает качество источника движения и развития. В «Физике» он пишет: «Так как всякое изменение происходит между противоположащими, а противоположащими могут быть противоположности (в собственном смысле слова) и противоречия, причем в противоречии нет ничего среднего, то ясно, что "промежуточное" может быть только между противоположностями. "Промежуточное" — первое, к чему свойственно приходиться изменяющемуся (телу), прежде чем оно превратится в последнее при непрерывном изменении согласно (своей) природе. Это "промежуточное" требует, по меньшей мере, трех (вещей). А именно, последним в изменении будет противоположное, а непрерывно движется то, что не обнаруживает никакого разрыва или (может быть) самый малый разрыв — не во времени, а в предмете движения» [8]. Согласно теории Аристотеля, понятие «промежуточное» может иметь отношение к диалектике только в ее процессуальном содержании, когда «жизнь» противоречия обуславливает переход предмета от одного этапа процесса к другому, от разрешения одного противоречия к разрешению другого противоречия. При этом процесс обнаруживает своеобразную узловую линию возникновений и разрешений противоречий. Он вплотную подошел к пониманию того, что именно диалектическое противоречие для «тела» является источником всякого «изменения согласно своей природе», источником движения и развития. Стагирит выясняет, что совершенство обнаруживает свою качественную определенность в том, что оно имеет прямое отношение к источнику движения и развития. А так как мы знаем, что именно диалектическое противоречие является источником изменения, движения и развития, то, в согласии с Аристотелем, мы обязаны утверждать, что совершенство в данном случае явля-

ется совершенством в той мере, в какой оно является источником изменения, движения и развития. Именно по этой причине великий исследователь доказывает, что поскольку завершенность целого проявляется в наличии его частей, постольку целое, «не имеющее частей», «двигаться и вообще изменяться не может» [9] и требует полноты и законченности.

По всей видимости, проблема источника движения и развития была для Аристотеля одной из наиболее волнующих проблем, и ей он уделяет значительное место в работе «О небе». О многих моментах решения проблемы он по меньшей мере догадывался. Он полагал, что «для изменений по противоположности (пределом будут) сами противоположности; они ведь крайние точки изменения, а значит, и всякого качественного превращения (так как и качественное превращение исходит из противоположностей)» [10]. По Аристотелю, движение, развитие, изменение предстают как способы существования совершенства. Он полагал, что ни одно из проявлений изменений «невозможно без существования непрерывного (движения. — *Н. Ч.*), которое производит первый двигатель» [11]. Изучая проблему «первого двигателя», он стремится найти ее положительное решение, дать научный анализ. На наш взгляд, именно в этом контексте читается его мысль о том, что все, что уничтожимо или возникло, подвержено качественному изменению, а изменяется оно под действием противоположностей, и от каких причин естественные вещи образуются, от тех же самых они и уничтожаются. Отсюда, если естественные вещи возникают от одних и тех же причин, что и исчезают, то совершенство раскрывается как характеристика единства мира — единства представленного действием противоречия, единства противоположностей. В этом отношении все вещи неразличимы, поскольку они все есть диалектические противоречия и, следовательно, совершенства. Почти до конца жизни он полагал, что источник движения и развития предметов находится в них самих.

Совершенство, благодаря действию заключенного в нем противоречия, заставляет весь мир двигаться и развиваться, предстает как определенный ключ к пониманию природы логического и исторического. Аристотель рельефно показывает, как необходимо приведение к совершенству, восполнение несовершенства, достижение полноты. Он пишет, например, что «круговое движение первичнее прямолинейного, поскольку оно проще и более совершенно. Ведь бесконечно перемещаться по прямой нельзя (ибо такого рода бесконечности не существует, а если бы она и была, ничто, таким образом, не двигалось бы, ибо невозможного не происходит, пройти же бесконечную (прямую. — *Н. Ч.*) невозможно). Движение же по конечной прямой, если оно поворачивает назад, представляет собой сложное движение, составленное из двух, если

же оно не поворачивает назад, оно несовершенно и преходяще. А совершенное первичнее несовершенного» [12]. Отсюда, во-первых, Аристотель расширяет представление о совершенстве: о совершенстве свидетельствует сферовидность, кругообразность, шарообразность явлений (оно свидетельствует о законченности в системах отсчета этих явлений). Во-вторых, «сложность движения» выступает как оформление его совершенства. Само понятие и явление сложности предстают как нечто, имеющее непосредственное отношение к космической модели мира, как вариант космического оформления. В-третьих, движение предстает как явление, заключающее в себе совершенство и потому ограниченное пределами совершенства. В собственном смысле движение предстает как форма самореализации совершенства, как форма отрицания и коррекции несовершенного; совершенство движения реализуется в любом случае, хотя характер его самореализации может быть в том или ином отношении скорректированным. В-четвертых, явление совершенства применительно к движению выступает как характеристика единства всеобщего и отдельного, как диалектическое снятие движения в качестве всеобщего и в качестве отдельного. В-пятых, по отношению к движению совершенство имеет в самом себе собственную меру, благодаря которой нечто, например движение, может обнаруживать себя как «несовершенное и преходящее». В-шестых, понятие совершенства у Аристотеля предстает как характеристика внутренней мобилизации в целом или в той или иной из его частей, а поэтому раскрываемое данным понятием содержание всеобщей связи явлений конкретизируется понятиями «прямая линия», «сложность», «система», «организация», «упорядоченность» и т. д. Такая внутренняя мобилизация связана отношениями порядка (упорядоченность); институциональности (организация); целостности (система); строения (сложность) и т. п. В-седьмых, понятие совершенства выступает как соотносящееся с понятием гармонии, показывающее гармонию как свое иное совершенства.

Аристотель разрабатывает учение о гармонии применительно к различным областям научного знания. При этом он пишет, что «говоря о гармонии, мы имеем в виду два ее значения: во-первых, гармония в собственном смысле есть сочетание величин, которым свойственны движение и положение, когда они так прилажены друг к другу, что больше уже не могут принять в себя ничего однородного; во-вторых, гармония есть соотношение частей, составляющих смесь» [13]. Очевидно, что для Аристотеля понятие «совершенство» представляет собой обобщение и тем самым диалектическое снятие понятия «гармония». Аристотелевское понимание гармонии раскрывает специализированное содержание полноты объема всеобщей связи явлений, восходящее к совершенству. В этом же значении понятия «совершенство» и «гармония» высту-

пают как исходный пункт научного познания, как характеристики качества мира, в котором мир предстает как нечто существенное для науки. Аристотель показывает науки, находящиеся друг к другу в таком отношении, что одна подчинена другой, как, например, оптика — геометрии, механика — стереометрии, гармония — арифметике и наблюдения небесных явлений — учению о светилах. Некоторые из этих наук почти соименны, как, например, учение о небесных светилах бывает и математическим, и относящимся к мореходству, точно так же и гармония бывает и математической, и основанной на слуховом восприятии. Гений Стагирита раскрыл продуктивность естествознания, развернутого в контексте самореализации совершенства. Он постиг, что в образе самореализации совершенства таится тот наиболее существенный и перспективный вариант научного познания, который может одарить человечество его непреходящими научными результатами, раскрывающими естественность функционирования и развития природы и общества. Естественным он называл то, причина чего заключена в самой вещи, и что происходит по определенному закону, так что оно происходит либо всегда, либо почти всегда. Следовательно, и наука должна быть подчинена познанию законов естественности вещей. Исследователи творчества Аристотеля отмечают, насколько чуждым было ему понимание функций науки как созерцания фантазий, химер, как изобретения знания.

По-видимому, философам еще предстоит глубокое переосмысление великого творчества Аристотеля и прежде всего того его содержания, которое освещает наиболее существенный путь научного познания. И это касается не только естествознания, но и обществознания. Греческий гений доказывает, что наука как некое искусство своей целью преследует не только благо, но и совершенство. У ученого, как полагал он, и всякого мастера, да и вообще у тех, у кого есть определенное назначение и занятие, собственно благо и совершенство заключены в их деле, точно так, по-видимому, и у человека вообще, если только для него существует определенное назначение. Иными словами, великий грек ведет речь не о ценностях, пользе, эгоизме и свободе, он благословляет на путь познания научной истины, благословляет заключенное в человеке единство блага и совершенства.

Естественность и объективность обществознания видятся Аристотелю в контексте осуществления искусства и добродетели. Он пишет, что искусство и добродетель всегда рождаются там, где труднее, ведь в этом случае совершенство стоит большего. Так что еще и поэтому с удовольствиями и страданиями связано все, с чем имеют дело и добродетель, и наука о государстве. Предпочтительность построения науки о государстве в контексте самореализации совершенства предстает в философии Стагирита как фун-

даментальный научный проект. В свете этого проекта кажется перспективным и проект общественности в целом, поскольку проектом в центр внимания ставится не что иное, как объективная диалектика. Аристотель доказывал, что наука, дающая одновременно знание того, что есть, и того, почему есть, а не отдельно знание того, что есть без знания, того, почему есть, — более точная и первичная. Равным образом и наука, не имеющая дела с материальной основой, точнее и первичнее науки, имеющей с ней дело. Наука, исходящая из меньшего числа начал, точнее и первичнее науки, требующей некоторого добавления (см.: Вторая Аналитика. Кн. II, гл. 27). Он всесторонне обосновывает такие стандарты научности, как доказательность, естественность, непротиворечивость и т. д. Аристотель доказывает, что научное знание является образом действительности, и в то же время, учитывая риторику софистов, вводит понятие «фантасма» как нечто мыслимое без соотнесения с внешним миром. Данное понятие в современной науке дублирует понятие репрезентации.

Фундаментальнейшей и, по-видимому, судьбоносной проблемой для древнегреческих философов была проблема текучести, изменчивости, непостоянства мира: как познавать такой мир, имеет ли смысл его познание, если он (мир) таков? И Аристотель разрабатывает своеобразный исследовательский подход, который впоследствии получил название субстанционального подхода. Согласно этому подходу, в текучести, изменчивости мира представлена его вырожденность, акцидентальность, его существование. В то же время — его вековечность, постоянство представлены сущностью мира, т. е. его субстанцией. Субстанция раскрывает неразличимость, тождество всего того, в чем мир предстает как сущность. В данном отношении, когда утверждается, что законы диалектики свойственны природе, обществу и мышлению, тем самым имеется в виду, что сущность природы, общества и мышления одна и та же. Следовательно, законы диалектики являются законами субстанции. И именно эти законы олицетворяют вечность мира, его постоянство. И отсюда наука должна иметь смысл как наука о законах сущности мира.

В современном переводе работ Аристотеля вместо понятия «акциденция» используется понятие «привходящее». И хотя это понятие достаточно точно передает содержание понятия «акциденция», но оно предстает как нечто утратившее связь с понятием субстанции, которому не найдено адекватного аналога в русском языке. Кроме того, по-видимому, учитывая полисемичность понятия науки, в новейшем издании понятие «наука» нередко замещается понятием «знание».

Аристотель различает два значения понятия «акцидентальность»: 1) софистское, когда имеется в виду определенная марки-

ровка предметов, их именование, их репрезентация (мысль в этом значении предстает вовсе не как образ, а как некое мнение, репрезентирующее действительность); 2) диалектическое, то, что принадлежит предмету в соответствии с его природой, но вырожденное, т. е. не входящее в состав его сущности. Например, человек совершает преступление не потому, что априори порочна его сущность. Преступление выступает как характеристика вырожденности его сущности. Аристотель пишет, что нет науки о привходящем — это очевидно, ибо всякая наука — о том, что есть всегда, или о том, что бывает большей частью. Подчеркивая различие между диалектическим проектом науки (знанием) и софистским проектом науки (мнением), Аристотель пишет, что *предмет знания и знание* отличаются от *предмета мнения и мнения*, ибо знание направлено на общее и основывается на необходимых положениях; необходимое же есть то, что не может быть иначе. Акцидентальное у него выступает как отклонение от сущности, несовершенное и требующее восполнения несовершенства, возвращения к сущности.

Для Аристотеля обоснованный им субстанциональный исследовательский подход, так же как и диалектический метод, специфицирует диалектический проект науки. И этот подход восполняется многообразием соответствующих ему методов, например методом восполнения несовершенства. Если софистскому проекту науки соответствует ценностный, аксиологический исследовательский подход, согласно которому, в частности, все вещи, предметы, объекты, явления действительности соотносимы как ценности, как нечто имеющее потребительское, рыночное значение, то диалектическому проекту науки соответствует субстанциональный исследовательский подход, согласно которому все вещи, предметы, объекты, явления действительности соотносимы как богатство совершенного субстанционального и богатство лучшего — акцидентального, т. е. принадлежащего субстанциональному в соответствии с его природой. Различение методологий двух исследовательских подходов принципиально важно, поскольку данные подходы и методологии относятся к различным проектам науки.

Сегодня, изучая перспективы развития общественности, в том числе правовой, экономической, политической науки и т. д., и выходя на передовые рубежи диалектического проекта науки Аристотеля, важно отметить идею восполнения несовершенства, восполнения его неполноты. В свете этой идеи существенно осмысление политического властвования, материального производства, правотворчества и других форм созидания, или, как выразился бы Серафим Саровский, деятельного совершенства. Кроме того, поскольку диалектическое противоречие снимает природу явлений, вещей, предметов (всякое явление, всякая вещь и т. д. субстанционально представляет собой диалектическое противоречие), постоль-

ку актуализируются субстанциональный исследовательский подход, идеи субстанции и акциденции, сущности и существования, совершенства и т. д. Выясняется, что субстанциональность мира, в том числе человеческого мира, измеряется оформлением совершенства. В качестве таких единиц измерения предстают, в частности, диалектическое противоречие (социальное противоречие), системность (политическая система), организованность (политическая организация), разнообразные институциональные оформления (социальная структура общества), отношения (отношения собственности) и т. д. В то же время, согласно ценностному подходу, например, социальная дифференциация совершенно естественным образом раскрывается по уровню доходов, расовой принадлежности, характеру привилегий, профессиональному признаку, различным цензам; собственность в данном отношении предстает прежде всего как ценность и т. д.

Аристотелевский диалектический проект науки задал направление философской мысли, которое привело к формированию диалектического метода, отделил друг от друга логику диалектики и формальную логику, задал современное учение о развитии, учение о субстанции и акциденции, учение о противоречии. Греческий гений отдал предпочтение проекту общественознания, сердцевиной которого является диалектика. В этом контексте читается и его «Политика».

В данном труде Аристотель, следуя принципу единства мира, раскрывает три элемента власти: во-первых, власти господина по отношению к рабам; во-вторых, отношение отца к детям; в-третьих, отношение мужа к жене [14]. В каждом из этих элементов власть предстает как отношение специфических сторон сущности и существования (вырожденности). Три данные элемента власти предстают у него в качестве метафор для анализа политической сферы общественной жизни, политологических стандартов ее сущности и существования (вырожденности). Он проектирует эти элементы на политическую жизнь общества, раскрывая отношение свободы, богатства и добродетели. И далее он пишет, что если схваченным тремя указанными элементами существам должно быть свойственно совершенство, то почему одно из них предназначено раз и навсегда властвовать, а другое быть в подчинении? И это отличие не может основываться на большей или меньшей степени совершенства, присущего тому и другому существу, так как сами понятия «быть в подчинении» и «властвовать» отличаются одно от другого в качественном, а не в количественном отношении. Признать совершенство за одними и отрицать его в других — разве это не было бы удивительно? Ведь если начальствующий не будет воздержанным и справедливым, как он может прекрасно властвовать? Точно так же, если подчиненный не будет обладать этими

добродетелями, как он может хорошо подчиняться? Человек необузданный и низкопробный ни в чем не исполнит своего долга. Таким образом, ясно, что оба должны быть причастны к добродетели, но эта добродетель должна отличаться так же, как отличаются между собой властвующие и подчиненные по природе. Как видим, по Аристотелю, власть — это не что иное, как модальность совершенства. Совершенство предстает как основа властвования, как выражение ее законченности, а следовательно, противоречивости общественной жизни. Властвование же по отношению к подчинению раскрывается как отношение сущности к существованию (вырожденности). Власть у Стагирита выступает как способ разрешения социальных противоречий (противоречий диалектических), а каждый элемент власти — как форма реализации единства «по природе».

Для политологического проекта Аристотеля основополагающим познавательным принципом был принцип совершенства. И все стороны политической сферы общественной жизни он освещает, руководствуясь данным принципом. При этом исходной точкой своей политической теории он считает политическое общение — общение между людьми по поводу политической власти. И в рамках этих положений он формулирует исследовательские задачи. Он пишет: «Так как мы ставим своей задачей исследование человеческого общения в наиболее совершенной его форме, дающей людям полную возможность жить согласно их стремлениям, то надлежит рассмотреть и те из существующих государственных устройств, которыми, с одной стороны, пользуются некоторые государства, признаваемые благоустроенными, и которые, с другой стороны, проектировались некоторыми писателями и кажутся хорошими» [15]. Политическое общение, взятое в его наиболее совершенной форме, — это то единство, которому посвящена политическая теория. Именно в контексте данного единства раскрывается диалектика политической власти и диалектика государственного устройства. И здесь важно различение Аристотелем двух проявлений природы государственного устройства, одно из которых формируется естественным образом, а другое — проектируется учеными. При этом в практике могут быть реализованы два основных пути развития государственного устройства:

1) путь совершенствования государственного устройства, учитывающего естественность общественного развития страны (принцип совершенства);

2) путь произвольного проектирования государственного устройства и претворения проекта в жизнь согласно принципу свободы воли.

Для Аристотеля приемлемым и самым собой разумеющимся был первый путь становления государственного устройства. И по этой

причине он обращает свое внимание на явления, которые характеризуются в целом как оформления совершенства: это явления организованности, упорядоченности, сложности и т. п. Например, формулируя исследовательский вопрос о собственности, он пишет: «Как она должна быть организована у тех, кто стремится иметь наилучшее государственное устройство, — должна ли собственность быть общей или не общей?» [16]. Он фиксирует: «Немалые преимущества имеет... тот способ пользования собственностью, освященный обычаями и упорядоченный правильными законами, который принят теперь: он совмещает в себе хорошие стороны обоих способов, которые я имею в виду, именно общей собственности и собственности частной» [17]. В оформлении совершенства, по Аристотелю, заключена полнота и завершенность мира и, в частности, человеческого мира, т. е. полнота, восходящая к максимуму, воплощенному в диалектическом противоречии, которое благодаря этой максимальной оказывается источником движения и развития. И по принципу максимума диалектические противоречия и другие оформления совершенства представляют собой вырожденные сущности. Отметим, что полнота оформлений совершенства в современной науке характеризуется различными понятиями, например понятиями «эмерджентное свойство», «гештальт», «суперпозиция» и т. д., раскрывающими целостность как нечто большее, чем сумма частей, а также понятиями, раскрывающими основные направления вырожденности: «сложение» («сумма») и «умножение» («произведение»), «ноль» и «единица», «единица» и «бесконечность» и т. д. Отсюда естественным образом вытекает представление о том, что аристотелевское государственное устройство раскрывается различными отношениями вырожденности, диалектической противоречивостью и другими проявлениями оформленности совершенства, а также различными направлениями вырожденности «государственного устройства», «государственного порядка», «прекрасного порядка» и т. п. Аристотель придает большое значение различным социальным институтам, олицетворяющим такой порядок: космам, фидитиям, сисситиям, герусиям, эфориям, андриям и т. д. Он доказывает, что на должно-сти в этих социальных институтах должны призываться «совершенные мужи», добродетельные, доблестные воины, ведущие правильный образ жизни; что данные социальные институты должны иметь общенародный характер, например, он фиксирует, что на Крите сисситии имеют более общенародный характер и т. д.

Для Аристотеля понятие совершенства выступает как характеристика связи противоречивости и вырожденности. Например, если политическая власть предполагает определенную форму разрешения социальных противоречий и эта форма в своем отношении совершенна, то покушения на власти задают отношение вы-

рожденности, поскольку полномочия для властвования прописываются законом и нарушения закона элиминируют власть, делая совершенно равными тех, кто имеет полномочия для властвования, и тех, кто таких полномочий не имеет. Стагирит специально отмечает это. Он пишет, что в настоящее время монархи вынуждены прибегать к помощи многих глаз, рук и ног, делая соучастниками своей власти людей, соучаствующих их правлению и лично расположенных к ним. Если это не друзья монарха, они не станут поступать согласно его предначертаниям, а если они друзья монарха и его власти, то они будут так поступать; ведь дружба неизбежно предполагает совершенное равенство, так что если монарх предполагает, что такие друзья должны разделять его власть, он допускает вместе с тем, что власть должна быть равной между равными и подобными. Как видим, совершенство политической власти как формы разрешения социальных противоречий должно предполагать совершенство вырожденности (монарх - его друзья, соратники), исключающей и созидающей совершенное равенство. Так совершенство оказывается снятием противоречивости и вырожденности, поскольку в совершенстве противоречивость и вырожденность неотделимы друг от друга. Отметим, что Аристотель не употребляет понятия вырожденности, но содержание его «Политики» будет понято неполно, если при изучении его труда не будет принят к сведению всесторонне обоснованный им принцип вырожденности, раскрывающий отношение сущности и существования (вырожденности).

Древнегреческий гений непревзойденной глубиной своего политического труда от одного раздела к другому раскрывает все новые и новые грани продуктивности предпринятого им исследования. И в этом отношении предстает особенно важным понимание стратегии политической деятельности с точки зрения развертываемого им космического проекта политической науки. Он доказывает, что в отличие от софистского проекта данной науки, согласно которому в стране в соответствии с принципом свободы воли можно устанавливать такой государственный строй, какой заблагорассудится и который сочтет необходимым произвол творца государственного строя, космический проект науки, согласно принципу совершенства, предполагает всемерное и всестороннее совершенствование существующего государственного строя, создавая все возможности для его естественного развития, отрицания, а также — отрицания отрицания. Он, в духе Анаксагора, пишет, что «следует постараться ввести такой государственный строй, который при данных обстоятельствах оказался бы легче всего приемлемым и гибким: улучшить государственный строй — задача не менее сложная, чем с самого начала установить его, подобно тому как кого-либо переучивать бывает не легче, чем учить

сначала. Поэтому и государственный муж помимо всего прочего... должен уметь помочь усовершенствованию существующих видов государственного строя. Сделать же это невозможно, если ему неизвестно, сколько имеется видов государственного устройства» [18]. Отсюда политическая наука должна дать простор для творческих размышлений государственного мужа и принятия им необходимых решений.

С этих позиций Стагирит рассматривает не только природу государства, но и цель его создания. Он утверждает: «Государство создается не ради того только, чтобы жить, но и преимущественно для того, чтобы жить счастливо» [19], «ради благой жизни, в целях совершенного и самодовлеющего существования» [20]. Для достижения таких целей и создается государственный строй, «легче приемлемый и гибкий», адекватно раскрывающийся для его дальнейшего совершенствования, т. е. для того, чтобы в нем плодотворно реализовали себя все стороны его противоречивости и вырожденности. Аристотель полагал, что благая, счастливая жизнь в стране находится в прямой зависимости от содержания предпочтений в выборе государственного устройства, государственного строя, от естественности для страны совершенных предпочтений, от соответствия их ходу развития общества.

Далее Стагирит рассуждает о содержании законов: какие законы бывают плохими или хорошими. Он пишет, «что законы в той же мере, что и виды государственного устройства, могут быть плохими или хорошими, основанными или не основанными на справедливости. Ясно только одно: законы должны быть согласованы с тем или иным видом государственного устройства» [21]. В том же контексте он пишет, что «решение вопроса о том, кому в государстве надлежит властвовать, должно соотносываться с каждым из... видов государственного устройства, поскольку эти виды различаются характером верховной власти» [22]. Данные положения особенно важны для анализа современной российской действительности, поскольку иногда законотворчество в нашей стране имеет характер беспринципного калькирования чужестранных законов без учета специфики традиционного национального жизнеустройства.

Аристотель многократно возвращается к проблеме социальной структуры общества и дает ряд предназначенных для решения соответствующих задач классификаций. В частности, он выделяет, говоря современными терминами, средний класс и именно с ним связывает благополучие государственного строя, успехи его осуществления. Он пишет, например, что «те государства имеют хороший строй, где средние представлены в большем количестве, где они - в лучшем случае - сильнее обеих крайностей или, по крайней мере, каждой из них в отдельности. Соединившись с той

или другой крайностью, они обеспечивают равновесие и препятствуют перевесу противников» [23]. Затем он пишет: «Лучшим видом государственного устройства всегда будет то, которое будет приближаться к совершеннейшему, а худшим — то, которое будет более удаляться от среднего» [24]. Отсюда вытекает стратегия правящего режима, направленная на создание и поддержку своей социальной базы. И в зависимости от того, из числа кого для режима предпочтительнее развертывать средний класс, например из националистов, патриотов, космополитов, люмпенов, коррупционеров-чиновников, представителей теневой экономики, криминалитета и т. п., и формируется стратегия построения социальной базы режима, т. е. этого самого среднего класса. И поэтому средний класс всегда предстает как весьма специфическое явление. Например, для одного состава среднего класса страна - это Родина, а для другого — место временного пребывания. В зависимости же от состава среднего класса, социальной базы режима формируется и его законодательная база. Понимая это, Аристотель полагает, что в обществе должно всегда находиться естественное сочетание норм права и морали. Он пишет, что «государственный строй, строго придерживающийся в мелочах буквы закона, не есть наилучший» [25]. И в этом смысле, когда доказывают необходимость «диктатуры закона», тем самым имеют в виду возможность поправки других социальных норм. Закон всегда отстаёт от жизни, закон не может заместить мораль, он не может составлять «для всех случаев жизни» и т. д., и т. п. С учетом данных позиций стоит понять Аристотеля, когда он пишет, что «государство, состоящее из средних людей, будет иметь и наилучший государственный строй» [26].

Особенно яркими и поучительными являются рассуждения автора «Политики» о тиранах. Иногда кажется, что он констатирует события российской действительности «перестроечно-реформаторских» лет. Вот он пишет, что «большинство тиранов вышли, собственно говоря, из демагогов, которые приобрели доверие народа тем, что чернили знатных» [27]. Как ни вспомнить теперь об известном «борце с привилегиями». А слова Аристотеля, который писал: «В демократиях перевороты чаще всего вызываются необузданностью демагогов» [28]. Отметим, что Аристотель вслед за Платоном с презрением относился к демократам и демократии. Его язвительными высказываниями на этот счет наполнена бессмертная книга.

Как точно запечатлел он проделки этих псевдодемократов, природу тирании и ее признаки! В книге Стагирита тирания предстает как своеобразное противоестественное, эфемерное государственное устройство. Подводя итог своим рассуждениям о деяниях тиранов, он пишет: «Именно тиран стремится к трем целям: во-

первых, вселить малодушие в своих подданных, так как человек малодушный не станет составлять против него заговоры; во-вторых, поселить взаимное недоверие..., в-третьих, лишить политической энергии» [29]. Разве это написано не о сегодняшней России?

Что же касается понятия «демократия», то известно, что оно происходит от слов «демос» - народ и «кратос» - власть. Под демосом же понимались полноправные граждане полиса - часть, составлявшая 3-5 процентов от числа его населения. Из них в работе народного собрания могли участвовать лица исключительно мужского пола. В силу своей занятости в его работе не могли, а часто и не хотели принимать участия ремесленники и крестьяне. Теряли такую возможность участники военных походов, торговые экспедиций, дипломатических миссий и т. д. В результате в работе народного собрания принимали участие в лучшем случае третья, а то и четвертая часть полноправных граждан полиса, т. е. реально в качестве демоса, претендующего на власть, в лучшем случае выступали 1—1,5 процента населения греческого полиса. Иногда, по стечению обстоятельств, число людей, наделенных политическими правами, сокращалось, следовательно, понятие «демос» предполагало еще более узкую группу людей.

В отечественной интерпретации понятие «народ» связывается с той частью общества, которая в силу своего положения, например в силу своего непосредственного участия в процессе материального производства, определяет ход социального прогресса. Демос же в основном презрительно относился к физическому труду, в особенности та часть демоса, которая претендовала на политическую власть. Для нее (этой части демоса) рабы (а это приблизительно 95 процентов населения полиса, и на рабов выпадал практически полностью объем материального производства) были лишь говорящими вещами, говорящими орудиями и т. д., следовательно, демос от этих 95 процентов населения был оторван. Занимаясь политической деятельностью, демос отстаивал лишь свои узкогрупповые интересы. И в этом смысле для демоса интересы полиса были существенны лишь постольку, поскольку они способствовали самоутверждению демоса, обеспечению его стабильного положения в обществе. Демос культивировал политический карьеризм, способствовал самоизоляции греческих полисов друг от друга, нередко принимал безответственные военные решения, смещая и назначая полководцев, организуя военные походы, вступая в военные союзы и т. д. Все это в конечном счете послужило основой крушения Эллады, способствовало превращению ее в провинцию других государств, запустению греческих городов, растрате ее экономического и духовного потенциала. Так демос сделал свое черное дело. Он никогда не был и не становился народом. Поэтому

му когда утверждается, что демократия - это власть народа, и при этом в качестве аргументов преподносятся политические реальности античности, то не без оснований возникают мысли о том, что данные утверждения по меньшей мере являются ошибочными. Аксиомой стал известный афоризм, утверждающий, что демократия — это плохо, но человечество ничего лучшего не придумало. Однако в данном афоризме принимается в расчет лишь один — индивидуалистический - тип общества. Платон же и Аристотель были теоретиками коллективистского общества.

Итак, во-первых, демократия никогда не была властью народа и всегда была чужда ему. Во-вторых, демос и демократия никогда не отличались ответственностью перед народом в силу своей оторванности от народа. В-третьих, демос всегда настаивал на своей диктатуре, в своих интересах предельно упрощая исполнительную власть, предпочитая марионеток, или, напротив, укрепляя исполнительную власть, позиции законодательной или судебной властей. В-четвертых, преследуя свой корыстный интерес во всех случаях демократии и диктатуры, демос опасался быть привлеченным к ответственности за свои деяния, приписывая тем, кто становился способным призвать его к ответу, качества тирана, диктатора, деспота и т. п., а необходимость тирании и «сброса» демократии возникала всегда, поскольку вскоре после того, как демократический строй устанавливался, воцарялись хаос, анархия, общественный раздор, ставилось под сомнение законотворчество, необходимость исполнения законов, ослабевала государственная власть и т. п. В то же время демосы и тираны, опасавшиеся друг друга, всегда были, так сказать, одного поля ягодами. Нередко тиранами становились выскочки, наиболее крикливые демагоги и карьеристы, столь же своекорыстные и безответственные, как и демосы. Необходимость «сброса» тирании была столь же явственной, как и необходимость «сброса» демократии. Не случайно Стагирит пишет, что большая часть всех тираний была совсем кратковременной. С точки зрения возможности и действительности демос и тиран взаимно предполагают друг друга. Точно так же взаимно предполагают друг друга демократия и тирания. Попытки насадить демократию опасны тем, что демократия всегда чревата возникновением тирании. Это свое иное тирании, с ее презрением к народу, безответственными свободой слова, правами человека, выбором морали, выбором религии, выбором идеологии, с войной всех против всех и т. п.

Отметим еще одну мысль Стагирита: «демократия была упразднена в Фивах, когда там после битвы при Энофитах государственные порядки пришли в расстройство; то же самое произошло в Мегарах, где демократы были побеждены из-за недисциплинированности и анархии, в Сиракузах - перед тиранией Гелона,

на Родосе - перед ниспровержением демократии» [30]. Можно предвидеть вопросы об устойчивости современной западной цивилизации и демократии, об истории Второй мировой войны — этой безответственной затее Запада: что случилось тогда с хвастливыми западными демократиями, почему Советский Союз вынужден был внести решающий вклад в разгром фашизма, почему американская армия трепетала и была на грани разгрома перед фашистскими войсками в Арденнах, почему она потерпела поражение в Перл-Харборе, а затем, спустя некоторое время, после безответственных затей потерпела поражение в Корее, во Вьетнаме, в Сомали и т. д.? Зачем Западом был создан военный блок НАТО, организована гонка вооружений, осуществлены другие безответственные затее? Все эти затее есть формы современной тирании, и формы ее «сброса» не заставляют себя долго ждать. По-видимому, эти безответственные затее Запада являются его жизненной необходимостью, в том числе жизненной необходимостью демократии, а также жизненной необходимостью современных демосов. Что же касается стабильности западных демократий, то она оплачивается дорогой ценой: созданием глобальных проблем современности, в том числе жизнью в долг у будущих поколений людей (если обществу удастся избежать всемирной катастрофы), в долг у других стран и народов планеты... И возникает вопрос: кто же будет на сей раз расплачиваться за долги Запада, на кого ныне будет реально переложено это бремя, кто вместо него будет вносить решающий вклад в дело спасения человечества?

Таким образом, гениальный греческий мыслитель как в своих естественно-научных взглядах, так и в своих общественно-научных теориях оставался верным диалектическому проекту науки с соответствующими ему субстанциональным исследовательским подходом, гносеологическим принципом совершенства, диалектикой как учением о всеобщей связи явлений, а также верным убеждению о том, что мир познаваем и в единстве научного знания заключено его (мира) отображение.

СОФИСТЫ И ИХ ПРОЕКТ НАУКИ

Среди значений слова «софист» (мастер, художник, создатель, мудрец и т. д.) одно является, пожалуй, наиболее точным - это значение «изобретатель». А. Ф. Лосев пишет: «Софисты... термин, которым в древнегреческой литературе обозначали: 1) умных, изобретательных, искусных, практически знающих людей, иногда людей специальных профессий; 2) в узком смысле — учителей мудрости и красноречия, философов 2-й половины V века и 1-й половины IV века до н. э.» [1]. По отношению к софистам в современной философии господствующими являются три основных точки зрения, отчасти перекликающиеся друг с другом. Во-первых, это заданная Платоном и Аристотелем точка зрения, согласно которой софисты предстают как лжемудрецы и даже - как плуты от философии, вследствие чего на многие века вперед сформировалась подозрительность к философии античности и даже ее определенное неприятие. Во-вторых, точка зрения, согласно которой софистика определяется как система своеобразного предупреждения науки об опасностях и об излишней самоуверенности в своей правоте теоретиков сциентистского толка. В-третьих, точка зрения, согласно которой софисты выступили как основоположники особого - либерального проекта науки и универсалистской модели мира. Известно также, что влияние софистов было настолько сильным, что оно сказалось даже на теориях Платона и Аристотеля. А. Ф. Лосев пишет: «Гегель впервые понял греческих софистов как первых представителей учения о человеке и человеческом разуме. Софисты вошли в древнегреческую философию как ее необходимый фермент, и их влияние заметно не только у Сократа, Платона и Аристотеля, у представителей мегарской школы и киников, но и на всей философии эллинизма, включая неоплатонизм» [2]. Софисты искренне предположили, что человек, будучи наделенным свободой воли, может по своему усмотрению перестраивать содержание мира и изобретать тем самым его содержание. Даже признанные гении античности, знавшие работы софистов не понаслышке, не смогли опровергнуть данного тезиса и свели дело к разоблачению технологических ухищрений их доказательств.

Непонятые софисты, подмочившие, так сказать, репутацию древнегреческой философии, поставили в сложное положение многие поколения философов и в первую очередь философов эпохи патристики, стремившихся применительно к современным им реальностям общественной жизни развернуть продуктивную теоретическую версию духовной жизни с учетом теоретического бо-

гатства античности. Уже во II — III веках н. э. встал вопрос: можно ли совместить Иерусалим (христианство) и Афины (древнегреческую философию)? Этот вопрос, в частности, был поставлен выдающимся карфагенским философом и богословом Квинтом Тертуллианом. Противопоставляя Иерусалим и Афины, он писал: «Что общего между Афинами и Иерусалимом, между Академией и Церковью, между еретиками и христианами?.. О чем помышляли люди, мечтавшие составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое?» [3]. И Тертуллиан, имевший прекрасную философскую подготовку и по достоинству оценивавший античную философию и в особенности диалектику, тем не менее считал, что античная философия и диалектика (Афины) с христианством (Иерусалим) не совместимы, и люди, «мечтавшие составить христианство стоическое, платоническое и диалектическое», не должны посягать на христианство. Он считал философию источником всех зол, поскольку от нее проистекает еретичество.

По вопросу об отношении Афин и Иерусалима (Академии и Церкви) уже в III веке выявились несовпадения учений двух основных христианских школ: антиохийской, отвергавшей философию и науку, и александрийской, доказавшей перспективность и существенность единства Академии и Церкви, науки, философии и христианства. И именно к александрийской школе принадлежали такие Отцы и Учители православной Церкви, как Василий Великий, Григорий Нисский, Григорий Назианзин, Афанасий Великий, Иустин Философ, Ориген, Климент Александрийский и т. д. Отметим, что Климент Александрийский придает принципиальное значение единству Академии и Церкви и специально защищает эту точку зрения в своих «Строматах». При этом важно иметь в виду то обстоятельство, что для него античная философия не была чем-то однородным, нерасчлененным. Он придавал принципиальное значение ее наиболее продуктивной для христианства и диалектической ветви и решительно отвергал ту ее ветвь, которая впоследствии была воспринята Католической Церковью, а именно: ветвь, начало которой положили софисты.

Софисты особое место отводили технологии доказательств, полагая, что нет ничего недоказуемого, поскольку все зависит от наличия технологии доказательства и способности изобрести эту технологию. Это было своеобразное технологическое искусство теоретизирования. Климент Александрийский пишет: «Платон это софистское искусство называл поистине пагубным. Аристотель был о нем того же мнения. Он заявляет, что софистика есть искусство плутовать, она мошеннически выдает себя за носительницу высшей учености и присваивает себе знание тех самых наук, изучением которых не только никогда не занималась, но и прямо пренебрегала» [4]. Надо сказать, что во времена Галилея и Ньюто-

на, когда встала задача поставить науку на службу покорению природы и общества, наука востребовала именно это технологическое софистское искусство. И в настоящее время сциентистская мысль доказывает, что в мире можно верить только одному — науке. А наука в свою очередь доказывает, что с природой и обществом при наличии воли можно сделать все, что угодно, стоит лишь для этой цели изобрести технологию. Прямым следствием такого своеволия стали глобальные проблемы современности. В этом смысле характерно рассуждение александрийского Учителя: «Хищные волки эти софисты, лишь прикрывающиеся овечьей шкурой, вот они кто, поработители своих ближних, из людей свободных обращающие их в рабов, сладкоречивые обольстители душ, плуты, но тайные, и в плутовстве уличить их трудно» [5]. Приверженцами именно такого искусства являются современные защитники «свободы слова», «свободы совести» и т. д.

Характерны положения Климента Александрийского о необходимости соединения Академии и Церкви. Он пишет: «Некоторые же полагают весьма разумным ни с диалектикой, ни с философией дела не иметь, ни естественных наук не изучать, но довольствоваться лишь простой и чистой верой. Но это все равно, как если бы утверждали они, что никакого ухода за виноградной лозой не нужно, а достаточно лишь посадить ее, чтобы иметь потом гроздь» [6]. Климент Александрийский считал, что к вере нужно относиться весьма ответственно. И поскольку явление веры слишком богато содержанием, то охватить это богатство могут лишь исповедующие совершенство диалектика, диалектическая философия и естественная наука, посвящающая свои результаты, как писал Анаксагор, изучению самого лучшего и самого совершенного, полагая, что изучение лучшего и худшего, более совершенного и менее совершенного — это одно и то же знание.

Не случайно уже в III веке, начиная со времени Тертуллиана, в ходе острой дискуссии между александрийской и антиохийской школами христианства было положено начало диалектизации православия, раскрытию перспектив единства двух социальных институтов — Академии и Церкви, обоснованию того, что единство этих институтов должно характеризовать целостность авангарда коллективистского общества. По-видимому, конфликт между этими социальными институтами, кроме всего прочего, возник на почве того, что наука до сих пор главным образом руководствуется софистским, технологическим ее проектом. К чести древнерусских философов, они приняли и высоко оценили именно диалектизированное христианство — православие, изначально защищенное представителями александрийской школы. Наследники византийской учености, философии и богословия, великие русские философы вплоть до XVIII века несли аристотелевский, адекватный

общественной жизни Руси проект науки и модель мира этого проекта. Для них существенной была не только доказательная сила субъективной диалектики — диалектической логики, но и монументальность объективной диалектики, которая олицетворяла для них творческое совершенствование Творца. Древнерусские философы всерьез восприняли мысль Климента Александрийского: «Конечно, можно быть верующим и без науки; но уразуметь существо веры неуч не в состоянии. Принимать здоровое учение, а дурное отвергать может не слепая вера, а лишь та, что опирается на познание» [7]. Следовательно, Климент предупреждает, что наука науке рознь, и греческая мысль — греческой мысли рознь. Он предостерегает от опасности софистского варианта развития науки. И в этом плане древнерусская философская мысль полна подобных предостережений. Более того, во времена древнерусских философов, особенно в XV—XVI веках, когда в Европе в качестве образца теоретизирования все более явственно укреплялся софистский, по сути — технологический вариант познания, древнерусские философы доказывали, что все лучшее, что можно было почерпнуть в древнегреческой философии, оценено и принято отцами Православной Церкви, а все остальное в «эллинской философии» предосудительно. Это было фактом величайшей прозорливости древних отечественных диалектиков. Они глубоко понимали, что, по Клименту, «принимать здоровое учение, а дурное отвергать», возможно лишь на основе диалектического теоретизирования. Софистское же теоретизирование, уже в рамках теорий софистов обнаружившее себя как плюралистическое теоретизирование, предполагает непроверяемость и «право на жизнь» любой из принадлежащих софизму теорий, если эта теория внутренне непротиворечива. Любая внутренне непротиворечивая софистская теория не может быть опровергнута. Можно сказать, что Платон и Аристотель, будучи уверенными в безальтернативности своей модели мира и своего проекта науки, недооценивали силу софистского проекта науки и его модели мира. Многие сторонники и последователи Аристотеля и Платона полагали, что из софистики ничего путного выйти не может.

Оставляя за рамками рассуждения прославленное красноречие софистов, отметим, что, например, афинянин поразило технологичное умение софистов с одинаковым успехом доказывать как одно, так и ему противоположное, как «за», так и «против». Анализируя практику софистов, А. Н. Чанышев пишет: «...софист говорит слишком быстро, чтобы его противник не мог уяснить смысл его речи. Софист нарочито растягивает свою речь, дабы его противнику было трудно охватить весь ход его рассуждений. Софист стремится вывести противника из себя, ибо в гневе уже трудно следить за логичностью рассуждений. Софист разоружает против-

ника смехом, а затем приводит в смущение, неожиданно переходя на серьезный тон» [8]. Как видим, софист на первое место ставит проблему технологии доказательства. Если Аристотель был убежден, что истиной может быть только образ действительности (он с возмущением писал, что софистика есть мудрость кажущаяся, а не подлинная), то софисты были убеждены в том, что истинно то, что полезно, что истина есть репрезентация. Протагор пишет: «В самом деле я утверждаю, что истина такова, как я ее описал; а именно (что) каждый из нас есть мера существующего и несуществующего» [9]. И, безусловно, в своем отношении Протагор был прав. И Платон, и Аристотель, пытаясь навязать софистам свою точку зрения на истину, были несправедливы, поскольку софисты предложили иную модель мира, иной проект науки, принципиально отличные от предложенных их оппонентами и имевшие, по их мнению, также право на жизнь. Согласно Протагору, истина не имеет никакого отношения к бытию природы и общества: она «такова, как я ее описал», какой она изобретена.

Для гносеологических взглядов Горгия характерны «три главных положения, непосредственно следующих друг за другом. Одно положение — именно первое — гласит, что ничто не существует; второе — что если что-либо и существует, то оно не познаваемо для человека; третье — что если оно и познаваемо, то все же, по крайней мере, оно непередаваемо и необъяснимо для ближнего» [10]. Действительно, агностицизм Горгия небезоснователен, тем более в пределах тех средств познания, которыми располагали в его время исследователи. Однако агностицизм Горгия имеет за собой также естественные следствия. Если мир непознаваем и по крайней мере для этого не достаточны средства рационального познания, то, следовательно, человек имеет право фантазировать на счет содержания мира, и если то, что он сочинил по поводу этого содержания, оказывается полезным, востребованным, то, значит, это и будет истинным результатом познавательной деятельности вне зависимости от того, как соотносится этот результат с содержанием мира, является его отражением или нет. Более того, если полученный результат оказался полезным и востребованным, то это означает, что мир, для которого он создавался, существует (или не существует, в том случае, когда указанный результат оказался бесполезным и невостребованным). В этом смысле нельзя обвинять софистов за то, что они с равным успехом могли доказывать как «за», так и «против». Софистов нельзя осуждать за то, что они считали себя свободными доказывать как «за», так и «против». Не зря же они были первыми «профессиональными» платными учителями мудрости. Так что фельетонизация софистов является напрасной.

Софисты были певцами свободы воли. Протагор пишет: «Человек есть мера всех вещей: существующих, что они существуют, и

несуществующих, что они не существуют» [11]. Следует признать, что с точки зрения предложенной софистами модели мира и проекта науки Протагор был прав. Дело в том, что в случае, когда известно, что в определенной ситуации нечто полезно признать за справедливое и это будет по достоинству оценено и даже оплачено, то человек оказывается свободным: во-первых, потому, что он, выбирая то, что ему следует доказывать «за» или «против», становится мерой всех вещей, во-вторых, он выбирает то, что будет гарантировано выгодой, оплатой, и, следовательно, он в своей мудрости произвольно определяет нечто как существующее и нечто как несуществующее; в-третьих, получая оплату за свою мудрость, он оказывается свободным растрчивать оплату по своему усмотрению. В этом ключе Фразимах простодушно пишет о справедливости: «...справедливым я называю не что иное, как полезное сильнейшему... Всякая власть дает законы, сообразные с ее пользою... Дав же законы, полезные для себя, она объявляет их справедливыми для подданных и нарушителя этих законов показывают как беззаконника и противника правде... те же мысли в отношении к подчиненным у самих правителей обществ... как бы отсюда извлечь свою пользу» [12]. Других вариантов для Фразимаха не существует, и его не волнуют последствия пренебрежения этими вариантами.

Мир софистов - универсум - измеряется мерами ценности, той или иной произвольно принятой шкалой ценностей. Они были основоположниками методологии технологического, либерального проекта науки, где достойное место занимает ценностный исследовательский подход, метод интуиции, метод идеализации, принцип свободы воли, принцип отвлечения от всеобщей связи явлений. Отметим, что в современной науке главное место занимает именно ценностное знание, методология изобретения проективного знания, где одним из основополагающих познавательных средств является ценностный подход. В этом плане Гиппий и Антифонт размышляют по поводу следующей ситуации: если одному человеку нечто полезно, ценно, то другому человеку то же самое нечто вредно, идет против его природы. Гиппий пишет: «Закон... будучи тираном людей, часто действует насильственно, против природы» [13]. Если закон принимается, по Фразимаху, как нечто полезное сильнейшему, то, следовательно, не исключено, что слабейшему такой закон будет чем-то идущим против его природы. И закон в этом случае является основанием для насилия. К аналогичному выводу приходит и Антифонт. Он пишет, что «многие предписания, признаваемые справедливыми по закону, враждебны природе (человека)... Что же касается полезных вещей, то те из них, которые установлены (в качестве полезных) законами, суть оковы (для человеческой) природы, те же, которые определены приро-

дой, приносят (человеку) свободу» [14]. Софисты поставили вопрос о стандартах естественности: что определяется природой — добродетель или вражда? И, принимая в качестве стандарта естественности вражду, софисты были провозвестниками идеи общественного договора, которой в XVII — XVIII веках отчасти английские, а главным образом французские теоретики, в особенности Руссо, придали принципиально важное значение, развернув специальную теорию.

Отметим, что заложенная софистами теоретическая основа, впоследствии получившая название метафизики, исподволь формировалась как наука о сверхчувственных принципах бытия и как философский метод. Эта наука и этот метод преследовали единую стратегию, своеобразный императив удвоения действительности, императив свободы воли. В античной философии, а затем в средневековой философии и в последующие этапы развития философского знания необходимость удвоения мира диктовалась рядом обстоятельств: 1) агностицизм и скептицизм философов был основанием стремления исследователей найти обходной, косвенный вариант познания мира; 2) западными стандартами религиозного познания мира, согласно которым декларировалась непознаваемость сущности Бога, плюрализм в трактовке библейских текстов, убежденность в том, что индивидуальное понимание этих текстов никем не может быть оспорено и т. д.; 3) силами западной традиции самоутверждения индивидуалистического общества, исповедующего принципы свободы воли, демократии, покорения природы и т. п.

Характерно, что уже на рубеже эпох, в I веке до н. э., понятию «метафизика» был придан антиаристотелевский смысл, было принято его софистское прочтение, согласно которому задачей метафизики стало построение умозрительных конструкций, сущностей, удваивающих мир. В дальнейшем метафизика и реализация метафизического метода интерпретируются как постижение отвлеченной, представленной свободными объектами неизменной основы мира. И соответственно, со временем развертывалась научная методология метафизики. Так, метафизика и метафизический метод в течение более чем двух тысячелетий пережили в западной философии целый ряд уточнений, вариантов плюралистического плана, релятивистских веяний. Однако агностицистская, скептицистская, индивидуалистическая, софистская их сущность осталась неизменной. Прожектерская, конструирующая, изобретающая теоретические фикции система удвоения мира прочно утвердилась в западном проекте науки. На базе метафизического метода сформировался ценностный исследовательский подход и восполняющий его метод отнесения к ценности Макса Вебера, методы интуиции, идеализации и т. д.; сложилось представление о при-

мышленной, трансцендентальной реальности, в современной науке образуемой свободными объектами типа «идеальный газ», «абсолютно черное тело», «абсолютно твердое тело», «свободный электрон», «свободное движение», «свободный магнетизм», «свобода слова», «свобода совести» и т. д.

Надо сказать, что в ситуации становления и укрепления позиций западного, софистского проекта науки материалисты диалектики оказались в сложнейшем положении: 1) они не различали двух основных проектов науки, полагая, что наука однородна; 2) они боялись оторваться от реального, господствующего проекта науки, принимая его как единственно возможный вариант научного познания; 3) они стремились встроиться в чуждый диалектическому методу проект науки, в очерченный софистами процесс научного познания, не замечая того, что этот проект направлен на получение лишь ценностного, проективного знания, не понимая абсурдности своих устремлений; 4) они не придали принципиального значения становлению аристотелевского, адекватного диалектическому материализму проекту науки, процессу диалектизации науки; 5) они сосредоточили значительные усилия на компрометации метафизического метода, на навязывании научному познанию диалектического метода, не понимая того, что с западной точки зрения, с точки зрения софистского проекта науки компрометация метафизического метода предстает как антинаучное дело и т. д. Так оказалось, что аристотелевский проект науки и процесс диалектизации науки остались философски беззащитными. И не случайно Пол Фейерабенд современным проектом науки называет метафизический, софистский ее проект. Кажущиеся метания западной философии, иногда интерпретируемые как ее кризис, можно понять как разведку и поиск новых путей развертывания метафизического софистского проекта науки, как неусыпную заботу о нем.

Основные установки теоретического творчества софистов не оставили равнодушными исследователей XX века. Более того, можно сказать, что в XX веке началось своеобразное прозрение. Исследователи Запада начали осознавать, что познавательные стандарты, которыми они руководствуются, - это в принципе софистские стандарты. И, по-видимому, именно в XX веке в определенной мере наступило преодоление отрицательных стереотипов в отношении софистов, которые более двух тысяч лет определяли контекст представления о софистах и их наследии. В этой связи возник величайший интерес к той фундаментальной значимости дискуссии, которая шла в античной Греции в V—IV веках до н. э. и, по сути, потрясла духовную жизнь общества древней Эллады. Это была дискуссия титанов древней духовности: с одной стороны, были гениальные диалектики Платон и Аристотель, а с другой - великие софисты (Протагор, Горгий, Гипсий, Антифон и их уче-

ники - младшие софисты Фразимах, Ликофрон и т. д.). Тогда общественную победу одержали диалектики, и софисты поплатились тем, что их труды были отчасти уничтожены и иногда сжигались публично, а отчасти были преданы забвению и исчезли в реке времени.

Для древних диалектиков софистика оказалась тяжелым испытанием, в том числе для Платона и Аристотеля. До сих пор нередко доказывается, что Сократ был величайшим софистом и небезуспешно обосновывается, что печать софистики лежит на некоторых работах ее решительных оппонентов-диалектиков. Иногда упрекают Платона в том, что он полностью не перешел на позиции софистов. В то же время справедливости ради отметим: пожалуй, наиболее существенной ошибкой диалектиков было то, что они, критикуя софистов, сосредотачивали главное внимание на том, чтобы «вывести на чистую воду» их изобретательные уловки и приемы, т. е. за технологическими «деревьями» они не видели технологического «леса». Они не увидели, что в трудах софистов представлена теоретически оформленная духовность индивидуалистически и прагматически развращенного демоса. Однако становление индивидуалистического общества сначала в рамках демоса было неумолимой реальностью, и «восстание» диалектиков против нее, если не в тот исторический момент, то позднее, было обречено сойти на нет: климатические, географические, этнические, экономические и другие условия жизни и быта Эллады были условиями становления индивидуалистического общества, т. е., по терминологии Карла Поппера, открытого общества. Поппер справедливо направляет стрелы критики на Гераклита, Платона, Аристотеля и других правоверных диалектиков как на врагов открытого общества.

Однако дело диалектиков, так же как и дело софистов, не пропало. В иных условиях, отличных от условий жизни и быта Эллады, длительный процесс становления социальности общества завершился формированием и иного типа общества - коллективистского, вынужденного считаться с силами законов природы и общества. И, следовательно, здесь дело диалектиков оказалось делом жизни или смерти, и тем более в настоящее время, когда произвол, необходимость следования которому доказывали софисты, при планетарных масштабах преобразовательной деятельности человека и, следовательно, при практически непредсказуемых последствиях этой деятельности, сама жизнь, кризис человеческого мира на планете поставили ребром вопрос о следовании законам диалектики в природе, обществе и мышлении. Так, бывшие «враги открытого общества» сегодня оказываются теоретиками отложенной и возвращенной актуальности. Не случайно западная философская мысль восприняла диалектику античности вначале как теоре-

тическую экзотику и укладывала ее в уготованные ей пределы «прокрустова ложа», в результате чего диалектический метод и западная система теоретизирования оказались несовместимыми. Затем она начала исподволь следовать правилам диалектизации науки, на почве чего возникли термодинамика, конструктивистская математика, геометрия Лобачевского с последующими ее интерпретациями в качестве геометрий Б. Римана, Г. Минковского, Н. Е. Жуковского и т. д., кибернетика, синергетика и т. д., информационная физика, информационная биология, информационная математика и т. п.

Краткую историю софистики раскрывает Йохан Хейзинга. На принципе изучения игры он сначала дает общую характеристику деятельности софистов: «Желание как можно лучше разыграть представление или в открытой схватке одержать верх над соперником, эти два великих мотора социальной игры, в функции софиста лежат на самой поверхности... представление, выступление напоказ — так называется выступление софиста..., соперники ловят друг друга в свои словесные сети, отправляют в нокаут, похваляются, что их вопросы не иначе как каверзы, ответы на которые всегда будут ложными» [15]. Отметим, во-первых, что считаем правомерной в принятой Хейзингой системе теоретизирования редукцию деятельности софистов к игре, хотя за рамками этой системы подобная редукция является, на наш взгляд, ошибочной. Во-вторых, технология и техника деятельности софистов - это форма реализации метафизического метода, когда задача заключается в осуществлении свободы воли, в удовлетворении потребности возвыситься над кем-то посредством подавления соперников, показать свои потребительские качества и т. д. В-третьих, Хейзинга иногда соотносит взгляды и падения софистики со взглядами и падениями культуры. Он, на наш взгляд, ошибочно доказывает, что актуализация софистики характерна для всякой культуры в периоды ее духовного роста. Отнюдь, могут быть взлеты культур, исполненных как минимум равнодушием к софистике. В-четвертых, Йохан Хейзинга склонен, очевидно, недооценивать прагматику софистики, выходящую далеко за рамки игровых забав. По-видимому, именно из пределов софистики почерпнуты стандарты естественности, сформулированные Томасом Гоббсом: «война всех против всех», состояние всеобщей вражды и т. д. И тем не менее существенно то, что Хейзинга согласно признаку игры смог проследить более чем двухтысячелетнюю историю софистики. Он пишет: «Квинтилиан принес обучение риторике и декламации в латинскую литературу. В эпоху Римской империи практика диспутов и словесных парадов не ограничивалась рамками школы. Ритор Дион Хрисостом рассказывает об уличных философях, своего рода деклассированных софистах, морочивших голову рабам

и людям морского занятия мешаниной из пустой болтовни, побасенок и плоских острот. Сюда, возможно, просачивалась и бунтарская пропаганда, судя по декрету Веспасиана, по которому из Рима были изгнаны все философы. И снова серьезные умы вынуждены были предостерегать от переоценки привлекательности софизмов, отдельные примеры которых были постоянно в ходу. Августин говорит о пагубной страсти к словопрениям и ребяческой манере при всех напоказ втягивать в них противника... Переход вестготов из арианства в католицизм был отмечен официальным богословским турниром между представителями высшего духовенства с обеих сторон в Толедо в 589 г. Весьма выразительный пример спортивного характера мудрствования во времена раннего Средневековья дает нам рассказ о Герберте, будущем папе Сильвестре II, и его противнике Ортрике Магдебургском, встретившихся при дворе императора Оттона II в Равенне. Соборный схоласт Ортрик завидовал славе Герберта...»

«Стоило бы как-нибудь проследить, — продолжает Хейзинга, — не было ли в так называемом Каролингском возрождении, этом пышном насаждении учености, поэзии и благочестия... не было ли собственно игровое качество здесь самым существенным. Придворная культура сама по себе особенно восприимчива к игровой форме. Круг ее по необходимости узок и замкнут. Уже само почитание монаршего величества обязывает придерживаться всевозможных правил и фикций. В... Палатинской академии Карла Великого, воплощавшей провозглашенный идеал... новых Афин, не на благочестивые намерения, царило настроение благородной забавы. Там состязались в искусстве версификации и в обоюдных насмешках... когда к концу XI в. проявляется огромная тяга к знанию о бытии и обо всем сущем, которая вскоре даст урожай: в коже Университета принесет плод Схоластики, продолжая разрастаться во всех направлениях в живое движение духа, — то происходит это почти с лихорадочной быстротой, как это бывает свойственно периодам большого культурного обновления... Стремиться победить противника словами превращается в некий спорт, в некотором роде стоящий в одном ряду с вооруженной схваткой... с тем злом, на которое жалуется Петр Дамиани: спорщиками, которые (подобно греческим софистам) бродят повсюду, восхваляя свое искусство и торжествуя свою очередную победу. В школах XII в. процветают бурные словесные состязания, с клеветой и поношениями... Все норовят провести друг друга тысячами словесных фокусов и уловок, расставляют ловушки и сети из слогов и слов... зарабатывают немалые деньги, совсем как в прежние времена греческие софисты. Росцелин в злой инвективе рисует нам Абеяра, пересчитывающего по вечерам деньги, которые ежедневно приносят ему его лживые поучения...

Длительное увлечение проблемой универсалий как центральной темой философских дискуссий, участники которых делились на реалистов и номиналистов, несомненно, связано с изначальной потребностью людей образовывать разные партии при обсуждении спорных вопросов, что в высшей степени характерно для всякой культуры в периоды ее духовного роста... Непрерывные диспуты, этот непрменный способ устного общения ученой братии, пышно расцветавшие университетские церемонии... раскол по направлениям всевозможного рода... Эразм... в письме к своему упорному оппоненту Ноэлю Бедье жаловался на узость, с которой школа считает только с тем, что дали предшественники, а при столкновении мнений исходит лишь из уже утвердившихся положений...»

И далее Хейзинга пишет: «Наука, включая и философию, полемична по своей природе... Так было, например, в XVII в., когда естественные науки достигли блестящего расцвета..., затрагивая тем самым и влияние Античности, и авторитет веры. И всякий раз люди собираются в лагеря или партии. Одни — картезианцы, другие решительно против этой доктрины..., "за" или "против" сплюснутости земного шара, прививок и т. д., и т. п. Век XVIII, с его оживленным духовным общением, за ограниченностью средств еще не перешедшим в хаотическое изобилие, неминуемо должен был стать эпохой преимущественно чернильных баталий» [16]. Как видим, на Западе:

1) софистская практика прошла через века и стала господствующей формой духовной жизни в областях политики, религии, науки, культуры;

2) этапами ее развития стали духовная жизнь античности, Римской империи, самоутверждение феодалов и католической церкви, схоластика, номинализм и реализм, дискуссии протестантов, научное познание, материализм и идеализм;

3) через все эти этапы развития софистики прошла система метафизического теоретизирования, в XIX—XX веках давшая стандарты постметафизики, мультиметафизики, неометафизики;

4) в средневековых школах, университетах, в дискуссии об универсалиях и т. д. прошли огранку универсалистская модель мира и универсалистский проект науки;

5) через века прошли платная служба софистов, формы служения заказчикам софистики;

6) с древних времен до настоящего времени оттачиваются идеалы демократии, многопартийности, потребительства, плюрализма, полилогизма и т. д.

Отзвуками великой древней дискуссии между диалектиками и софистами стали, в частности, работы Карла Поппера и Алексея Федоровича Лосева. К. Поппер пишет специальную книгу об открытом обществе и его врагах. Ее первая часть «Чары Платона» в

принципе посвящена оправданию софистов и защите их заслуг перед Западом. Исходной позицией Поппера было то, что многие софисты были демократами. И это обстоятельство предопределило его симпатии и силу его предвзятости по отношению к иным точкам зрения. Он пишет: «Платон не был первым философом, подвергнувшим общественные явления научному анализу. Начало развитию общественных наук было положено по крайней мере во времена поколения Протагора, первого из великих мыслителей, которые называли себя "софистами". Это начало было связано с осознанием потребности различать две разные составляющие среды обитания человека - природное и социальное окружение... Мне кажется, что для анализа процесса осознания специфических особенностей природы и общества нам потребуется хорошенько усвоить одно важное различие. Это — различие между (а) естественными законами, или законами природы, такими, как, например, законы, описывающие движение Солнца, Луны и планет, смену времен года и т. п., а также закон гравитации или, скажем, законы термодинамики, и (б) нормативными законами или нормами, запретами и заповедями, т. е. правилами, которые запрещают или требуют определенного образца поведения» [17]. Отметим некоторую неточность в положении К. Поппера. Он почему-то перечисляет лишь законы неживой природы, а выделившееся из природы биологической человеческое общество оказывается как бы оторванным от природы и становится местом стихии произвола свободы воли, т. е. местом, где могут быть лишь конвенции, изобретенные соглашения, произвольно сформулированные нормы. И, следовательно, общество, общественная жизнь оказываются своеобразным идеальным поприщем если не пренебрежения свойственными им объективными, действующими вне и независимо от сознания человека законами, то, по крайней мере, поприщем для действия произвольно сформулированных социальных норм — соглашений, которыми каждый человек по общей договоренности руководствуется в повседневной жизни. Приписывая такое понимание человеческого мира софистам, Поппер, по-видимому, не ошибался, хотя это не оправдывает его фактического умолчания о пренебрежении действием объективных законов, свойственных жизни общества, и не устраняет необходимости объяснить, почему общество, выделившись из природы, вдруг якобы оказалось чем-то, лишенным законосообразности. Что же касается законов природы, то Поппер полагает, что «мы можем использовать их в технических целях» [18], т. е. мы можем посредством техники направлять их действие на достижение собственных, произвольно сформулированных целей, тем самым раскрывать и осваивать содержание мира в его ценностном измерении, позволить себе на базе знаний законов природы «использовать» мир в качестве марионетки.

Возможность совмещения этих двух типов законов в практической деятельности человека он называет критическим дуализмом, полагая, что данная позиция была сформулирована еще старшим современником Сократа софистом Протагором [19]. Судя по всему, именно софистами было положено начало универсалистской модели мира, согласно которой мир познается в том качестве, в котором он полезен для человека, может быть обращен на пользу человеку. Мир изучается не в том плане, в котором он функционирует в соответствии со свойственными ему законами, а в том содержании, в каком он ведет себя, если его преобразовывать на пользу человеку. По этой идее, мир должен представлять в качестве своеобразной марионетки, приведение в действие которой позволяет получать необходимый результат. В дальнейшем такая точка зрения получила свое теоретическое завершение в механицизме, а практически она была реализована в образе машины (мир, будучи воплощенным в машине, оказывается достоянием произвола, обнаруживает себя как «марионетка»).

В русском языке есть два характерных понятия: «познать» и «вызвать». При этом понятие «вызвать», например, по отношению к человеку означает: выявить пристрастия кого-либо, его слабости, предпочтения, вкусы, то, как он реагирует на какие-либо факты, события и т. п., чтобы в дальнейшем можно было руководствоваться вызванным знанием в каких-либо целях. Познать же мир - это означает: различить в нем то, как он действует, функционирует вне и независимо от сознания, какие законы являются базовыми для его движения и развития. Софисты, по сути, доказывали необходимость не познавать, а вызывать мир, быть движимыми эгоистическими целями.

Поппер обращает внимание на то, что софистское представление о произвольности социальных норм, об их конвенционалистском характере требует специального объяснения. Он пишет: «Утверждение, что нормы искусственны (это значит не то, что они были сознательно сконструированы, а то, что люди могут их оценивать и изменять, т. е. нести за них моральную ответственность), часто понимается неправильно... Конечно, нельзя не согласиться, что концепция конвенционального или искусственного характера норм подразумевает наличие определенного элемента произвольности, т. е. возможности существования различных нормативных систем, выбор между которыми затруднителен (на этот факт справедливо обратил внимание Протагор), однако искусственность ни в коей мере не влечет за собой полный произвол» [20]. Иными словами, Поппер подчеркивает, что софисты понимали искусственность социальных норм как их изобретенность, как возможность, оценивая их, сверять их с некими априорными стандартами, свойственными тому или иному субъекту, и, осуществляя вы-

бор нормативной системы, приводить эти нормы в соответствие с этими стандартами. Такая точка зрения софистов, так сказать, дезонтологизирует социальные нормы, делает их зависимыми от априорных установок субъекта.

Особой проблемой софистов, как пишет Поппер, является проблема права сильного. Софисты выступили как противники права сильного, т. е. противниками биологического натурализма, и защищали идею равенства людей, оформившуюся как теория гуманитарного эгалитаризма. Поппер пишет: «Софист Антифонт был первым, кто выдвинул гуманистическую или эгалитарную версию биологического натурализма... Сходная форма эгалитаризма была провозглашена софистом Гиппием..., а Алкидам, ученик Горгия и современник Платона, писал: "Бог создал всех людей свободными, и никто не является рабом по природе". Сходные воззрения высказывались Ликофроном, другим членом школы Горгия: "Преимущества благородного рождения воображаемы, и все привилегии основаны лишь на соглашении"» [21]. При этом Поппер противопоставляет софистов Платону и Аристотелю: «В качестве реакции на это великое гуманистическое движение — движение "Великого поколения" <...>, - как пишет он, - Платоном и его учеником Аристотелем была выдвинута теория биологического и морального неравенства людей» [22]. Действительно, будучи диалектиками, Платон и Аристотель считали, что всякое равенство предполагает свое собственное неравенство, и, более того, они считали, что социальные нормы защищают имеющееся в жизни общества неравенство людей. Однако софисты были защитниками равенства доступа к ценностям, крохоборческого равенства. Поппер доказывает, что является единомышленником софистов и что теоретический арсенал современных демократов является тождественным арсеналу софистов, названных Поппером «Великим поколением».

Аналогичной точки зрения придерживается и выдающийся западный философ, методолог науки Пол Фейерабенд. В 1962 году он пишет статью, посвященную проблеме редукции, вырождения теорий. При этом, во-первых, он исходит из принятого в основании исследования стандарта свободы, полагая, что в основании творчества ученого лежит принцип свободы воли. И с точки зрения этого принципа он выступает против, так сказать, методологического принуждения. И мультиметафизика предстает для него как потенциал свободы, потенциал анархистской теории познания, чему посвящен его основной труд. И в данном отношении, во-вторых, он пишет, что «фактором, оказывающим серьезное влияние на деятельность теоретика, являются метафизические убеждения» [23]. И понятно, что метафизические убеждения имеют свою законченность в форме метафизического метода. В-третьих, различая два основных проекта научного познания, он пишет: «Радио-

нальная космология, это создание ионийских физиологов, с самого начала связана с проблемой изменения и движения... Эта проблема выступает в двух формах. Первая относится к возможности изменения и движения. В такой формулировке проблема была решена созданием космологии, допускающей изменения, т. е. такой космологии, допущения которой не исключают появления изменений. Вторая формулировка указанной проблемы, появившаяся в тот момент..., поставила вопрос о причине изменения... Однако большая часть мыслителей избрала другой путь. Они сочли монизм опровергнутым и обратились к созданию плюралистических теорий» [24]. Кем же были авторы этих теорий? Далее он показывает, что этими философами были софисты. Как пишет Фейерабенд, они «не только изобрели теоретическую науку..., они изобрели также метод проверки, предполагающей класс взаимно несовместимых, частично пересекающихся и в этой степени эмпирически адекватных теорий» [25].

Софисты, отвергнув монизм, т. е. единство мира, тем самым отвергли и всеобщую связь явлений, и, следовательно, для них мир пристал как универсум, т. е. как мир мыслимых свободных объектов, по отношению к которым существенно не выяснение причин изменения и движения, а изобретение теорий, плюралистически соотносящихся друг с другом. Они предстали перед необходимостью изобретения теоретической науки, в которой в полной мере может быть реализована свобода воли ученого, метафизический метод («метафизические убеждения»), а также методы проверки истинных теорий.

Отметим, что главный методологический труд Фейерабенда посвящен Имре Лакатосу (его настоящая фамилия — Липшиц). Последний так же, как Поппер и Фейерабенд, критиковал Аристотеля и его проект науки. Лакатос пишет: «Аристотель и стоики под правильным сознанием понимали сознание человека, здорового с медицинской точки зрения. Современные мыслители признают, что правильное сознание есть нечто большее, чем просто "здоровый дух". У Декарта - это сознание, закаленное в горниле скептического сомнения» [26]. Отметим, что скептицизм и агностицизм являются как раз основаниями софистского проекта науки. Лакатос подвергает анализу теоретические позиции двух групп методологов науки: джастификационистов и пробабилистов. Они исходили из того, что научное знание состоит из догадок, доказательно обоснованных высказываний. Однако, как он пишет, «классические джастификационисты боялись вывода, что если теоретическая наука не имеет доказательного обоснования, то она есть не что иное, как софистика и иллюзия, если не бессовестное надувательство. Философское значение пробабилизма (или неджастификационизма) состояло в попытке избежать такого вывода» [27]. Пробабилисты не отрицали софистского происхождения

защищаемого ими проекта науки, они доказывали необходимость ужесточения кодекса научной чести ученого. Отметим, что в XX веке на Западе метафизическая методология науки получила фундаментальное философское осмысление. Она вышла на новый, более высокий уровень своего развития, ей не помешали никакие окрики марксистов, и западный проект науки вознаградила общество выдающимися результатами. В это время марксистская методология, будучи эклектичной, в конечном счете не выдержала конкуренции, что повлекло за собой тяжелые теоретические, духовные и иные последствия, послужило компрометации аристократического проекта науки.

Одной из наиболее фундаментальных теорий демократов является теория общественного договора. В этом отношении Поппер пишет: «Неясно, кто первым выдвинул теорию о том, что законы обязаны своим происхождением общественному договору, — Протагор или Ликофрон... Однако в любом случае эта теория тесно связана с конвенционизмом Протагора» [28]. Следовательно, по Попперу, софисты были если не основоположниками, то провозвестниками теории общественного договора, тем самым он подчеркивает родство душ великих западных теоретиков XVII — XIX веков с софистами в плане раскрытия идейного богатства теории общественного договора. Поппер доказывает, что никто иной, как софисты, выступили первопроходцами великого движения за равноправие и критиками рабства. Среди них современники Перикла - Антифонт и Гиппий, современники Платона - Алкидам и Ликофрон и т. д. Однако пафос софистов, как мы полагаем, был, скорее, пафосом популистского толка.

Следует отметить, в порядке критики, что многие заблуждения Поппера происходят на основе его противопоставления индивидуализма и коллективизма, противопоставления софистов и диалектиков, осуждения Платона и Аристотеля за их приверженность стандартам коллективистского общества. Трудно сказать, почему он не показывает, что индивидуализм и коллективизм - это характеристики двух различных типов социальности общества; почему он не показывает, что один тип социальности не может исключать другой, поскольку и тот, и другой тип социальности возникли не по чьему-то указанию, декрету; что оба типа социальности, естественным образом возникшие, имеют право на жизнь, точно так же, как и непредосудительны различные расы, народы, нации, естественны и непредосудительны различия людей по полу, возрасту и т. д. Коллективизм и индивидуализм предполагают различные формы социального взаимодействия, в равной мере подлежащие изучению. В этом смысле заслуживают уважения забота Платона о коллективистском целом и забота софистов об автономности личности, о свободе и т. д.

Поппер вводит понятие «теория протекционизма» - теории, обещающей практику общественных привилегий. Он пишет, что «теория протекционизма, по-видимому, впервые была предложена софистом Ликофроном, учеником Горгия... он, подобно другому ученику Горгия Алкидаму, одним из первых подверг критике теорию естественных привилегий... Согласно Аристотелю, Ликофрон считал, что "закон ... оказывается простым договором или... просто гарантией личных прав: сделать же граждан добрыми и справедливыми он не в силах". Более того, Аристотель утверждает, что Ликофрон рассматривал государство как орудие защиты граждан от несправедливости (позволяющее им мирно общаться, - прежде всего, торговать) и требовал, чтобы государство было союзом "в целях предотвращения обид"... Аристотель доказывает, что Ликофрон не понял, что основная цель государства состоит в том, чтобы сделать граждан добродетельными. Это говорит о том, что Ликофрон понимал эту цель рационально, с точки зрения социальной технологии и соглашался с требованиями эгалитаризма, индивидуализма и протекционизма» [29]. По-видимому, Поппер в данном случае также неправ. Во-первых, Аристотель и Ликофрон доказывали необходимость не одного и того же, а различных явлений, соответственно - совершенства и свободы. Во-вторых, если принять, что Ликофрон был изобретателем человеческого мира, т. е. был как демократ адептом социальной технологии, т. е. произвола, то Аристотель был сторонником следования законам развития природы и общества. В-третьих, если Аристотель считал стандартом естественности добродетель, то Ликофрон, исповедуя «теорию протекционизма» в качестве стандарта естественности, рассматривал агрессивность, вражду, противодействие, правду сильного. Поппер не случайно пишет, что основная мысль протекционизма заключается в том, как защитить слабых от запугивания со стороны сильных.

В то же время, отдавая дань Платону (его величю и гению), Поппер пишет: «Платон с глубочайшим социологическим прозрением обнаружил, что его современники страдали от жесточайшего социального напряжения и что это напряжение своим происхождением обязано социальной революции, которая началась одновременно с возникновением демократии и индивидуализма» [30]. Действительно, стоит согласиться с Поппером в том, что во время жизни софистов, Платона и Аристотеля общество переживало жесточайшее социальное напряжение великой социальной революции. Однако, по-видимому, истина в данном случае состоит в том, что тогда, на том уровне развития общества произошло своеобразное размежевание, дифференциация и обособление двух типов социальности, а именно: социальности коллективистского общества и социальности индивидуалистического общества.

В свое время классиками марксизма было замечено, что в весьма благоприятных условиях (климатических, географических) точно так же, как и в условиях весьма неблагоприятных, социальный прогресс замедляется, тогда как в условиях жизни общества, когда благоприятные условия жизни общества сочетаются с неблагоприятными, социальный прогресс оказывается весьма заметным. А между тем характер становления общества в условиях указанного сочетания благоприятных и неблагоприятных условий жизни общества, характер его социодинамики, самореализации не может быть одинаковым. Когда в дополнение к климатическим, географическим факторам со временем приходят геополитические детерминанты; когда свою роль начинают играть демографические реалии, идеологические, национальные амбиции; когда социальная отсталость одних этносов вступает в конфликт с опережающей социодинамикой других этносов и т. д., тогда в силу вступают новые качества общественной жизни, которые определяют особенности типов общества. В одном случае проблемы созидания общества, а в другом случае — за счет того, что общество встраивается в действующий комплекс условий, детерминант, факторов, находя в человеческом мире естественную для себя социальную нишу по принципу единства мира. Так возникли индивидуалистический и коллективистский типы общества. Поппер как раз не учитывает, что с течением времени происходит процесс развертывания, возникновения новых социальных детерминант. Не случайно софисты придавали столь большое значение институциональным средствам государства, полагая, что успех общественной жизни зависит от принятия и действия наилучших законов. Софисты были идеологами индивидуалистического общества.

Таким образом, по многим соображениям Поппер оказывается совершенно правым, доказывая, что современная демократия, либерализм, система научного познания, наука и т. д. имеют в своих истоках и в своей основе теоретический базис софистики. Древняя дискуссия между софистами и диалектиками хотя и закончилась внешним поражением софистов, но по сути основные идеи и теории софистов оказались более живучими и влиятельными, чем идеи и теории диалектиков. Западная философия и наука стали преемницами и достойными наследницами идейного богатства первых платных учителей мудрости — софистов.

Что же касается современника Поппера А. Ф. Лосева, то он выступил как дальновидный апологет и продолжатель линии Платона и Аристотеля. Лосев был прав в том смысле, что процесс диалектизации науки - это в конечном счете практическое разрешение дискуссии теоретиков древнего мира.

В существенной мере благодаря А. Ф. Лосеву в отечественной философии уже сложившимся представлением о софистах явля-

ется то, что они были агностиками и скептиками, релятивистами и космополитами. Однако софисты, будучи справедливо отнесенными к агностикам и скептикам, тем не менее не характеризуются с точки зрения их приверженности к определенной системе гносеологических принципов и в целом теории познания, откуда была бы очевидной природа их теоретических химер, декадентства, «шарлатанства» и т. п. В то же время западные исследователи, как мы уже показали на примере Карла Поппера, как правило, избегают такого недостатка, считая софистов провозвестниками своих теоретических стандартов - стандартов научности, естественности, рациональности, социальности, методологических стандартов. И действительно, если софисты были агностиками и скептиками, то, следовательно, отсюда естественным образом вытекает вывод о том, что они в процессе познавательной деятельности были изобретателями теорий, фантазерами и полагали, что истинной является та теория, которая полезна, ценна, обладает рыночными качествами. Если такое теоретизирование пользуется спросом, то, значит, мир, для которого данные теории созданы, существует. Релятивизм софистов состоял не в том, что они придавали принципиальное значение изменчивости мира и считали суетными познавательные устремления, а в том, что они были прагматиками, они были последовательны, удовлетворяя действительные потребности общества; они были адвокатами, риториками, политиками, дипломатами, литераторами, теоретиками, профессионалами-учителями, за плату учившими тому, чему их просят научить. При этом они не считали нужным воспитывать своих учеников и т. д. Будучи прагматиками и в этой мере космополитами, они демонстрировали свои таланты там, где больше платят.

Необходимо воздать должное отечественным теоретикам: они точно поставили диагноз софистике. А. Ф. Лосев пишет: «О софистах можно сказать даже больше. Они весьма близки сердцу западно-европейских просветителей различного толка... софисты - это как раз типичнейшие просветители, то есть скептики, рационалисты, индивидуалисты и анархисты» [31]. С.Н.Трубецкой в этом же духе пишет: «...само провозглашение человека мерою всех вещей имело значение крайнего индивидуализма и субъективизма, т. е. отрицания какой бы то ни было мерки, кроме индивидуального человеческого мнения и человеческого произвола» [32]. Иными словами, принцип свободы воли был для софистов фундаментальным гносеологическим принципом. Он был также принципом, на котором до сих пор базируется индивидуализм, индивидуалистическое общество, его жизнеустройство.

Отметим и еще одно важное обстоятельство. Лосев пишет, что «роль софистов до сих пор еще недостаточно учитывается наукой, и к этому учету огромной роли софистов... уже давно пора перей-

ти всем исследователям античной философии» [33]. Как мы отмечали ранее, западные исследователи постепенно начинают воздавать должное теоретизированию софистов. Правда, и там не всегда полностью отдается отчет в том, что многие ныне развешиваемые на Западе идеи в действительности восходят к пробившимся через века мощным научным заделам софистов. Важным из таких заделов, не вполне еще понятых современными теоретиками, является идея репрезентации. А между тем эта идея веками исподволь проводилась в западном теоретизировании, в настоящее время она широко обсуждалась и было выявлено ее богатое и весьма существенное содержание. Одним из ее преданных служителей является американский философ М. Вартофский. Начиная с 60-х годов XX века, он кропотливо, год за годом, вскрывает все новые стороны ее значимости для научного познания и при этом, что весьма показательно, постоянно сверяет свои положения с работами К. Маркса.

Вартофский доказывает, что репрезентация является специфически человеческим способом познания и без репрезентации нет никакого знания. Он ограничивает понятие знания или познания присвоением знаний человеком, а не животными. Он полагает, что термин «репрезентация» нужно употреблять так, что он будет служить разграничителем между сознанием и деятельностью человека, с одной стороны, и животного - с другой. Он полагает, что быть репрезентацией - это свойство, которое зависит от чего-то другого, и в данном отношении он пишет: «В двух словах мои аргументы сводятся к следующему.

1. *Все, что угодно* (в самом сильном и безусловном смысле этого словосочетания) может быть репрезентацией всего остального,... все, что угодно обладает бесконечным множеством свойств, общих для него и чего угодно еще, и поэтому в силу этих общих свойств все можно рассматривать как репрезентацию всего остального.

2. Именно мы определяем нечто как репрезентацию чего-то другого. Поэтому чтобы нечто стало репрезентацией, оно обязательно должно *рассматриваться* как репрезентация.

3. Из пп. 1 и 2 следует, что репрезентацией может быть все, что таковой считается; репрезентирование - это то, что делаем мы; ничто не может *являться* репрезентацией, если только мы не делаем или не считаем его репрезентацией, причем оно будет именно такой репрезентацией, какой мы его делаем или считаем» [32]. Как видим, репрезентация предстает как гносеологическая теоретическая альтернатива образу действительности. Именно по этой причине Вартофский многократно подчеркивает ту мысль, что реализовать что-либо в качестве репрезентации животное не может. И это в то время как животное располагает различными формами отражения.

Вартофский подчеркивает, что бытие в качестве репрезентации определяется свободой воли, произволом человека. Отметим, что образ (отображение, отражение) является стороной взаимодействия.

Напрасно полагает Вартофский, что любой предмет может выступать в качестве репрезентации потому, что у двух различных предметов имеются элементы тождества. Репрезентация в принципе игнорирует диалектику тождества и различия: тот, кто делает или считает нечто репрезентацией иного, произвольно наделяет предмет качествами репрезентации.

Например, софисты не случайно полагали, что истинно то, что полезно, и соглашались доказывать истинность логически противоположных утверждений.

Следовательно, софисты так или иначе доказывали, что истиной является не образ действительности, а репрезентация действительности.

Вартофский полагает, что судьба науки связана не с представлением об истине как отражении, а с представлением об истине как

репрезентации. И это естественно, потому что господствующее положение в науке до сих пор занимает именно ее софистский проект. Упорно разрабатывая проблему репрезентации в науке, Вартофский не сомневается в жизнеспособности этого проекта и, более того, иного - альтер

нативного - проекта науки он не различает. Отметим в то же время, что в софистском проекте науки истина-репрезентация ни при каких условиях не может быть замещена истиной-образом действительности.

Аналогичным образом, аристотелевскому диалектическому проекту науки чужда истина-репрезентация: в этом проекте науки естественна истина-образ действительности.

Согласно Платону, софисты доказывали, что в природе нет никакого порядка и никаких законов, а если эти законы наблюдаются, то они способны только репрезентировать природу, а не быть свойственными ей. И, следовательно, с природой можно безнаказанно делать все, что заблагорассудится. Вот эта софистская установка, принятая в качестве стандарта человеческой деятельности, послужила недобрым делам, последствия которых еще скажутся сегодня необходимым злом.

Таким образом, в ходе длительной дискуссии между сторонниками диалектики и софистики были обособлены две модели мира (диалектическая, космическая и

софистская, универсалистская), а также аристотелевский проект науки (мы называем его космическим — по модели мира) и софистский, технологический проект.

В отличие от технологического, софистского либерального проекта, космический, диалектический проект науки призван изучать мир не с

позиций принципа
свободы воли
(отвлечения от всеобщей
связи явлений), а
напротив, именно с
точки зрения принципа
всеобщей связи явлений.

Сле
дует
также
отмети
ть, что
во II —
III
веках,
когда
жили
Квинт
Тертул
лиан и
Климе
нт
Алекса
ндрийс
кий,
велики
е
предст
авител
и
алекса
ндрийс
кой и
антиох
ийской
школ
христи
анства,
объект
ивно
была
еще не
вполне
проясн
ена
роль
науки
в
жизни
общест
ва, в то
время
как
многов
ековая
истори

я религиозного вероисповедания уже показала всю его фундаментальную общественную значимость.

Поэтому Климент Александрийский определяет место философии еще в качестве «служанки богословия», хотя в аналогичном качестве могла быть определена и наука, поскольку, как и философия, она в значительной мере выступала еще лишь как предмет духовного самоутверждения человека.

И, следовательно, Климента Александрийского как человека, жившего почти две тысячи лет назад, нельзя упрекать в том, что он недооценивал роль науки и философии в жизни общества, как, впрочем, нельзя упрекать Галилея и Ньютона в том, что они предпочли софистский, либеральный (технологический)

проект науки, а не анаксагоровско-аристотелевский космический ее проект. В результате такого предпочтения ученые стали соучастниками варварских деяний изобретателей мира, прожектеров, покорителей природы и общества, поставивших человечество перед лицом глобальных

проблем современности, прямой угрозы исчезновения жизни на Земле. Отметим, что ученые в основном и до сих пор остаются приверженцами сделанного Галилеем и Ньютоном выбора. Однако прозрение уже наступает.

Деятельная жизнь служит к очищению нас от греховных страстей и возводит нас на степень деятельного совершенства; а тем самым пролагает нам путь к умозерцательной жизни. Ибо одни токмо очистившиеся от страстей и совершенные к оной жизни приступать могут.

Преподобный Серафим Саровский

ДВА ПРОЕКТА НАУКИ И ИХ МОДЕЛИ МИРА

Объективный анализ современного научного познания еще только начинает высвечивать, каково содержание научного познания с точки зрения осуществления различных проектов науки; каковы степень общественного признания этих проектов науки, степень развернутости их потенциальных возможностей; какой из проектов науки в настоящее время является господствующим и в каком значении каждый из них актуален. Эти, казалось бы, сугубо науковедческие вопросы выходят сегодня на передний план постольку, поскольку перед лицом общего кризиса цивилизации, под грузом глобальных проблем современности важно разобраться в истоках этих проблем и, в частности, в последствиях реализации того проекта науки, которому было отдано предпочтение в XVII—XVIII веках в системе традиционного западно-европейского варианта культуры.

Наука не может состояться вне определенного типа культуры. В условиях некоторого типа культуры может сформироваться, обнаружить свою продуктивность только лишь соответствующий данному типу проект науки. Следовательно, важно понять, как соответствующий западно-европейскому варианту культуры проект науки встраивается в иную, например в нашу отечественную, культуру, как корректируется в ней, отклоняется от его нормативной модели, как обнаруживает свою жизнеспособность. Проблема жизнеспособности проекта науки - это не предмет праздной дискуссии. По крайней мере, проект науки, согласно которому мир предстает как сырье, должен получить объективную оценку, и, следовательно, на науку, реализованную по этому проекту, должна быть возложена соответствующая ее «вкладу» мера ответственности за кризис современной цивилизации. Должен быть проведен критический анализ достижений, обязанных своим происхождением рассматриваемому проекту науки.

Итак, в настоящее время с точек зрения возможности познания мира (мир не познаваем, мир познаваем) и отношения учено-

го к всеобщей связи явлений (игнорировать ее в научном познании или, напротив, руководствоваться ею в процессе познавательной деятельности) существенно сведение всех возможных проектов науки к двум основным ее проектам — метафизическому и диалектическому.

Метафизический, софистский, проект науки раскрывает мир как Универсум, т. е. как сумму частей, в которой для человека различимы их (частей) потребительские свойства, их способность удовлетворять какие-либо потребности человека. При этом процесс потребления мыслится как процесс реализации эгоистических притязаний, своенравия, амбициозных замыслов. Будучи потребителем, человеческий мир предстает как машина - машина произвола. Человек стремится получить такое знание, которое позволяло бы ему быть независимым от действия объективных законов природы и общества, от необходимости их познания, и позволяло бы ему, пренебрегая всеобщей связью явлений, в соответствии со своими потребностями, так сказать, покорять природу и общество, преобразовывать мир.

Диалектический проект науки раскрывает мир как Космос, как определенную совокупность совершенств, в которую общество обязано встраиваться. Общество должно учиться тому, чтобы сочетать исполнение социальных норм и нормотворчество с объективными законами природы и общества, сообразовывать с этими законами свои устремления. И задача состоит в том, чтобы познать качества и меры возможной и действительной практики преобразований.

Как видим, каждый из двух проектов науки подразумевает собственную модель мира: Универсум и Космос. Эти модели предполагают определенные качества мира, на раскрытии которых сосредотачивается познавательная активность человека. Изучению каждого из двух типов качеств мира соответствует собственный комплекс познавательных средств.

Согласно софистскому проекту науки, любая произвольно сформулированная теория репрезентует ту или иную сторону мира. И исследователь должен доказать, что эта теория является ценностью (метафизический метод, ценностный исследовательский подход), обладает гносеологической модальностью. Так оказывается, что процесс познания в данном случае состоит из двух основных частей: сочинение теории и приписывание ее природе. Таким образом, сочиняя теорию, субъект познания создает трансцендентальную реальность, удваивает мир, и его теория предстает как репрезентация мира. Он убежден в том, что в силу непротиворечивости теории, в силу ее аксиоматической, логической и категориальной достоверности теория верна. Кроме того, он убежден, что теория, будучи инструментом решения задач, принятия

решений и т. д., является произвольно изобретенной технологией, абстрактной машиной, предназначенной для доказательства теорем, решения задач и принятия решений.

В соответствии же с диалектическим проектом исследуется судьба совершенства: превращение хаоса в космос (космоса в хаос) или превращение одной сферы космоса в другую. Исследуется также, в каких формах происходят оба вида превращений. Исследователь в данном проекте науки должен показать, как человек должен руководствоваться законами природы и общества в ходе практической деятельности и, тем самым, как он может реализовать себя в качестве созданного природой совершенства. В этом случае всеобщая связь выступает как условие самореализации совершенства в том или ином из двух указанных видов превращений. Всеобщая связь явлений гармонизирует или дисгармонизирует космос, оптимизирует и уравнивает его, оптимизирует его содержание. В этом случае теоретизирование выступает как отражение мира: отображение предстает как отношение к прообразу, как сторона взаимодействия, сторона всеобщей связи явлений.

В софистском проекте объект познания предстает как свободный объект (свободное падение, свободный электрон, свободное определение энергии, свободное электричество, свободный магнетизм, свободное движение и т. д.). В системе удвоения мира примышленной реальностью являются свободные объекты: эти своеобразные фикции возникают вследствие отвлечения от всеобщей связи явлений, принимаются как нечто соответствующее европейской культуре, принятому ею пониманию свободы слова, свободы совести, свободы воли и т. п. Реальность «свободных объектов» предстает как реальность науки, возведшей в ранг принципа софистское понимание свободы — принцип индивидуальной свободы, принцип свободы воли. Теория познания, соответствующая принципу свободы, строится не по правилам теории отражения, а по правилам теории репрезентации. Следовательно, здесь исследуется не отношение «образ-прообраз», а отношение «субъект-символ (знак, иероглиф)». Репрезентации-символы представляют собой трансцендентальную, примышленную реальность, которая призвана служить замещением исходного «непознаваемого» содержания мира. Репрезентации-символы раскрывают содержание свободного объекта с двух сторон: со стороны чувственного познания и со стороны рационального познания. Со стороны чувственного познания репрезентация характеризует исследовательский вкус теоретика, а со стороны рационального познания — общепринятый стандарт исследования. Отсюда возникает необходимость в специфических методах научного познания, задачей которых было бы производство особых фикций, фантомов: метод инту-

иции, посредством которого, в частности, формулируются императивы существования и императивы долженствования; метод идеализации, при помощи которого изобретаются идеализации; аксиоматический метод, согласно которому создаются дедуктивные теории, и т. д. Особое значение в рассматриваемом проекте науки придается дедуктивным теориям, в основании которых лежат исходные пункты, принимаемые на основе априорного знания, т. е. запаса знания, которым субъект уже располагает к моменту начала построения теории: произвольно формулируемый набор аксиом; произвольно составленный набор понятий; произвольно избранная система доказательств.

В качестве репрезентации дедуктивная теория призвана быть не отображением мира, а характеристикой, описанием ценностей, определяющих ту или иную совокупность степеней свободы человека. Такая теория выступает как абстрактная машина, необходимая для получения предусмотренных ее исходными пунктами выводов, положений, теорем. Свободный индивидуум может строить какую ему заблагорассудится дедуктивную теорию-репрезентацию, и он не обязан задумываться об адекватности ее содержанию мира. Важно, чтобы такая теория задавала векторы самореализации ценностей, степени свободы, технологию получения соответствующих ей теорем, выводов, положений. В принципе такие теории могут быть основой механического процесса познания, следствием «первичности» свободы воли индивидуума, изобретения реальностей субъектом познания, торжества «свободного разума» и т. д.

В системе софистского, универсалистского проекта науки особенно экстравагантной предстает проблема реальности. Представим себе цех по пошиву пальто. Каждое пальто проектируется и шьется, как ни странно, ни на кого конкретно, т. е. для мастеров швейного дела реальностью, которая должна облачиться в произведенное ими пальто, является некий произвольно сформулированный символ-репрезентация, наделенный соответствующими размерами, представлениями о красоте, определенным стилем жизни, качеством жизни, пребыванием в тех или иных ландшафтных и климатических условиях и т. п. Вот этот произвольно сформулированный символ-репрезентация и предстает в качестве паттерна трансцендентальной реальности. И если произведенное мастерами пальто кем-то приобретено, то это означает, что эти мастера доказали наличие, существование того мира, для которого это пальто как бы предназначалось, хотя пальто может быть куплено и не для того, чтобы его кто-нибудь носил. Главное заключается в том, что пальто в данном случае свидетельствует не о наличии того, кто его будет носить, а о наличии мира, в котором пальто реализуется в качестве стоимости и потребительной стоимости, как цен-

ность или, так сказать, антиценность (в том случае, если его никто не купил). Отсюда реальностью в плане дедуктивной теории-репрезентации софистского проекта науки оказывается примышленный мир, творцом которого является свободный разум, свободный индивидуум. Субъект как носитель свободы воли обременяет себя не поиском истины, а изобретением ценностей. Он занят, в принципе, тем, как блокировать антиценности, избежать их, бороться с ними. Именно в этом контексте возникают вопросы о том, что делать с ядерными отходами, что предпринять против нищеты и голода, против угрозы развязывания войн, против сокращения биологического разнообразия, против загрязнения планеты и т. д. Отметим, что в плане софистского проекта науки ценность свободного проекта, паттерна, выступает как их онтологическая модальность.

Итак, произвольно сформулированный символ-репрезентация — это паттерн, так сказать, фрагмент примышленной (трансцендентальной) реальности, разработанный на основе метода конструирования реальности. Паттерн согласуется с двумя императивами (императив существования и императив долженствования), определяемыми на базе метода интуиции. Императив существования представляет собой априорную убежденность в том, что паттерн репрезентирует нечто, т. е. имеет место соотношение репрезентации и репрезентируемого. Императив же долженствования представляет собой априорную убежденность в том, что репрезентируется нечто полезное, ценное, пригодное для потребления. Далее для целей восполнения паттерна трансцендентальной реальности разрабатывается технология, посредством которой, например, осуществляется пошив пальто, сборка автомобилей и т. п. Отсюда, технология выступает как теория и практика восполнения паттернов трансцендентальной реальности.

В зависимости от проекта науки и его места в научном познании складываются и судьбы теории. Так, при всем уважении к марксистской политической экономии, важно исследовать, какому проекту науки она соответствует, согласно требованиям какого проекта науки она разработана, откуда проистекают представления о товаре, стоимости и потребительной стоимости, об абстрактном и конкретном труде, создающих стоимость и потребительную стоимость и т. д. Камнем преткновения данной экономической теории являются вопросы о том, как исключить производство антиценностей, что делать, чтобы избежать потрясений вошедшего в свои права кризиса технологической цивилизации, т. е. той цивилизации, которая собственно и вызвала к жизни марксистскую политическую экономию. Может быть, диалектическому проекту науки должна соответствовать другая политэкономическая теория - политическая экономия информационной цивилизации?

Но тогда новая теория должна соответствовать иным стандартам теоретизирования, иному проекту науки.

Мы полагаем, что проект науки, которому было отдано предпочтение во времена Галилея и Ньютона, ныне требует нового отношения к нему, исключает тенденцию к его абсолютизации. Настало время диалектического проекта науки, предметом которого является уже не мир как Универсум, а мир как Космос, мир как матрешка, где одно совершенство встраивается в другое. Великим предвестником этого проекта стал русский космизм. Сущностью русского космизма является не проблематика освоения внеземных пространств, познание внеземных цивилизаций, а проблематика призывания к жизни нового проекта науки. Отметим, что феномен русского космизма как предтечи нового проекта науки является закономерным. Он предвосхищен восходящим к языческим временам и византийским традициям базисом коллективистского способа производства общественной жизни, соборной духовностью славян, коллективистскими устоями государственности и т. д.

Одним из выдающихся русских космистов, предвосхитившим целый ряд результатов западных исследователей: Э. Шредингера, Л. Бриллюэна, Ст. Вира, Н. Винера, К. Шеннона и других, был русский физик-теоретик Николай Алексеевич Умов (1846— 1915), развернувший представление об антиэнтропийной сущности жизни. «Научное знание, - пишут исследователи творчества Н. А. Умова, - приобрело для него значение поистине всечеловеческое и все-ленское, поставлялось в авангарде борьбы с накатывающимся на живое валом энтропии, хаотической мертвой материи» [1]. Следовательно, по Умову, для судеб человечества приобретают особую значимость антиэнтропийные процессы, и на их стимулировании должна сосредоточиться творческая энергия техников, инженеров, ученых, философов.

Особым предметом его исследования было явление машины. Машина для Н. А. Умова выступает как «соратник и друг человеку. Она - не бесчувственный расчленитель живого, не в этом ее смысл и задача. Но в том, чтобы "распространить стройность", т. е. как раз начало жизни, организации, на неорганизованную материю, на мертвое, косное вещество. Машина спасает мертвую материю, которая необратимо, неизбежно, согласно второму закону термодинамики, катится к хаосу, к энтропии» [2]. И, наконец, как показывают исследователи, Н. А. Умов в своем представлении об эволюции мироздания не только не отрывается от этики человеческих отношений, но именно совершенствование последних кладет в самую сердцевину эволюционного процесса. Возникновение нравственного чувства, по мнению ученого, явилось следствием упорядоченности живого вещества, совершенствования физической оболочки человека. Совесть, этот «глас Божий в человеке»,

рождается в нас как некий высший уровень стройности и становится мощным орудием эволюции: организует психику, упорядочивает хаотические душевные вихри, отсекает грех и зло. Ибо последние, по мнению Н. А. Умова, — это своеобразные отклонения от стремительного луча эволюции, ее сбои и тупики, лазутчики энтропии в потоке живого вещества. Направляется же вектор эволюции к осуществлению этических идеалов, этих «высших проявлений стройности», идеалов благобытия, органически соединивших в себе и добро, и красоту [3]. Как видим, русский физик-теоретик в качестве фундаментальной задачи науки и практики рассматривал задачу распространения стройности. И, следовательно, он доказывал, что основным предназначением машины является не распространение своеволия человека, не осуществление закона возрастания потребностей и в этих целях покорения природы и общества, а распространение стройности. Данный результат Умова стал положением принципиальной важности в истории науки и техники, хотя по настоящее время он еще не получил должной оценки. Теоретическое и инженерное переосмысление сущности машины до сих пор представляет собой цель непреходящего значения.

Для Н. А. Умова, как, впрочем, и для целого ряда других русских теоретиков, философов-космистов (в частности, для А. Л. Чижевского, В. И. Вернадского и др.), исходным пунктом естествознания, да и науки в целом, было понимание необходимости изучения мира в контексте принципа всеобщей связи явлений. Руководствуясь данным принципом, Умов пишет, что «все в мире связано между собой, если не непосредственно, то посредственно; это есть основной принцип естествознания. Если существуют две вещи A и B , которые не действуют друг на друга, то непременно существует третья вещь — посредник C , которая взаимодействует с A и B ; A узнает о B по изменению C . Вся задача познания сводится к построению цепей, концы которых представляют непосредственные вещи и связаны с помощью вещей-посредников со звеньями из доступных нам явлений» [4]. И отсюда непосредственность и опосредованность всеобщей связи предстают как ее весьма существенные для научного познания стороны, а также как важные стороны единства мира. Если один (универсалистский) проект науки раскрывает содержание машины как произвольное воспроизведение Универсума, его (Универсума) агрессивного двойника, подобного человеку, сформированного на базе «свободных», т. е. вырванных из всеобщей связи объектов, то другой (космический) проект науки раскрывает содержание машины в качестве определенного воспроизведения Космоса на основе непосредственности и опосредованности всеобщей связи явлений, в качестве предмета вложения в стройность Космоса нового компонента мира, обладающего своей стройностью.

Отметим, что понятие «энтропия» формировалось в термодинамике, в том числе при изучении превращения работы в теплоту, когда взаимодействие непосредственно, и превращения теплоты в работу, которая требует специального опосредствующего звена. В дальнейшем при осмыслении опосредованности и непосредственности взаимодействия и всеобщей связи В. И. Шестаковым, а затем К. Шенноном и другими была разработана концепция построения «думающих» машин, теория информации и т. д.

Необходимость в понятии, по содержанию соответствующем представлению об отрицательной энтропии, назрела задолго до того, как в этих целях Э. Шредингер предложил понятие негэнтропии. В теории Н. А. Умова понятием, служившим обозначению отрицательной энтропии, стало понятие «стройность». И это понятие было весьма удачным, поскольку отображало не только антиэнтропийную суть явления (как понятие «негэнтропия»), но и имело непосредственное отношение к иному проекту науки, принимавшему к изучению не ценностную универсальность мира, а его космичность, космологичность, когда его мерами предстают совершенство, красота и, в частности, моральность человеческого мира.

Развертывая свое представление о жизни на Земле как антиэнтропийном процессе, Н. А. Умов пишет: «Эволюция невозможна без отбора требований природы, и человеческая совесть в области сознательной - воля - является орудием этого отбора, препятствующим живому вернуться в те условия, которые не соответствуют его месту в природе и при которых его существование было невозможно. Природа вынуждает к жизни все живое: это часы с очень короткой пружиной, требующие непрерывного завода. В то время как вне живого процессы природы выражаются в разрушении стройных движений и увеличении движений беспорядочных, эволюция живого развивает типы, которые с большим и большим успехом борются с нестройностями природы и сами становятся источником возрастающей стройности. И в этом отношении в настоящую минуту впереди всех стоит человек, который в своих движениях, в своих воздействиях на природу, в построении машин, в своей психической деятельности (мысли и чувства), в науке и этике создает стройности. Стройность есть необходимый признак живой материи. И в этом направлении человек переходит за пределы своих органов чувств. Он познает и подчиняет своим целям силы природы, для ощущения которых он не имеет специальных органов: сюда относятся силы электрические, магнитные и миллиарды неощутимых лучей, пронизывающих Вселенную» [5].

Иными словами, стройность человека обладает определенными свойствами, позволяющим отбирать «требования природы», «бороться с нестройностями природы», строить машины, позволяющие «создавать стройности» и т. д. Н. А. Умов намечает тем самым

представление об онтологической модальности, присущей явлению стройности, соотносимо с представлением о всеобщей связи явлений. В этих целях русский теоретик целенаправленно развертывает «убеждение в существовании связи между всеми явлениями мира — как маловажными, так и крупными» [6]. Он пишет о своеобразной сети связей мира: «Естествознание открывает нам, что мы и окружающие нас вещи окутаны сетью, как рыба неводом, что эта сеть тянется и в далекое прошлое, и далекое будущее. Своими свободными, но при незнании строения этой сети, в сущности, бессвязными движениями мы дергаем ее и спутываем, причиняя ненужные страдания не только своим соседям, находящимся в том же положении, как и мы, но и далекому потомству и рефлекторно самим себе. Эта сеть делает ближними не только всех нас между собою и с нашим потомством, но и со всем живым миром и углубляет самое понятие ближнего» [7].

Отсюда свобода человека состоит не в стремлении вырваться из сети всеобщей связи, а в освоении диалектики необходимости и свободы, причем объектами освоения всеобщей связи оказываются системность, организованность, упорядоченность и другие проявления стройности, а мерами законченности стройности — совершенство, гармония и красота. Он пишет: «Чем совершеннее стройность, чем глубже проникает она механизм, тем больше поводов к ее борьбе с нестройностями... Стройный механизм стремится создать обстановку, находящуюся с ним в резонансе, а не в перебое. Выражаясь другими словами, он приводит все окружающее в гармонию со свойственным ему чувством красоты... Мы имеем слово для выражения стройности в духовном мире: это слово — красота» [8]. Так стройность с ее мерами предстает в качестве определенной реальности, которую человек может обогатить своим совершенством, привести все окружающее в гармонию. В этом случае гармония, красота, совершенство становятся следствиями успешного освоения всеобщей связи явлений, показателем успеха в борьбе с нестройностями.

С этих позиций Н. А. Умов подходит к рассмотрению особого проекта науки, называя его исповеданием естествоиспытателя. Этот проект состоит из четырех пунктов:

«1. Утверждать власть человека над энергией, временем, пространством.

2. Ограничивать источники человеческих страданий областью, наиболее подчиненной человеческой воле, т. е. сферой сожительства людей.

3. Демократизацией способов и орудий служения людям содействовать этическому прогрессу. Демократизация или общедоступность чудес науки как по отношению к творящим эти чудеса, так и к воспринимателям даруемые ими блага, есть их исключительная привилегия...

4. Познавать архитектуру мира и находить в этом познании уют творческому предвидению.

Творческое предвидение — венец естествознания — открывает пути предусмотрительной и деятельной любви к человечеству. Оно дает возможность превращать курьезы и малозаметные вещи природы в мощные орудия цивилизации, защищать человечество от грозящих ему опасностей, близких и далеких» [9].

Важно отметить, что умовское представление о необходимости утверждать власть человека над энергией, временем и пространством не предполагает по отношению к природе сугубо эгоистических намерений. Эта власть нацелена не на покорение природы, а на то, чтобы человек во вред себе «не дергал и не спутывал сети» всеобщей связи явлений и со знанием и со знанием дела «вписывал» человеческий мир в ее содержание, обнаруживая тем самым его (человеческого мира) гармоничность, совершенство и красоту.

Принимая к сведению изменчивость содержания всеобщей связи явлений и способность человека на базе онтологической модальности его стройности корректировать ход природных процессов с учетом необходимости встраивать стройность общества в стройность Космоса, Н. А. Умов изучает возможности устойчивого развития человеческого мира и в этих целях рассматривает возможность использования природных источников сил, использования машин и механизмов. «Если мы обладаем каким-нибудь источником силы, — пишет он, — скажем, запасом динамита, мы можем, конечно, произвести действие, например, взорвав динамит. Но такое действие будет хаотичным и потому бесцельным, бесполезным. Мы должны, прежде чем воспользоваться источником силы, точно *установить и утвердить направление ее действия...* Прежде чем воспользоваться источником силы, если мы не хотим создать только шумиху, *мы должны сообщить ему векториальные свойства...* Правильная деятельность человека возможна только при устойчивости жизненного обихода и потребности в такой устойчивости, а также кратковременность личного опыта сравнительно с продолжительностью эволюции нашей планеты склоняют людей к вере и создают мираж прочности окружающего порядка вещей не только в настоящем, но и в будущем» [10]. Проповеди таких миражей ведут, как полагал Н. А. Умов, к застою всех тех способностей, которые приобретены человеком в течение предшествующей эволюции живого мира и скрывают в себе зародыши будущей. Идет насмарку работа природы в течение многих миллионов веков, и крупное достояние размывается на мелкую монету [11].

Отсюда поиск устойчивости развития человеческого мира состоит, в конечном счете, не в нагромождении миражей, фикций, фантомов, свойственных универсалистскому, метафизическому проекту науки вместе с его принципом свободы воли, а в реализа-

ции диалектического, космического проекта науки, исключаящего такого рода миражи и фантомы, требующего развития человеческого мира в естественном единстве с развитием природы, т. е. не вопреки такому развитию. Оказывается необходимым и поиск такого направления реализации онтологической модальности, свойственной его (мира) стройности, которое бы не шло вразрез с разрешением противоречий объективной диалектики. Корректируя направление разрешения данных противоречий, человек придает источнику силы векториальные свойства.

С принятой точки зрения Н. А. Умов осмысливает явление машины как явление, призванное осуществлять вместе с человеком векториальные свойства источника силы. Придание таких векториальных свойств предстает у него как определенный атрибут стройности, а именно: как ее (стройности) онтологическая модальность. «Сравним, — пишет он, — движения, вызываемые освобождением солнечной энергии, запасенной ростом леса, в лесном пожаре и — когда этот лес сжигается в паровом котле. В первом случае мы получаем беспорядочные движения потоков горящих газов, постепенно излучающих и разменивающих свою энергию на движения мелкие, хаотические. В паровом котле, как плохо он ни был бы устроен, мы имеем движение более стройное. В понятие парового котла двигателя включим все условия его функционирования. Чем обусловливается достоинство машины? Оно тем выше, чем большее количество подводимой энергии может преобразоваться в стройные формы движения и чем большей стройностью, т. е. связностью, отличаются эти формы... стройность, окруженная беспорядочными случайностями, уже несет в себе элемент борьбы. Чем стройнее машина, тем больше имеется в ней приспособлений, обеспечивающих эту стройность от случайностей. Таким образом, осуществление стройности уже вооружает машину приспособлениями для борьбы за существование, которая в данном случае есть не что иное, как борьба за стройность. Дифференцирование органов машины обуславливает не только большую стройность, т. е. связность движений, но и их большее разнообразие. Орган, который может описать любую непрерывную кривую, опишет и многоугольник, но не наоборот. Стройность тем выше по своему качеству, чем она устойчивее» [12].

Как видим, машина предстает у Н. А. Умова не как орудие произвола, покорения природы, а как нечто, дополняющее совершенство человека, усиливающее онтологическую модальность его совершенства, стройности, позволяющее человеку совместить развитие человеческого мира и развитие природы. Машина помогает развиваться человеческому миру, «не дергая и не спутывая» сети всеобщей связи явлений. Благодаря машине человеческий мир оказывается устойчивее и продуктивнее в борьбе за стройность.

Следовательно, согласно Н. А. Умову, необходимо различать два концепта машин. Машины одного концепта изобретаются для целей удовлетворения потребностей человека, когда имеется в виду, что законы природы элементарны и ими можно пренебречь, — это машины произвола, покорения природы. Другой концепт машин предполагает цели достижения устойчивости человеческого мира, обнадеживающих результатов в борьбе с нестройностями, призывает служить сочетанию активности человеческого мира с действием законов природы, разворачиванию более совершенных общественных отношений.

Н. А. Умов полагал, что в результате пренебрежения законами природы в центре внимания оказывается синтез ощущений индивидуума. А он, в свою очередь, как пишет Умов, «рождает призраки, которые человек высоко возносит над собою, не подозревая, что они не более и не менее, как сам человек. Благодаря им центр тяжести переносится за пределы человечества, они становятся объектами религиозного экстаза, и им одновременно приписываются... несовместимые вещи — могущества космоса и интерес к жизни личности, индивида, доходящий до взаимного общения» [13]. Машина Умова укрепляет положение могущества человеческого мира среди могуществ Космоса, встраивает его в космос, машина же покорения природы призвана противопоставлять могущество человеческого мира Универсуму, продемонстрировать возможности пренебрежения законами природы, всеобщей связью явлений. И каждый тип общества должен отдать предпочтение адекватному концепту машины и соответствующему данному концепту его (общества) институциональному обновлению.

Отметим, что у современников Н. А. Умова на Западе также начали закрадываться сомнения по поводу перспективности господствующих проекта науки, идеалов машины, модальности произвола (свободы). Например, один из основоположников физики XX века, германский гений Макс Планк пишет: «Важнейшая задача каждой науки определяется стремлением найти порядок и взаимную связь в многообразии известных опытов и фактов и, заполнив неисследованные области, заключить их в единую цельную картину... С одной стороны, всякое научное мышление даже на самых отдаленных вершинах человеческого духа неизбежно руководится допущением, что в глубочайшей основе явлений лежит абсолютная закономерность, не зависящая от произвола и случайности. С другой стороны, в самой точной из естественных наук — физике — часто приходится оперировать с явлениями, закономерная связь между которыми пока совершенно не выяснена, так что их, несомненно, приходится считать случайными в самом определенном значении слова» [14]. Как видим, Планк отдает себе отчет в том, как непроста ситуация в науке, и в том, что господствуют

щий проект науки и его гносеологическая модальность задают свои стандарты познавательной деятельности.

И тем не менее великий физик делает выбор в пользу познания всеобщей связи. Прежде всего, он доказывает, «насколько важно для понимания сущности всякого явления природы провести тщательное и глубокое различие между двумя... видами закономерности: *динамической*, строго причинной, и только *статистической*» [15]. Эти две закономерности, выявленные на базе многочисленных экспериментов, имеют, по-видимому, непосредственное отношение к решению поставленной им задачи науки - найти порядок. Он приводит важнейшие доводы, чтобы «обрисовать противоположность между динамической и статистической закономерностью» [16]. При этом он отмечает вклад в науку Р. Клаузиуса, который «вывел необычайно плодотворное для физики и химии второе начало термодинамики, значение которого состоит в том, что оно предписывает каждому необратимому процессу *определенное направление*» [17], т. е. векториальность, онтологическую модальность беспорядка, эволюции от более совершенного к менее совершенному. Он высоко оценивает также главный результат научной деятельности Людвиг Больцмана, который «состоит в том, что понятие энтропии полностью приводится к понятию *вероятности*» [18]. Следовательно, всеобщую связь движения и развития (эволюции), зафиксированную во втором начале термодинамики, становится возможным интерпретировать в терминах теории вероятностей. Характерно, что именно формулами Больцмана, разработанными на основе его фундаментального результата, американцы Р. Хартли и К. Шеннон десятилетия спустя «обручили» формирующийся проект науки с явлением информации. Стало ясно, что статистическая закономерность есть важнейшая характеристика непосредственности всеобщей связи, а динамическая закономерность - характеристика опосредствованности содержания всеобщей связи. Вместе с тем оказалось, что данные закономерности раскрывают два основных типа векториальных свойств, т. е. два типа онтологической модальности совершенства.

В 1927 году выдающимся русским философом Алексеем Федоровичем Лосевым была написана книга «Античный космос и современная наука». В этой книге автор, по существу, выступает против сложившейся в эпоху Нового времени модели мира и соответствующей этой модели системы научного познания. Уже в самом начале книги Лосев выступает против тех, кто стремится «вдолбить, что греческая философия есть та же абстракция, которой больна вся новоевропейская мысль, и подсовывали любимые словечки, называя Платона — рационалистом, Аристотеля — эмпиристом, Плотина - "мистиком", Ямвлиха - "теургом" и т. д.... Это самодовольство псевдонаучной и в сущности своей абстрактно-

метафизической мысли, напяливающей свои схемы на живое тело античного мировоззрения, находит возражение теперь уже не только со стороны нас, тех немногих философов, которые всегда протестовали против некритического засилья методов абстрактно-метафизической мысли в историко-философских исследованиях, но и со стороны точной науки, которая, сбрасывая иго формально-логического и метафизически-натуралистического вероучения, освещает совершенно заново и старый древнегреческий космос» [19]. Эта практика «напяливания своих схем» на любой предмет и объект познания, и в частности на древнегреческое понимание Вселенной, является естественным следствием некогда положенной в основу проекта науки онтологической модальности произвола индивидуума. И именно для данного проекта науки совершенно естественными оказываются абстрактно-метафизическое мышление, засилье формально-логического «вероучения» и т. п.

В своей книге Лосев подробно рассматривает мир в плане той модели, которая определяет его как Космос. И прежде всего он задается вопросами: что такое античный космос, откуда начинается диалектика, и полагает, что ответить на эти вопросы можно, лишь «познакомившись с основными категориями, функционирующими в космосе» [20], т. е. в той модели мира, которая определяется как Космос. Согласно этой модели, выделяются четыре области Космоса (земля, вода, воздух и огонь) и онтологические модальности каждой из данных областей. Гармония, совершенство, красота предстают здесь как важнейшие характеристики Космоса. Эти четыре области Космоса связаны между собой, взаимно дополняют друг друга, раскрывают напряженности бытия мира, напряженности во времени и пространстве. В этом смысле мир предстает как единство хаоса и космоса и, следовательно, - организация. Лосев характеризует развертывание космической модели мира как следование принципу и методу организации вещи. Он показывает, что в плане этой модели мир есть организация [21]. Организация здесь выступает как то, в чем представлено единство туманности хаоса и космических оформлений. И поэтому космические оформления, обладая онтологической модальностью, обнаруживают себя как красота, гармония и совершенство.

И, наконец, Лосев показывает, что для греческих философов движение было свидетельством диалектики мира, движение подтверждало ее наличие. Лосев пишет: «Полученные четыре сложные области космоса должны пребывать в движении. Они должны пространственно перемещаться. Но как им можно покоиться, если они должны перемещаться? Тут начинается та великая диалектика античности, которую не понимает и никогда не понимала европейская наука, погрязшая в растлении формальной логики и натурализма. Покоиться в движении можно только тогда, когда

движение не выходит за однажды положенные пределы. Я двигаюсь, но двигаюсь не далее определенной точки. И значит, я должен двигаться так, чтобы потом прийти в эту же самую точку, т. е. я должен описывать кривую и замкнутую линию. Однако я настолько же двигаюсь, насколько и покоюсь. Следовательно, кривая и замкнутая линия должна иметь везде одинаковую степень кривизны, т. е. быть кругом. Итак, подвижной покой, будучи выражен инобытийно-внеположенными средствами, есть круг, и четыре вышеприведенные области космоса должны быть кругообразны, сферовидны. Они должны двигаться по кругам. Так мы получаем выражение единого сущего в космосе: он есть четыре концентрических шара - земляной, водный, воздушный и огненный» [22]. Именно в диалектике, как пишет Лосев, заключается «последняя сущность античного космоса» [23].

Таким образом, космическая модель мира, согласно которой «космические оформления» [24] (организация, сложность, системность, упорядоченность, гармония, красота и т. п.) возникают из туманности и хаоса, т. е. из неопределенности, беспредельности апейрона, благодаря последней сущности космоса - диалектике. Античный космос шарообразен, сферовиден, находится в движении, обнаруживая тем самым свою подлинную, последнюю сущность. При этом каждая вещь выступает как вырожденная и требующая восполнения шарообразность, сферовидность. Космические оформления свойственны в равной мере как материальному, так и идеальному, и в этом смысле материальное и идеальное неразличимы. Изучая литосферу, ноосферу, атмосферу, биосферу, инфосферу и т. д., мы тем самым отмечаем, к какому проекту науки восходят наши представления об этих сферах.

А. Ф. Лосев, находясь на гребне сомнений в адекватности человеческого миру, в приемлемости господствующего проекта науки в современную ему эпоху, осуществляет глубокий экскурс в то время, когда в античном мировоззрении разрабатывались и оттачивались основные модели мира и соответствующие этим моделям проекты науки. В те же годы, что и Лосев, австрийский физик-теоретик Эрвин Шредингер пишет небольшую, пережившую его время книгу «Что такое жизнь с точки зрения физика». Уже в самом начале книги он задается характерным вопросом и формулирует предварительный ответ на него: «Большой, важный и очень часто обсуждаемый вопрос заключается в следующем: как физика и химия смогут объяснить те явления в пространстве и времени, которые происходят внутри живого организма? <...> Предварительный ответ... можно сформулировать так: явная неспособность современной физики и химии объяснить такие явления совершенно не дает оснований сомневаться в том, что они могут быть объяснены другими науками в будущем» [25]. Отсюда вытекают следу-

ющие выводы. Судя по положениям Шредингера, физика и химия развертываются сегодня согласно неактуальному проекту науки. И нужно разобраться, в каком содержании должны самоутверждаться физика и химия, если они будут строиться в соответствии с актуальным проектом науки.

Для физика Шредингера было ясно, что состояние равновесия для живого организма — это смерть. И он задается вопросом: как живой организм избегает перехода к равновесию? Он пишет: «Первоначально, без сомнения, подразумевался обмен веществ (метаболизм). Но представляется нелепостью, чтобы главным был именно обмен веществ. Любой атом азота, кислорода, серы и т. п. так же хорош, как любой другой атом того же элемента. Что же достигается их обменом? Одно время наше любопытство удовлетворялось утверждением, что мы питаемся энергией... Нечего и говорить, что это нелепость, ибо во взрослом организме содержание энергии так же постоянно, как и содержание материи. Каждая калория, конечно, имеет ту же ценность, что и любая другая, поэтому нельзя понять, чему может помочь простой обмен этих калорий» [26]. Такое рассуждение, безусловно, обескураживает как физика, так и химика, следующих господствующему проекту науки. Они оказываются обезоруженными перед реальной проблемой, лишаящей смысла изучение ими атомов, молекул, физического движения, мерой которого является энергия, и т. д. В этом смысле атомы и молекулы, энергия и т. д. предстают как пустые теоретические химеры, фикции, бесплодные по своему существу. Они предстают, по словам Лосева, как следствие «напяливания» умозрительных схем на живое содержание мира.

Реальная проблема (проблема метаболизма) выводит Шредингера из-под ига господствующей в науке модели мира и соответствующего ей проекта науки. В результате он задается резонным вопросом: что же тогда составляет то драгоценное нечто, содержащееся в нашей пище, что предохраняет нас от смерти? И, отвечая на этот вопрос, пишет, что «все, что происходит в Природе, означает увеличение энтропии в той части Вселенной, где это имеет место. Так и живой организм непрерывно увеличивает свою энтропию, или, иначе, производит положительную энтропию, и таким образом приближается к опасному состоянию максимальной энтропии, представляющему собой смерть. Он может избежать этого состояния, т. е. остаться живым, только постоянно получая из окружающей среды отрицательную энтропию... Отрицательная энтропия — это то, чем организм питается... Существенно в метаболизме то, что организму удается освободиться от всей той энтропии, которую он вынужден производить, пока жив... "Он питается отрицательной энтропией", как бы привлекая на себя ее поток, чтобы компенсировать этим увеличение энтропии, произ-

водимое им в процессе жизни, и таким образом поддерживать себя на постоянном и достаточно низком уровне энтропии» [27]. Итак, Шредингер дифференцирует возможности положительного и отрицательного вклада в энтропию, возможности роста энтропии и антиэнтропийного процесса.

Самое странное в последнем положении Шредингера происходит с понятием энтропии. Оно освобождается из-под власти химии и физики и тем самым освобождается от свойственного им порока. Оно перестает быть теоретической химерой, фикцией, возникшей в результате «напряжения» на живое содержание мира умозрительной схемы. Оно вместе с понятием отрицательной энтропии предстает в качестве характеристики одной из противоположностей диалектического противоречия. Оно становится характеристикой той самой «последней сущности» (А. Ф. Лосев), которая присуща космической модели мира: открывается путь к диалектике энтропии и отрицательной энтропии, к источнику движения и развития, к раскрытию сущности «привлечения на себя» потока отрицательной энтропии как онтологической модальности совершенства.

Далее Эрвин Шредингер сосредоточивается на понятии отрицательной энтропии и уточняет его. Он пишет: «Теперь неуклюжее выражение отрицательная энтропия можно заменить более изящным: энтропия, взятая с отрицательным знаком, есть сама по себе мера упорядоченности. Таким образом, средство, при помощи которого организм поддерживает себя постоянно на достаточно высоком уровне упорядоченности (равно на достаточно низком уровне энтропии), в действительности состоит в непрерывном извлечении упорядоченности из окружающей среды» [28]. Понятие энтропии, взятое с отрицательным знаком (отрицательная энтропия), Шредингер заменяет понятием «негэнтропия». Соответственно, понятие негэнтропии оказывается характеристикой меры упорядоченности, т. е. мерой того, что является одним из проявлений «космического оформления» (А. Ф. Лосев), наряду с такими оформлениями Космоса, как организация, система, сложность и т. п. При этом выясняется, что на вопрос, поставленный перед современной физикой и химией, на который они не могут дать удовлетворительного ответа, можно найти простой и исчерпывающий ответ в рамках иного проекта науки.

Развивая принятую им систему рассуждений, Шредингер задается очередным вопросом: если мы принимаем, что упорядоченность обладает способностью воспроизводить себя в живых организмах и производить упорядоченные явления, то не получается ли, что мы вновь оказываемся перед фактом теоретического порочного круга? И он дает ответ на этот вопрос, расщепляя процесс возникновения упорядоченности на два пути и выделяя два

основных механизма ее возникновения. Он пишет: «Существуют два различных "механизма", которые могут производить упорядоченные явления: статистический механизм, создающий "порядок из беспорядка", и новый механизм, производящий "порядок из порядка"... Я помню интересную небольшую работу Макса Планка "Динамический и статистический тип закона". В ней он проводит точно такое же различие, какое мы здесь назвали "порядок из порядка" и "порядок из беспорядка"» [29]. Однако если Планк колебался по вопросу о том, не является ли динамический закон разновидностью статистического в определенных условиях, то Шредингер лишен этих сомнений. Он утверждает, что у каждого из двух типов законов имеется принципиально отличный от другого механизм возникновения упорядоченности. И эти два механизма и типа законов исключают сомнения по поводу упомянутого порочного круга в теории.

Однако Шредингер, по-видимому, ошибочно принимал, что динамический и статистический типы законов — это законы физики, а физику рассматривал как базовую, исходную науку естествознания. Он как бы не замечает осуществленного им перехода с одной модели мира на другую, с одного проекта науки на другой. И вместе с тем он оказывается перед тем фактом, что, согласно космическому проекту науки, у материального и идеального, у физического и психического одна и та же «последняя сущность» - диалектика, хотя очевидно, что этой «последней сущности» он не различает.

Он пишет: «То, что мы называем мыслью, само по себе есть нечто упорядоченное и приложимо только к аналогичному материалу, то есть к познанию или опыту, которые также имеют определенную степень упорядоченности. Отсюда вытекают два следствия: 1) физическая организация, чтобы быть в тесном соответствии с мыслью (как, например, мой мозг с моей мыслью), должна быть очень хорошо упорядоченной организацией, а это значит, что события, происходящие в мозгу, должны подчиняться строгим физическим законам, по крайней мере с очень большой степенью точности; 2) физические впечатления, произведенные на эту физическую, хорошо организованную систему телами извне, соответствуют познанию и опыту соответствующих мыслей, образуя их материал, как я назвал его. Следовательно, физические взаимодействия между нашей системой и другими должны, как правило, сами обладать известной степенью физической упорядоченности, или, иначе говоря, они должны подчиняться строгим физическим законам с определенной степенью точности» [30]. Очевидно, что в этом положении Шредингера слово «физический» выступает как определенный анахронизм, ибо в тех случаях, где речь идет о «космических оформлениях» (упорядоченность, система, органи-

зация и т. п.), необходимо указание на онтологически иную исходную базу естествознания, ориентацию на иные стандарты естественности науки о природе, на иные методологические стандарты, на иные стандарты рациональности и т. д.

Одним из важнейших этапов развития представлений об онтологической модальности совершенства стали две известные работы Леона Бриллюэна: «Наука и теория информации» и «Научная неопределенность и информация». В первой из них он пишет: «Новая территория была завоевана для науки с появлением в недавнее время теории информации... Означает ли это вторжение науки на территорию, принадлежавшую, по традиции, философии, или это есть открытие новой страны, своего рода "ничейной земли", которая ускользала от прежних исследователей?» [31]. Для такого вопроса были все основания, поскольку до недавнего времени рассмотрение единства хаоса и космоса, т. е. представления, предшествовавшего раскрытию единства энтропии и негэнтропии, было уделом философии.

Связь между информацией и энтропией в 1928 году была отмечена американцем Р. Хартли, в 1929 г. — Л. Сцилардом, а затем, в конце 40-х годов, — К. Шенноном и А. Н. Колмогоровым.

Бриллюэн полагал, что энтропия есть мера недостатка информации. Стремясь развернуть свою концепцию о природе информации и следуя за своими предшественниками по проекту науки, в частности за Планком и Шредингером, он вводит целый ряд ограничений. Во-первых, он отдает предпочтение статистическому определению термина «информация», согласно которому $I_I = K \ln P_O$, где K — постоянная; \ln — натуральный логарифм; P_O — совокупность исходов равновероятных событий; I_I — информация, содержащаяся при одном избранном исходе [32]. Здесь важно заметить, что Бриллюэн сосредоточивается на выяснении содержания статистической закономерности Планка и Шредингера и оставляет за пределами исследования динамическую закономерность.

Во-вторых, он считает необходимым «по предложению Шредингера вместо энтропии S взять величину с противоположным знаком, отрицательную энтропию $N = -S$, которую мы для краткости называем негэнтропией» [33]. При этом он предпочитает «применять термин "энтропия" только в обычном термодинамическом смысле» [34]. Надо сказать, что данное ограничение тормозило развитие понятия энтропии, было своеобразным шагом назад к старому проекту науки.

В-третьих, Бриллюэн, руководствуясь приведенной выше формулой статистического определения информации, принимает во внимание аддитивность информации. Он пишет: «Информация есть функция отношения числа возможных ответов до и после получения информации, и мы выбираем логарифмический закон

для обеспечения аддитивности информации, содержащейся в независимых ситуациях» [35]. В то же время он не исключает того положения, когда «негэнтропия всей структуры не равна сумме негэнтропии ее компонентов. Энтропия утрачивает аддитивность, когда различные части машины соединяются в единое целое» [36].

В-четвертых, Бриллюэн имеет в виду замкнутые, изолированные, закрытые, системы, т. е. такие «космические оформления» (А. Ф. Лосев), которые, подчиняясь действию статистических закономерностей, определенным образом реагируют на непосредственные воздействия на них внешних стимулов, внешней среды. При этом система растрачивает свою негэнтропию, и в ней происходит рост энтропии. В то же время он пишет: «Любая добавочная информация увеличивает негэнтропию системы» [37].

В-пятых, он рассматривает два случая: в случае непосредственности взаимодействия системы с внешней средой в «космическом оформлении» «негэнтропия эквивалентна информации» [38]; в случае же опосредствованного содержания взаимодействия «космическое оформление» выполняет роль опосредствующего звена. Информация и негэнтропия предстают как явления различные, образуя «цепь действий со следующими звеньями превращений: Негэнтропия —> Информация —> Негэнтропия» [39]. Похоже, что эти два случая намечают представление об информации применительно к действию динамических и статистических законов.

И вот с таких позиций Бриллюэн дает так называемое точное определение информации. Он пишет: «Информация представляет собой отрицательный вклад в энтропию». Это утверждение было представлено автором как «негэнтропийный принцип информации» [40]. Бриллюэн стремится показать продуктивность негэнтропийного принципа информации в различных сферах действительности (в познании, письменности, чтении, при вычислении и т. д.).

В то же время данный принцип реально оказался на обочине научного познания. Во-первых, если указанный отрицательный вклад в энтропию выступает как следствие деятельности человека, то, очевидно, такое понимание природы информации чрезвычайно заужено. Во-вторых, данный принцип не показывает, что такое отрицательный вклад в энтропию, в качестве чего выступает то, что осуществляет отрицательный вклад в энтропию. В соответствии с принципом единства мира то, что осуществляет такой вклад, в своем отношении должно быть единым, рядоположенным с энтропией. В-третьих, данный принцип не проясняет, в контексте какого проекта науки может быть раскрыта сущность отрицательного вклада в энтропию. И это особенно существенно, когда имеет место традиционный, господствующий проект физики. В-четвертых, Бриллюэн, хотя и намечает отношение информации к действию динамических и статистических закономерностей, но

не показывает, как соотносится с этими закономерностями негэнтропийный принцип информации. Он как бы отходит от того пути познания всеобщей связи явлений, на базе которого были выявлены динамические и статистические закономерности. Кроме того, негэнтропийный принцип информации формулируется преимущественно из расчета на такое представление, согласно которому динамические закономерности, вопреки идеям Планка и Шредингера, рассматриваются как частные случаи действия статистических закономерностей. В-пятых, в плане негэнтропийного принципа информации явление информации мыслится как атрибут физических, термодинамических систем. В-шестых, в последующем, когда кроме информации возникла необходимость различать метаинформацию, коинформацию и т. д., стал необходимым более широкий подход к рассмотрению информации, который позволял бы допускать такие различия. Однако негэнтропийный принцип таких различий и соотношений не предусматривает.

Существенным испытанием на прочность негэнтропийного принципа информации явилась небольшая работа английского теоретика — современника Леона Бриллюэна — «Мифология систем под сводом сумерек». Ее автором явился Стаффорд Вир. В этой небольшой по объему работе Вир показывает возможность по-новому посмотреть на теоретические основания термодинамики, определяемые в данном случае как один из мифов. Он пишет: «Система есть одно из названий порядка, противоположность хаосу. В основе первого мифа, о котором я буду говорить, лежат четыре утверждения: о том, что начальное состояние природы хаотично; о том, что порядок есть нечто, вносимое в хаос, навязываемое хаосу в виде монолитной структуры, выдерживающей влияние случайных помех; о том, что внутри этой структуры заключен скрытый хаос второго порядка; и о том, что как только энергия, необходимая для поддержания порядка, перестает поступать, все вновь возвращается к хаосу» [41].

В принципе в основание теории могут быть положены и эти утверждения. Однако, как полагает Вир, необходимо помнить, что эти утверждения отчасти могут быть заменены иными, и тогда содержание теории претерпит значительные изменения. И возникает вопрос: отвечает ли некоторому критерию естественности науки подобная замена?

Отвечая на такой вопрос, Вир обращается к античной философии, определявшей возникновение мира (космоса) из первозданного хаоса. В этом контексте он рассматривает атомистическое учение Левкиппа, Демокрита, Эпикура и Лукреция Кара, а также поэтическое творчество современников Гесиода, «неоднократно обращавшихся к картинам возникновения порядка из хаоса» [42]. В соответствии с этими точками зрения формируется устойчивое,

прошедшее через века воззрение, согласно которому, как пишет Вир, «в невидимом материальном хаосе зарождается некое систематическое начало, питающееся информацией, продолжающей поступать из хаоса — в форме непрерывных атомных воздействий, которые находятся за порогом видимого, в форме явлений жизни и в форме моральных устоев» [43]. При этом автор подчеркивает идеи Лукреция и Эпикура, согласно которым под личиной покоя должно продолжаться хаотическое движение, хаос бродит внутри порядка, как дрожжи в тесте. Так, хаос предстает как нечто более естественное, чем порядок, а отсюда естественным образом вытекает идеология угрозы термодинамической тепловой смерти Вселенной. Вир пишет, что такого рода взгляды утверждались со времен Гесиода, они глубоко проникли в наше мышление, и мы действуем так, как будто эти взгляды верны.

Затем Вир обращается к идеям других авторов: Св. Иоанна, Б. Спинозы, Дж. Максвелла и других, обосновывающих положение о внутренне присущей миру имманентности организации, самоорганизации. Это положение он формулирует как *принцип организации, принцип имманентности организации*. Отсюда, как он полагает, для того чтобы рассмотреть содержание мира с точки зрения данного принципа, необходим язык, отличный от языка Гесиода. И поскольку порядок столь же естествен, как и беспорядок, то можно в равной мере строить рассуждения, исходя и из положения, что из порядка возникает беспорядок. Более того, Вир доказывает: «В соответствии с принятым мною языком, я теперь утверждаю: порядок более естествен, чем хаос» [44]. Так, Биром намечается представление, развивающее положение Эрвина Шредингера о «новом механизме» производства упорядоченности, а именно: о механизме производства порядка из порядка. Развертывается представление о том, что действия статистических закономерностей являются частным случаем действия динамических закономерностей. Вир пишет, что «если структуру бытия мыслить как переход Порядок-Хаос-Порядок, то мы получим другое бытие, и наши системы (т. е. «космические оформления» Лосева. - Н. Ч.) станут в значительной мере самоорганизующимися. Хаотическая стадия... это возмущения, действующие на систему извне; управляющие устройства потребуются здесь только для того, чтобы отфильтровать эти помехи, насколько это возможно, и обеспечить соответствующий запас разнообразия, способный поглотить помехи, подобно губке, восстановив тем самым порядок. Эшби дал нам формальный механизм для решения этой задачи в своих работах по гомеостазису... Новый язык вынуждает нас исходить из предположения о порядке, а следовательно, предполагает естественную и тесную связь и содружество между организмом и окружающей средой» [45].

Бир, объективно противопоставляя свою точку зрения концепции Бриллюэна, тем самым фактически подчеркивает недостаток негэнтропийного принципа информации. Этому служит, в частности, его принцип имманентности организации, согласно которому организация не является следствием некоего отрицательного вклада в энтропию. Напротив, в результате каких-либо причин может возникнуть дезорганизация, и, более того, дезорганизация может возникнуть не только в результате чьего-либо деяния, а по бесконечному ряду причин другого рода, как социального, так и природного. Следовательно, акт внесения дезорганизованности в ту или иную имманентную организованность является онтологической модальностью того, что вносит эту дезорганизованность. И все-таки принцип имманентной организации оказался уязвимым во многом по тем же признакам, что и негэнтропийный принцип информации.

Итак, согласно предложенному Биром варианту рассуждения (порядок более естествен, чем хаос), беспорядок выступает как промежуточное временное состояние, тогда как состояния порядка, т. е. космические оформления, предстают как состояния неизбежные, необходимые: один порядок приходит на смену другому, образуя два относительно самостоятельных акта: «порядок-хаос» и «хаос-порядок». Космическое оформление возвращается к исходному состоянию. И, как ни странно, оно возвращается к порядку, что противоречит положениям термодинамики: если состояние, к которому возвращается космическое оформление, принято считать равновесным состоянием, то, следовательно, равновесным состоянием оказывается порядок (а не наоборот), тогда как неравновесным состоянием оказывается беспорядок, энтропия. Поэтому Бир пишет: «Из статистической механики нам известно, что равновесные состояния более вероятны и в конечном счете превалируют. Энтропия теперь превратилась в меру вероятности вселенной» [46]. В этой связи негэнтропийный принцип информации, понятия «негэнтропия» и «энтропия» требуют соответствующего уточнения, поскольку они формулировались применительно к действию статистической закономерности, так сказать - в терминах Гесиода, когда в качестве равновесного состояния принималось состояние, определяемое максимальным беспорядком.

Так столкнулись два взаимоисключающих принципа (негэнтропийный принцип информации Бриллюэна и принцип имманентности организации Бира), ни один из которых не отвечал требованиям диалектического, космического проекта науки, процесса диалектизации науки. И нами был сформулирован негэнтропийный принцип информационной реальности.

1. Данный принцип предполагает понимание информационной реальности как содержания мира, диалектически находящего свое

завершение, законченность в оформлениях совершенства (космических оформлениях). При этом оформления совершенства (упорядоченность, системность, организованность, сложность и т. д.) выступают как характеристики законченности всеобщей связи явлений. Оформления же совершенства в качестве космических оформлений имеют отношение к диалектическому, космическому проекту науки.

2. Негэнтропийный принцип информационной реальности утверждает, что информационная реальность обладает онтологической модальностью, заключающейся в ее способности вносить отрицательный вклад в энтропию.

3. Отрицательный вклад в энтропию показывает, что онтологическая модальность информационной реальности задает векторические свойства процессу разрешения диалектических противоречий.

4. Негэнтропийный принцип информационной реальности является обобщением негэнтропийного принципа информации и принципа имманентности организации, в полной мере учитывающим особенности действия статистических и динамических закономерностей, двух механизмов производства упорядоченности Э. Шредингера.

5. Данный принцип имеет в виду понятие энтропии в его широком, развитом значении, включающим понятия информационной энтропии, социальной энтропии и т. д.

6. Данный принцип утверждает, что отрицательный вклад в энтропию представляет собой способ, которым информационная реальность обнаруживает свою определенность.

7. В обратном значении негэнтропийный принцип информационной реальности утверждает, что энтропия обладает своей собственной онтологической модальностью, заключающейся в том, что она (энтропия) может вносить отрицательный вклад в содержание негэнтропии.

Однако для этого необходимо включить в язык Бира новые термины и, более того, необходимо дифференцировать научное знание, различив в нем судьбы универсалистского, метафизического (технологического) и космического, диалектического (информационного) проектов науки.

К началу семидесятых годов в науке отчетливо прослеживалась тенденция разработки новой науки, основанием которой был бы, в частности, формирующийся язык Бира. Определенной подготовкой такой науки стала широкая дискуссия о природе информации. Дискуссия не получила определенного завершения в смысле победы той или иной точки зрения, но зато выкристаллизовалась мысль о формировании особой науки информологии, что защищалось такими исследователями, как Э. П. Семенюк, В. И. Си-

форов, В. С. Готт, А. Д. Урсул и др. На этом пути в 1986 году нами было предложено понятие информационной реальности. Однако главное состоит в том, что космический, диалектический, информационный проект науки в настоящее время все прочнее утверждается на поле научного познания. Он пробивает себе дорогу не путем навязывания его кем-то научному сообществу. Напротив, вместе с разворачиванием кризиса современной цивилизации он предстает как реальный путь разрешения кризиса, путь, на котором ученые могут найти продуктивные научные результаты, обозначающие азимут спасения человечества, азимут разрешения глобальных проблем.

Что же касается универсалистского, метафизического, либерального, технологического проекта науки (во времена Платона и Аристотеля понятого как вздорного проекта), то его нельзя отменить каким-либо указом. Он должен найти свое место в современном научном познании. Ясно, пожалуй, лишь одно. Он должен уступить свое господствующее положение в научном познании на данном этапе его развития наиболее передовому, многообещающему и более перспективному проекту науки. При этом научное сообщество должно извлечь уроки доселе осуществленного проекта, научиться предвидеть пределы его продуктивности, обрести подходы и методы, пригодные для дифференциации массы научного знания, способные раскрывать картины соотношения результатов научного познания, относящихся к реализации различных проектов науки. Должно формироваться представление об ответственности ученых за их предпочтения, отдаваемые ими тому или иному проекту науки, а также за предпочтение того проекта научной рациональности, который придет на смену технологической рациональности. Если технологическая рациональность в первую очередь и в конечном счете преследует цели эгоизма, ценности и полезности научного знания, то информационная рациональность — цели деятельного совершенства, что так точно было завещано великим русским подвижником рубежа XVIII — XIX веков святым Серафимом Саровским.

ОСНОВНЫЕ ТИПЫ НАУЧНОЙ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

Исходным пунктом в изучении основных типов научной рациональности для нас является классификация, учитывающая особенности двух типов общества: индивидуалистического и коллективистского. При этом под рациональностью мы будем понимать единство «стандартов, эталонов, норм поведения, принципов деятельности, правил и ценностных установок, общезначимых для членов данного социума и транслируемых от поколения к поколению, зафиксированных в языке социума и осуществляющих функцию адаптации в социоприродной среде обитания» [1]. Примем также, что поскольку «социоприродная среда, исторический опыт, условия бытия и жизнедеятельности различных человеческих сообществ различны, то разные социумы обладают разными рациональностями, характеризующимися определенной устойчивостью, социальным иммунитетом по отношению к другим рациональностям» [2]. В приведенных положениях, как видим, намечены и основные определения рациональности:

- а) общезначимость указанных стандартов, эталонов, норм, правил и принципов;
- б) ценностные установки;
- в) адаптация и выживание в определенной социоприродной среде обитания социума;
- г) устойчивость и социальный иммунитет по отношению к другим рациональностям;
- д) преемственность и трансляция рациональности от поколения к поколению и т. д.

Естественно, что содержание этих определений зависит от типа общества. Так, в индивидуалистическом обществе общезначимыми являются, главным образом, нормы присущего ему либерального права, тогда как в коллективистском обществе общезначимым оказывается единство социальных норм, в котором находят завершение друг в друге нормы права, морали и нравственности, идеологические, эстетические, религиозные нормы и т. д. В индивидуалистическом обществе рациональность имеет ценностное определение, исключаящее внерациональное как не имеющее ценности, бесполезное. В условиях же коллективистского общества господствует диалектическое единство рационального и внерационального. Логика адаптации и выживания в различных социо-

природных средах также различна: в индивидуалистическом обществе — это логика выживания и адаптации в условиях свободы выбора морали, выбора религии, идеологии, выбора модели поведения и т. д., т. е. в неблагоприятной социальной среде, требующей гарантированной защищенности человека со стороны государства; в коллективистском же обществе — это логика выживания и адаптации в тяжелой природной, геополитической среде, где нормами и стандартами, гарантирующими жизнеспособность общества, является гармоничное единство социальных норм. Устойчивость и социальный иммунитет по отношению к другим рациональностям в индивидуалистическом обществе — это прежде всего устойчивость и социальный иммунитет, обеспечивающий «неприкосновенность» свободы личности, свободы его воли (рациональность раскрывает действительность прав и свобод человека, свободы выбора, экономической свободы и т. д.); в коллективистском же обществе функции устойчивости и социального иммунитета определяют и защищают совершенство общественных отношений с точки зрения взаимной добродетели людей. Трансляция и преемственность рациональности от поколения к поколению в индивидуалистическом обществе осуществляются в основном посредством институтов общественной элиты, а в коллективистском обществе — посредством институтов социального авангарда и т. д.

Мы полагаем, что можно выделять софистскую, метафизическую рациональность и диалектическую рациональность. Каждая из данных рациональностей предполагает собственную модель мира. По-видимому, фундаментальным результатом в процессе формирования актуальных стандартов рациональности была разработка общезначимых моделей мира, которые показывают, в каких качествах необходимо познавать, преобразовывать мир и понимать его. В философии дискуссия на этот счет продолжалась в течение многих столетий, начиная с Анаксагора, Платона и Аристотеля, а затем Августина, отцов христианской церкви, великих реалистов и номиналистов средневековья, школы святого Сергия Радонежского и кончая религиозными теоретиками-протестантами XVI века Мартином Лютером, Жаном Кальвином и их сподвижниками, а также классиками древнерусского религиозного теоретизирования XVI века святыми Иосифом Волоцким, Зиновием Отенским и т. д.

Однако поворотным пунктом в судьбе стандартов рациональности стал XVII век. Дискуссия по поводу модели мира вышла за пределы религиозного теоретизирования: она стала уже не проблемой религиозной рациональности, а проблемой научной рациональности, хотя следы былой дискуссии еще наблюдались, на первых порах в науке имела место нерасчлененность двух моделей. В то же время на Западе прочно устанавливалась софистская универсалистско-технологическая, а в России — диалектико-инфор-

мационная модель мира. Явным и точным отображением универсалистской модели явилась идея машины — машины потребления. Одним из наиболее ярких разработчиков и проводников этой идеи в светской философии стал Рене Декарт. Он доказывал, что в контексте этой идеи модусы мышления не имеют особого различия. Он пишет: «Рассматривая, далее, имеющиеся у нас идеи, мы видим, что в качестве модусов нашего мышления они не имеют между собой большого различия... чем больше они содержат в себе объективного совершенства, тем более совершенной должна быть их причина. Ведь, если кто-либо обладает идеей какой-то весьма искусной машины, он с полным правом может себя спросить, по какой именно причине он таковой обладает: видел ли он где-нибудь такую машину, созданную кем-то другим, или он очень прилежно изучал науку механики, или, наконец, обладает такой силой таланта, что сумел изобрести ее сам, нигде и никогда ее раньше не видел? Ибо все то искусство, что заложено в вышеупомянутой идее лишь объективно или репрезентативно, должно содержаться в ее причине» [3]. Как видим, идея совершенства выглядит в положении Декарта как некоторый отпечаток предшествовавшей в философии дискуссии о моделях мира. А на первый план выходит идея машины, сочетающаяся с первыми успехами науки механики, с практически уже сформировавшимся адекватным представлением об объективности. Объективность мыслится как нечто, представленное репрезентациями. Идея машины не призвана отображать материальное содержание мира: она является независимым от него модусом, она конструируется, изобретается человеком произвольно, т. е. идея машины является полноценной репрезентацией, следствием приведения в научную жизнь принципа свободы (свободы воли), принципа общества потребления.

Действительно, если в соответствии с этими принципами мы отвлекаемся от всеобщей связи явлений, руководствуемся метафизическим методом и т. д., то неминуемо становимся приверженцами дуализма со всеми его атрибутами. И в той мере, в какой современная наука рассматривает позитивные теоретические и эмпирические результаты по отношению к миру в качестве репрезентаций, опорой современной науки является дуализм Декарта. И отсюда органичным и естественным является разработанный Декартом дедуктивный метод познания, в дальнейшем обусловивший принятие на Западе в качестве стандарта научности дедуктивные теории. С точки зрения софистского типа рациональности — технологической рациональности — проблема осуждения дуализма Декарта предстает в основном как надуманная проблема, псевдопроблема.

Философия Декарта самоутверждалась в условиях активного вторжения в жизнь науки эмпирически полученных данных. Пу-

тем изощренного экспериментирования, своего рода искусства экспериментирования, удавалось получать весьма существенные научные результаты, которые затем быстро становились достоянием инженеров, агрономов, изобретателей и т. д. Посредством экспериментов решалась важная теоретическая проблема — проблема пренебрежения всеобщей связью явлений, умение поставить объект исследования в произвольно конструируемые условия, когда этот объект ведет себя как бы сам по себе, независимо от всеобщей связи явлений, а в сущности, объект обнаруживает те закономерности своего поведения, которые задаются не природой, а произволом человека. Гениальным экспериментатором в XVII веке стал Галилео Галилей. Тогда же были заложены основы теоретической физики. Она разрабатывалась Исааком Ньютоном также на базе принципа свободы (свободы воли). И главным познавательным стандартом физики стал стандарт объективности, т. е. изучение объекта таким, каков он есть сам по себе, независимо от всеобщей связи явлений, стремление произвольно, независимо от содержания природы строить теории (теории-репрезентации), которые в какой-то определенный момент могли бы оказаться полезными.

Именно в процессе формирования таких теорий возникает своеобразное удвоение мира, тот самый дуализм Декарта, который так страстно отвергался представителями монизма. Такое удвоение возникло потому, что математика и теоретическая физика потребовали изобретения так называемых свободных объектов-идеали-заций, которые оказывались прочно вплетенными в материалы теоретической физики, математики, формальной логики и т. д., создавая, таким образом, в своей совокупности независимую от природы трансцендентальную реальность. К числу проявлений трансцендентальной реальности — репрезентаций — относились и так называемые модусы, которыми исследователи пользуются в качестве аксиом, систем доказательств и тезаурусов понятий при задании исходных пунктов теорий. Указанные модусы оказались основой искусства теоретизирования. Искусство теоретизирования и экспериментальное искусство, обеспечивавшее свободу конструирования реальностей, укрепили в науке положение об идее машины. Уже в XVII веке идея машины стала главной идеей технологической, софистской рациональности. Мир раскрывался как машина, представленная двумя реальностями: трансцендентальной и реальностью, получившей название второй природы, искусственной, произвольно сконструированной. При этом первая природа оказывается чем-то второстепенным, не заслуживающим внимания ученого. Рассуждая в таком контексте, весьма удачно сформулировал представление о первой природе Гегель. Будучи последовательным сторонником технологической рациональности, он пишет: «Что касается, прежде всего, природы, то она нередко

служит предметом удивления главным образом лишь благодаря богатству и многообразию ее образований. Однако это богатство как таковое, взятое независимо от уровня раскрытия в нем идеи, не представляет собой высокого интереса для разума, и в великом многообразии органических и неорганических образований оно доставляет нам лишь зрелище случайности, теряющейся в тумане неопределенности. Это пестрое многообразие видов животных и растений, беспрестанно меняющийся вид и расположение облаков и т. п. не должны, во всяком случае, ставиться выше столь же случайных фантазий предающегося своему произволу духа» [4]. Иными словами, первая природа достойна пренебрежения и представляет интерес для разума в том случае, если она раскрывается в качестве фантазии, произвольно сработанного конструкта (машины) материального или идеального. Здесь «произвол духа» предстает как технологизированная свобода воли.

XVIII век заявил о себе дерзким мышлением Жюльена Ламетри. Своими знаменитыми трудами он покусился на святая святых — на человека, пытаясь представить организм человека в контексте последовательного проведения софистской (технологической) рациональности. Ламетри был выдающимся врачом своего времени, убежденным сторонником экспериментальной медицины, поэтому его труды содержат знания современных достижений в области естественных наук, не допускающих умозрительных схем там, где должны присутствовать данные опытной науки. Для автора трудов «Человек - машина» и «Животные - большее, чем машины» были принципиально различными вопросы: считать ли человека и животное машинами? И изучать ли человека и животных универсалистски в качестве машин? Он понимал, что были бы совершенно неприемлемыми положения науки, доказывающие, что человек и животные в действительности являются машинами. Но как науке подступиться к объективному изучению человека и животных, если не принять без доказательства (в качестве аксиомы), что человек и животные являются машинами? При этом Ламетри ссылается на автора дедуктивного метода Декарта. «До Декарта, - пишет он, - ни один философ не считал, что животные - это машины» [5]. Такая аксиома была существенна в том плане, что она обязывала принимать за основу вполне определенную модель мира и предполагала конструирование машины в качестве следствия реализации принципа свободы (свободы воли), освещение степеней свободы, функционирования организма человека (животного) в терминах и принципах действия машины. И в этом отношении Ламетри выступает как последовательный представитель западного теоретизирования, западного типа рациональности.

Следуя принятому в качестве стандарта рациональности положению о машине как модели мира, Ламетри нисколько не упро-

щает дело. Он пишет: «Человек настолько сложная машина, что совершенно невозможно составить себе о ней ясную идею, а следовательно, дать точное определение. Вот почему оказались тщетными все исследования *a priori* самых крупных философов, желающих, так сказать, воспарить на крыльях разума» [6]. Он полагает, что эта модель мира существенна не только в области теоретического, но и в области эмпирического познания. В свое время Ламетри как никто иной понимал, что развертывание технологической рациональности находится в прямой зависимости от развития идеи машины. Он пишет, по сути, в терминах познания конечных автоматов: «Человеческое тело - это заводящая сама себя машина, живое олицетворение непрерывного движения» [7]. Он полагал, что для того, чтобы было успешным познание мира, необходим процесс априорного конструирования идеальной машины. Идеальная машина должна представлять собой ту репрезентацию, ту «линзу», через которую рассматривается объект познания. Он пишет: «Нужен сильный ум, чтобы охватить и скомбинировать огромное количество слов, при помощи которых науки... выражают свои истины... Нет ничего легче, чем обосновать систему, построенную подобно рассматриваемой нами, на внутреннем чувстве и опыте каждого отдельного индивидуума. Пусть воображение - это способность мозга фантазировать, природа которой нам столь же неизвестна, как и способ ее проявления,... но, во всяком случае, несомненно, что мы воспринимаем только посредством воображения... При помощи увлекательной кисти воображения холодный скелет разума облекается плотью и кровью. Благодаря ему процветают науки и расцветают искусства, говорят леса, вздыхает эхо, стонут скалы, начинает дышать мрамор и все неодушевленные тела получают жизнь» [8]. Именно в таком воображении, фантазировании индивидуума в создании репрезентаций раскрывается свобода воли индивидуума и продуктивность идеи машины. Выясняется, что успех познания зависит от воображения, от умения индивидуума *a priori* конструировать идеальную машину применительно к тем или иным произвольно формируемым задачам познания и практики. Однако при этом возникает язык машины, диктующий правила познавательного поведения ученого. Ламетри пишет: «Язык машины, предшествуя искусству и слову, принадлежит только ей самой» [9]. Отсюда он полагал, что все живые тела состоят лишь из твердых частей и флюидов, что эти «неуловимые флюиды» пробегают по трубочкам нервов с быстротой света. При этом «изменение, которое воздействие внешних тел вызывает в нервах органов чувств, доходит по этим трубкам до мозга, подвергающегося вследствие полученного им нового движения новой модификации и благодаря ей получающей новый способ чувствовать, который мы назвали ощущением» [10]. Такое

видение и решение проблемы диктует язык машины как стандарт технологической рациональности.

Следующим элементом, стандартом софистской (технологической) рациональности является ценностное измерение мира. Отметим, что явление ценности представляет собой отношение к субъекту, по принципу свободы воли фантазирующему индивидууму Ламетри. Однако в качестве ценности тот или иной фрагмент действительности выступает лишь будучи рассмотренным сквозь «линзу» машины, будучи превращенным силами этой «линзы», представленным в его превращенном машинизированном содержании. Ламетри пишет: «Организация является главным преимуществом человека. Напрасно все авторы, писавшие по вопросам морали, ценят только таланты, приобретенные при помощи труда, но не качества, которые они считают происходящими от природы... И откуда в свою очередь появляется у нас эта организация, если не от природы? Мы получаем ценные качества только благодаря ей; мы обязаны ей всем, что мы из себя представляем. Почему же я должен ценить людей, имеющих природные качества, меньше, чем тех, кто блещет приобретенными и как бы заимствованными добродетелями?.. Хотя ум, красота, богатство, благородное происхождение и являются игрой случая, - все они имеют свою цену, как и таланты, знания, добродетель и т. п. Те, кого природа одарила самыми ценными своими дарами, должны жалеть тех, кому она в них отказала... Если организация человека является первым его преимуществом и источником всех остальных, то образование представляет собой второе его преимущество. Без образования наилучшим образом организованный ум лишается всей своей ценности, так же как отлично созданный природой человек в светском обществе ничем не отличался бы от грубого мужика» [11]. Ламетри понимал, что язык машины задает именно индивидуалистическую рациональность, показывающую, что все имеет свою цену, обладает определенной ценностью. Отметим, что для Ламетри организация является некоторым проявлением машины, раскрываемым единство ее замысла. Понятие «организация» у него не элиминирует понятия машины, напротив, усиливает его значимость и предметность в качестве характеристик ценности. Ценностную законченность машинообразности человека придает, по Ламетри, процесс повышения его образованности, формирования его в качестве специалиста-профессионала, готового служить тому, кто его наймет. Отметим, что в коллективистском обществе человека обучают и воспитывают, чтобы он верой и правдой служил Отечеству.

Индивидуалистическая рациональность, развертывающийся спектр ценностного многообразия мира, т. е. его человеческое измерение, показывает, как он (мир) может послужить удовлетворению эгоистических устремлений человека, подчиниться произво-

лу человека и в системе произвола обрести отличные от природных закономерности — закономерности второй природы, реализующиеся вопреки природным закономерностям. Тем самым на деле выявляется свобода человека, его власть над природой, способность человека на основе свободы его воли покорять природу. Человек, исходя из предвзятой схемы или произвольно сформулированной теории, изобретает человеческий мир, конструирует его из произвольно взятых «кирпичиков», «кубиков», материализуя эти схемы и теории в форме «второй природы».

И, наконец, фундаментальной частью технологической рациональности, ее одним из основных стандартов у Ламетри предстает свобода воли. В этом смысле образцом для его теоретизирования выступает философия Локка. Показывая отличие животных от человека, он задается вопросом: разве «могут они ощущать тот свободный зуд самолюбия, то благородное жало добродетели, которые поднимают нас на вершину искусства над облаками природы? Животные — это настоящие машины, ограниченные необходимостью следовать шаг за шагом за природой, стремительное течение времени которой непреодолимо увлекает их за собой... животные лишены той утонченности духа и разума, которые заставляют нас гордо ненавидеть все то, чего вполне естественно домогается и желает наша воля и избегает всего этого; они лишены той утонченности, которая заставляет нас осмивать и презирать все, что одобряет и чего требует вся природа» [12]. Ламетри в свойственной ему предельно искренней и глубоко обоснованной манере изложения показывает действительный статус данного стандарта рациональности, вместе с тем данное положение великого философа читается как некое пророчество, предвещающее выход человечества на уровень возникновения глобальных проблем и необходимости отчаянного поиска путей их разрешения. Однако выбор этого стандарта рациональности зависит не от философа. И Ламетри это понимал. Данный стандарт рациональности задается образом и стилем жизни общества, тем набором реальностей, который составляет объективный базис существования социума. Философ, находившийся на высоте современного ему уровня достижений науки, мог в чем-либо ошибаться и быть неточным, например в отношении флюидов, но предельная ясность его мысли по поводу стандартов рациональности до сих пор является поучительной и заслуживающей достаточного внимания к его «механицизму». Мы полагаем, что современное научное познание, если оно исповедует стандарты софистской (технологической, индивидуалистической) рациональности, в той же мере «механистично», как и «механицизм» Жюльена Ламетри.

Последователем искреннего служения науке и обществу, преемником Ламетри стал другой великий француз - Дени Дидро. В его

время - во второй половине XVIII века - язык машины, о котором поведал Ламетри, был уже принят. Как и Ламетри, Дидро ведет речь о твердых и жидких частях человеческой машины, о двух великих пружинах человеческой машины, одна из которых делает людей умными или глупыми, а другая — людьми с мягкой душой или с черствым сердцем и т. д. Он так же, как и Ламетри, подчеркивает сходство своих взглядов со взглядами Локка по вопросу о стандарте рациональности, обозначаемом понятием «машина». В контексте его положений Дидро пишет: «Если бы ум, характер и страсти людей зависели от неодинакового совершенства их органов и если бы каждый индивид был машиной, отличающейся от других, то на каком основании небесное или даже земное правосудие требовало бы одних и тех же результатов от таких несходных машин?»

Если земное правосудие наказывает несходные машины одинаково, то лишь потому, что оно не в состоянии ни оценить, ни установить эти несходства» [13]. Как видим, Дидро вовсе не считает людей машинами, но логика софистской, технологической рациональности, метод идеализации естественным образом требовали изучения человека в рамках стандарта, который определяет его как машину. Собственно говоря, в таком изучении нет ничего предосудительного, тем более что во времена Дидро естественнонаучное познание уже продемонстрировало великолепную результативность универсалистской модели мира и одновременно того стандарта софистской рациональности, который обозначался термином «машина». Данный стандарт рациональности формировался не только в кабинетах ученых. Его самоутверждение происходило в основном в энергичных структурах материального производства XVII — XVIII веков, хотя истоки технологической рациональности в целом восходят ко временам античного софистского теоретизирования игры, управления, коммуникации, к дискуссии средневековых номиналистов и реалистов.

Мы видим также, что у Дидро, как у Декарта и Ламетри, еще работает, так сказать, идея совершенства, но она у него предстает как нечто привнесённое, не имеющее своего теоретического естества и в этом отношении не подлежащее последовательному развертыванию. И поэтому, возможно, в конце XVIII века на Западе она отжила свой век. В XIX веке Западная Европа окончательно отторгла диалектику как философию совершенства, в том числе и по той причине, что в это время западные философы преподнесли миру весьма развитую систему теоретизирования — метафизику, точнее постметафизику, а затем мультиметафизику, а затем — неометафизику...

Указанному факту отторжения диалектики как философии совершенства на Западе предшествовал почти тысячелетний период

пребывания там идеи совершенства, не занимавшей, как правило, серьезного внимания исследователей. Начало пребывания данной идеи на Западе было положено в IX веке, когда переводили с греческого на латинский язык (аббат Гильдуин, Иоанн Скот Эриутена) труды христианского неоплатоника Дионисия Ареопагита, где идея совершенства придается принципиальное значение. Под влиянием Дионисия воспитывались многие поколения западных философов. Среди них Фома Аквинский, Альберт Великий, Николай Кузанский, Б. Спиноза, Л. Вала, Н. Фичино, И. Фихте и др. Тем не менее К. Маркс и Ф. Энгельс уже не знали диалектики как теории совершенства, хотя в их трудах, а также в трудах немецких классических философов еще имели место крупные результаты исследований в области диалектики.

Справедливости ради необходимо отметить, что диалектика осмысливалась ими в значительной мере в терминах утвердившейся в Западной Европе софистской, технологической рациональности. Философское познание оказалось здесь перед дилеммой, что делать с диалектикой, диалектической логикой, перед лицом успехов технологической рациональности во всех сферах общественной жизни, перед триумфами ростовщичества, экономической рациональности и т. д. В этой ситуации естествознание, презрев муки философов, пошло по хорошо зарекомендовавшему себя традиционному варианту рациональности, представшему уже в качестве научной рациональности. Это была победа софистской, технологической, индивидуалистической рациональности в научном познании. И если Локк, Ламетри и Дидро не могли ответить на вопрос, что является источником движения и развития, то естествоиспытатели не только строили удачные умозаключения на этот счет, но и великими изобретениями подтверждали свою правоту.

Событием всемирно-исторического значения стало изобретение паровой машины — парового двигателя, реально подтвердившего продуктивность декартовой идеи машины как стандарта рациональности. Изобретателями паровой машины были великий русский инженер и технолог Иван Иванович Ползунов, в 1763 году спроектировавший и в 1766 году построивший мощную паровую машину (32 л. с), и англичанин Джеймс Уатт, в 1784 году запатентовавший изобретение парового двигателя. Паровая машина стала наглядным свидетельством и доказательством того, что «вторая природа» обладает собственным источником движения в той мере, в какой она является машиной. Ползунов и Уатт, изобретая паровую машину, решали как сходные, так и различные задачи. Тот и другой решили задачу постоянно работающего парового двигателя, они ушли от пут одноактно действующей движущей силы. В то же время если Ползунов создал мощную промышленную двигательную установку, то Уатт создал лабораторный прибор. Если

перед Ползуновым стояла задача согласования работы двух цилиндров паровой машины и выведения движущей силы на один общий вал (решением этой задачи стало изобретение русским конструктором регулятора, благодаря которому общий вал становился каналом передачи двигательной силы — каналом связи с миром машин), то перед Уаттом стояла задача обеспечения превращения прямого и обратного хода поршня в два рабочих хода. Это также оказалось возможным благодаря изобретенному им регулятору, позволившему вал двигателя превратить в канал передачи двигательной силы. Ползунов видел перед собой две стратегического значения линии поведения: во-первых, он полагал, что необходимо приложить максимальные усилия для дальнейшего совершенствования паровой машины. Он писал: «...я должен все возможные труды и силы на то устремить, коим бы образом огонь слугою к машинам склонить» [14]. Во-вторых, он ставил задачу серийного производства паровых машин и на этой основе — перевооружения тогдашней промышленности. Ползунов родился в 1729 году — вскоре после смерти Ньютона — и прожил 37 лет.

Изобретение паровой машины позволило приблизить решение задачи, поставленной Ламетри: какие части должна предполагать идеальная машина? Это была задача дальнейшего развертывания и обогащения трансцендентальной реальности, т. е. той реальности, которая предстала у Декарта в качестве самостоятельной идеальной сущности - репрезентации, возвышающейся над материальным миром. На первых порах в качестве такой части идеальной машины предстала идея регулятора. С течением времени эта идея превратилась в фундаментальную теоретическую проблему. Одним из первых теоретических трудов в этой области стала работа великого английского физика, круто изменившего судьбу науки, Дж. К. Максвелла. Благодаря Максвеллу физика предстала как наука, сосредоточившая свои успехи на поприще создания трансцендентальной реальности. В 1868 году он пишет работу «О регуляторах». В ней регулятор предстает в качестве отвлеченной идеи, подобной идее машины Декарта. В самом начале работы Максвелл пишет: «Регулятор есть часть машины, посредством которой скорость машины поддерживается почти постоянной, несмотря на изменения движущего момента сопротивлений» [15]. Отметим, что в работе «Описание огнедействующей машины» И. И. Ползунов уже определяет регулятор как часть машины. Однако Максвелл сто лет спустя возводит данное понятие в качество стандарта рациональности, раскрывающего устройство машины как фрагмента трансцендентальной реальности. Существенность и предметность этого стандарта характеризует некоторое математическое преобразование. Регулятор предстает как нечто органично встроенное в иное математическое преобразование - в машину.

Максвелл пишет: «В этой работе я предполагаю направить внимание инженеров и математиков на динамическую теорию таких регуляторов, не входя в какие-либо детали, касающиеся их конструкции» [16]. Иными словами, регулятор предстает у Максвелла как одно из проявлений трансцендентальной реальности. Человек, давший ошеломляюще простое математическое описание соотношения магнитного и электрического полей, прекрасно отдавал себе отчет в том, что он делает, полагая продуктивным изучение действительности сквозь «линзу» репрезентаций. В этом значении он формулирует параметры функционирования абстрактного регулятора. Он пишет: «...движение машины с регулятором, вообще говоря, складывается из равномерного вращения и из возмущения, которое может быть представлено в виде суммы нескольких компонентов. Эти компоненты могут быть четырех различных типов:

- 1) возмущение может непрерывно возрастать;
- 2) оно может непрерывно убывать;
- 3) оно может быть колебательным с непрерывно возрастающей амплитудой;
- 4) оно может быть колебательным с непрерывно убывающей амплитудой.

Первый и третий случаи, очевидно, не совместимы с устойчивостью движения, и только второй и четвертый допустимы при наличии хорошего регулятора. Это условие математически эквивалентно условию, что все действительные корни и все действительные части комплексных корней некоторого уравнения отрицательны... Если перестановкой соответствующих приспособлений увеличить регулирующее воздействие, то, вообще говоря, существует граница, после которой возмущение вместо того, чтобы скорее затухать, порождает колебательное дергающее движение, нарастающее до тех пор, пока не будет достигнут предел регулятора. Это имеет место тогда, когда действительная часть комплексных корней становится положительной... Математическое исследование движения регуляторов можно сделать практически полезным, если извлечь из него указания о средствах против таких возмущений» [17].

Как видим, Максвелл выступает здесь как продолжатель дела укрепления позиций софистской (технологической) рациональности, как сторонник и последователь декартовой идеи машины. Созидатель репрезентаций Декарта на основе априорного знания произвольно формулирует исходные положения дедуктивной теории — теории машины с регулятором. Сквозь «линзу» этой теории различимы подступы к изучению материального мира. И если материальный мир позволяет опредметить данную теорию, то тем самым доказывается, что он существует (императив существования) и что не напрасно теоретик полагал, что данную теорию был

смысл (императив долженствования) сочинять. Максвелл подчеркивает ценностное содержание мира, и выявлению такого содержания служит «практическая полезность» теории. Оказывается, что произвольно сформулированная теория регулятора в качестве стандарта рациональности успешно вписывается в пределы трансцендентальной реальности.

Выдающимся русским исследователем идеи машины в XIX веке выступил Иван Алексеевич Вышнеградский. Его первая работа, посвященная этой проблеме, называлась «Об общей теории регуляторов». Сама постановка такого вопроса в 1876 году говорит о принципиально новом уровне осознания объекта и предмета исследования. «Предметом этого мемуара, — пишет Вышнеградский, — является исследование закона движения регулятора прямого действия, присоединенного к двигателю, когда нарушается равновесие между движущей силой и сопротивлением» [18]. На первый взгляд, предметом работы является частная задача: исследование закона движения регулятора прямого действия. Однако в действительности речь идет о выработке подхода, позволяющего различить закон науки о машине — зависимость передачи движущей силы от двигателя и сопротивления данной передаче, а также о возможности регулирования величины этого сопротивления. Иными словами, речь идет о пропускной способности некоторого идеального канала, регулируемой некоторым идеальным регулятором. Так в науке об идеальной машине появляется вторая ее идеальная часть — канал (канал передачи движущей силы).

Конечно, в какой-то мере данного аспекта исследования касался и Максвелл. Но именно Вышнеградский, поставивший вопрос об общей теории регулятора, задается вопросом об увязывании двух частей идеальной машины и выявлении закона науки об этой связи. Данный закон выступил бы как репрезентация всеобщей связи явлений. На подступах к этому закону Иван Алексеевич особое внимание уделяет пассивным сопротивлениям как в регуляторе, так и в управляемых им приспособлениях, вычисляет постоянные и положительные коэффициенты, значения которых зависят от конструкции регулятора и его положения в конструкции машины; переменным регулятором, характеризующим различные случаи; моменту инерции машины, приведенной к валу; угловой скорости вала двигателя в нормальных условиях его хода и т. д. В результате он обнаруживает определенные зависимости, показывающие работоспособность, ценность регулятора в зависимости от содержания переменных его функционирования. Он доказывает: «Если для заданного регулятора вычислить x и y (т. е. его переменные. — Н. Ч.), то непосредственно по чертежу увидим закон движения этого регулятора» [19]. Характерно, что закон идеальной машины в данном случае обнаруживается средствами чертежа, в

дальнейшем такие закономерности будут определяться формально-логическими средствами, на возможность чего в начале 30-х годов XX века укажет выдающийся советский ученый Виктор Иванович Шестаков. Что же касается Вышнеградского, то он сформулировал открытый им закон теории машины следующим образом: «Из дифференциальных уравнений теории... кроме других следствий, может быть полностью определен закон, по которому изменяется скорость машины, после нарушения равновесия между движущей силой и сопротивлением» [20]. Это был закон науки, т. е. закон, никакого отношения к первой природе не имеющий. Но это был закон, репрезентирующий первую природу, и от практики требовалось лишь то, чтобы первая природа технологическим путем была подверстана под эту репрезентацию. В этом состоит суть технологии как восполнения репрезентаций, их опредмечивания и распределмечивания.

Вышнеградский ставит перед собой задачу разработать общую теорию регулятора, которая могла бы адекватно описывать работу машины, в зависимости от функционирования ее регулятора, и тем самым оказывалась бы некоторой ценностью, обладающей определенными потребительскими качествами. Он задается «целью найти только общий характер изучаемого явления (т. е. регулятора. - Я. Ч.), который, до известной степени видоизменяясь, смотря по особым условиям машины и ее действия, будет сохраняться в большей или меньшей степени, в зависимости от того, в какой мере будут исполнены предположения, положенные в основание всей теории» [21]. Репрезентационная сущность теории как бы возвышается над особенностями тех или иных регуляторов и машин, обогащая и развертывая «рельеф» трансцендентальной реальности. Математический аппарат данной теории должен был служить не только адекватному воспроизведению интересующего исследователей явления, но оказываться полезным при осуществлении необходимых технико-технологических расчетов.

В самом конце XIX и начале XX веков наиболее видными работами в области общей теории машин стали работы словацкого исследователя Ауруля Стодола. Он пишет: «...мы будем рассматривать идеальный регулятор с бесконечно большой "энергией", который, следовательно, моментально принимает положение, которое отвечает — при установившемся режиме — его равновесию» [22]. Идеализация — «идеальный регулятор с бесконечно большой "энергией"» — стала очередным вкладом в дело уточнения закона Вышнеградского: эта идеализация предрешила представление о мощности машины как регулятора. Она также укрепила статус универсума как модели мира. Эта модель воспроизводит мир в потребительски существенном, пригодном для конструирования второй природы, предварительно расчлененном до приемлемых

«кирпичиков» варианте. Необходимостью такого «расчленения» идеи машины стала идея регулятора.

Изучая проблему регулирования работы турбин, Стодола, так же как и Вышнеградский, стремится выйти в своем исследовании на уровень необходимых стандартов рациональности. Он устанавливает, что «наряду с требованием возможно большего совершенства самих регуляторов, необходимо учесть следующие два существенных обстоятельства: 1) в общем случае для перестановки органа управления или запорного органа требуется значительная сила; 2) при всяком изменении расхода масса жидкости в подводной трубе испытывает реакцию, проявляющуюся в колебаниях давления» [23]. Иными словами, Стодола принимает во внимание зависимость мощности машины как регулятора от пропускной способности трубы, подводной под высоким давлением воду к приводимой в действие струей воды турбине. Данная труба определяется им как направляющий канал. В том числе он принимает во внимание вариант «при регулировании заслонками в случае многих направляющих каналов» [24]. Правда, этот случай в принципе не меняет сущности отношения машины как регулятора и машины как канала. Канал при этом выступает как важная часть машины, и, следовательно, намечается очередной шаг в определении соотношения двух ее основных частей.

Рассматривая зависимость между регулятором и каналом как двумя основными частями машины, Стодола показывает, «что при определенных условиях возникающие при регулировании колебания давления и скорости увеличиваются по амплитуде, так что, с одной стороны, регулирование становится иллюзорным, а с другой стороны, появляется опасность для прочности трубопровода» [25]. Так, по существу, намечается постановка задачи соотношения мощности («бесконечно большой "энергии"») регулятора и пропускной способности («давления и скорости» течения воды) канала. Реализации этого соотношения служат все остальные части машины: сервомоторы, катаракты (тормоза), заслонки, модераторы Максвелла и т. д. Все они и даже турбина выступают как составные части двух основных частей идеи машины.

Однако судьба универсума как модели мира и стандарта софистской, технологической рациональности на данном этапе развития научной мысли софистского проекта науки еще не завершилась. Дальнейшая ее судьба связана с именами В. И. Шестакова, Эмиля Л. Поста и Алана М. Тьюринга. Как уже отмечалось, в январе 1935 года русский ученый В. И. Шестаков первым понял, что выявление законов науки можно производить не только при помощи чертежа, как полагал И. А. Вышнеградский, но и посредством алгебры логики, обнаруживающей закономерности в виде формул алгебры логики - логики исчисления высказываний. В 30-е годы

особое значение получают работы, раскрывающие логические основания математики, а в целом прочно занимают свое место в системе технологической рациональности стандарты научности, представленные дедуктивными теориями. Как пишут Ю. Л. Ершов и Е. А. Палютин: «Основным итогом деятельности в области оснований математики можно считать становление математической логики как самостоятельной математической дисциплины, а принципиальным достижением математической логики - разработку современного аксиоматического метода, который может быть охарактеризован следующими тремя чертами:

1. Явная формулировка исходных положений (аксиом) той или иной теории.
2. Явная формулировка логических средств (правил вывода), которые допускаются для последовательного построения (развертывания) этой теории.
3. Использование искусственно построенных формальных языков для изложения всех положений (теорем) рассматриваемой теории» [26].

Данные черты получили в математике название «тройка». При этом каждая из черт выступает как совокупность ограничений, определяющих полноценность дедуктивной теории как репрезентации действительности. Данная теория предназначается для производства теорем, выводов, положений. Она предстает как машина, которая не связана с материальным миром. Она полностью порвала с попытками увязать теоретические положения, в частности, с паровыми машинами, приводимыми в движение станками и механизмами, и т. д. Идея машины Декарта предстала в дедуктивной теории во всей законченности и совершенстве.

В 1936 году были опубликованы две статьи, написанные независимо друг от друга: статья Тьюринга «О вычислимых числах с приложением к проблеме разрешения» и статья Поста «Финитные комбинаторные процессы, формулировка 1». У Тьюринга понятие «машина» остается как стандарт рациональности признанного на Западе проекта науки, которая должна не отражать содержание мира, а лишь репрезентировать его. Машина выступает у Тьюринга как чисто софистское явление, поскольку элементы «тройки» формулируются совершенно произвольно и не требуют прямого соотнесения с действительностью, с материальным миром. Она выступает у него как достойный фрагмент трансцендентальной реальности, не зависимый по своему содержанию от содержания материального мира, даже не являющийся его отражением — в точности по замыслу дуалиста Декарта. Понятие машины у Тьюринга мыслится как характеристика заданных «тройкой» степеней свободы, и одновременно элементы «тройки» выступают у него как некие правила поведения. Тьюринг пишет, «что быть

управляемым законами поведения - значит быть некоторым родом машины (не обязательно машиной с дискретными состояниями), но что и, наоборот, быть такой машиной означает быть управляемым законами поведения» [27]. Подобное понимание машины, действующей по законам науки, позволяет предсказывать возможные варианты «поведения». Как пишет Тьюринг, «если нам будет дана некоторая машина с дискретными состояниями, становится возможным получить посредством наблюдения над ней достаточно данных, чтобы предсказать ее поведение в будущем» [28]. В том плане, что машина Тьюринга не отображает, а репрезентирует мир, она подобна имени мира, поскольку имя как отношение к объекту адекватно в пределах своей предсказуемости в том контексте, в котором пишут об имени и его преобразованиях Алонцо Черч [29] и великие номиналисты Средневековья. Впрочем, как номиналисты, так и средневековые реалисты доказывали, что идеи ничего не отображают.

В небольшой статье Поста не употребляется понятие «машина». Однако она написана в рамках сугубо софистских стандартов рациональности. И моделью мира в ней, безусловно, является универсум. В статье четко формулируется «тройка» и тем самым принимается, что дедуктивная теория предстает как стандарт научности и рациональности. Задавая указанный контекст, Пост начинает статью так: «Предлагаемая формулировка может представить интерес при развитии символической логики... Мы имеем в виду общую проблему, состоящую из множества конкретных проблем. Решением общей проблемы будет такое решение, которое доставляет ответ для каждой конкретной проблемы. В излагаемой ниже формулировке того, что есть решение, используются два понятия: пространство символов, в котором должна производиться работа, приводящая от проблемы к ответу, и зафиксированный неизменяемый набор инструкций, который будет и управлять операциями в пространстве символов, и определять порядок, в котором эти инструкции должны применяться» [30]. Как видим, Пост пишет о формально-логической теории, заданной «тройкой»: пространство символов, набор инструкций и порядок применения указанных инструкций. И далее: «Набор инструкций, применимый к общей проблеме, задает - при применении к каждой конкретной проблеме — детерминированный процесс» [31]. Та область действительности, которую репрезентирует дедуктивная теория, предполагает общую проблему и множество конкретных, разрешимых в рамках данной теории проблем. И в этом смысле теория определяет некоторое число степеней свободы для репрезентируемой теорией области действительности. При этом объекты познания в рамках данной теории предстают как свободные объекты, как объекты «сами по себе», свободные от всеобщей связи явлений.

Однако дедуктивная теория, наиболее последовательно раскрывающая идею машины Декарта, не снимает проблему основных частей машины, сформулированную Ламетри. И Пост намечает решение этой проблемы, указывая на то, что набор инструкций, применимый к общей проблеме при решении конкретной проблемы, т. е. проблемы, по принципу дедукции исходящей из общей проблемы, предполагает детерминированный процесс, т. е. процесс, реализующийся в системе заранее сформулированных ограничений. В дальнейшем такая система ограничений будет интерпретироваться К. Шенноном как канал, имеющий определенную пропускную способность (теорема 8) [32]. В своей же десятой теореме Клод Шеннон описывает следующую технологическую ситуацию. Существует канал передачи сообщений с шумом, т. е. канал, порождающий ошибки в сообщениях. Для того чтобы предупредить такие ошибки, имеется коррекционный канал, предполагающий возможность кодирования сообщений, учитывающий характер шумов, и возможность передачи дополнительной информации в целях уточнения и исправления ошибок в принятом сообщении до приемлемой величины ошибок. Теорема Шеннона устанавливает зависимость между двумя каналами и меру корректировки ошибок канала [33]. Эта теорема вновь актуализировала вопрос об основных частях идеальной машины и их в ней соотношении. Но ответил на этот вопрос выдающийся английский специалист в области кибернетики Уильям Росс Эшби.

Эшби исходил из понимания кибернетики, заданного Норбертом Винером, — как науки об управлении и связи в животном и машине, т. е. науки, в которой в духе Ламетри отождествляются организм животного и устройство машины. И так же, как у Ламетри, отождествление велось в рамках принятой и традиционно проводимой западной модели мира, западной технологической рациональности. Эшби понимал машину по-максвелловски: как математическое преобразование, осуществляющееся в рамках дедуктивной теории при решении конкретных проблем Поста. Эшби пишет: «Установив ясные понятия о преобразованиях, мы можем перейти к их первому применению - к установлению точного параллелизма между описанными здесь свойствами реально существующих машин и динамических систем. Детерминированная машина определяется как машина, которая ведет себя так же, как замкнутое однозначное преобразование» [34], (замкнутое — т.е. заданное некоторой «тройкой» определенной дедуктивной теории). Указанный «точный параллелизм» предвещает в данном случае понимание технологии как восполнения репрезентаций, хотя в общем случае технология может быть определена как предметное (материальное или идеальное, например, при политических технологиях) восполнение репрезентаций. И именно отсюда вытека-

ет сформулированный Эшби основной закон кибернетики - закон необходимого разнообразия. Согласно формулировке Эшби, этот закон утверждает, что мощность машины как регулятора не может превосходить пропускной способности машины как канала связи. Эшби устанавливает две основные части машины — регулятор и канал связи. Он связывает их в единое целое машины, и эта связь раскрывается как основной закон технологии. В системе реализации данного закона науки получает полную завершенность технологическая, софистская рациональность, а кибернетика предстает как общая теория технологии.

Однако следует отметить, что понятие машины и, соответственно, софистская модель мира и далее не остановились в своем развитии. Уже в 50—60-х годах понятие «машина Тьюринга» наметило направление развития модели мира в качестве характеристики алгоритма, программы, программы-теории и т. д., порождая тем самым новые перспективы идеи машины Декарта, новые перспективы развития софистской, технологической, индивидуалистической рациональности. Не случайно, например, известный советский разведчик и математик С. А. Яновская писала, что «нужно иметь в виду, что, говоря о "машине", Тьюринг подразумевает обычно не ту машину, с которой имеют дело техники. "Машина" у Тьюринга - это в большинстве случаев некоторая абстракция, эквивалентная... понятиям алгоритма или вычислимой функции» [35]. Такое понимание машины особенно актуально применительно к раскрытию содержания и функционирования вычислительных машин, когда программа (алгоритм) выступает как внутренняя структура вычислительной машины, предполагающая ее внешнюю материальную «оболочку». На новом уровне развития воспроизводится «предосудительный» дуализм Декарта.

Отметим, что в настоящее время соотношение понятий «программа» и «алгоритм» раскрывается двояко. В одних случаях алгоритм рассматривается как описание процесса, а в других, напротив, алгоритм определяется как обозначение процесса. Эта коллизия отмечается, в частности, С. С. Лавровым. Он характеризует понятие «алгоритм» определенную запись. Данная запись у него «называется алгоритмом. Это определение, - как пишет он, - ...противоречит предыдущему, в котором под алгоритмом понимался сам процесс, приводящий к поставленной цели, а не его описание. Но, увы, среди математиков нет единого мнения по поводу того, что называть алгоритмом — процесс или его описание. Более логично сохранить термин алгоритм за описанием процесса» [36]. Действительно, исходя из логики Декарта, такое значение термина «алгоритм» следовало бы сохранить. В дальнейшем С. С. Лавров пишет: «Алгоритм, предназначенный для выполнения на машине, называется программой» [37]. И в этом случае обнаружива-

ется некая структура трансцендентальной реальности, материальным воспроизведением которой оказывается вычислительная машина. При этом идея машины представлена двумя частями Ламетри — алгоритмом и программой.

Иначе воспроизводит структуру трансцендентальной реальности машины американский специалист в области эвристического программирования Вальтер Рейтман. Он пишет: «Тот факт, что программа должна управлять вычислительной машиной и в то же время служить теоретической основой, очевидно, накладывает на программу дополнительные ограничения. Но как это конкретно сказывается на форме и сущности самой теории? Иначе говоря, какие выводы следуют из того факта, что система, рассматриваемая как психологическая теория, в то же время является работающей программой вычислительной машины?» [38]. Собственно говоря, в обоих случаях, когда машина раскрывается как единство алгоритма и программы, а также как единство программы и теории, перед нами обозначаются перспективы развертывания технологической рациональности, как и в том случае, в котором многое предвещало раскрытие машины в качестве единства идеального регулятора и идеального канала связи. Во всех случаях алгоритм, программа, теория, идеальный регулятор, идеальный канал связи и т. д. в контексте технологической, индивидуалистической рациональности предстают как репрезентации, проявления самостоятельной идеальной сущности по отношению к материальному миру: самостоятельной постольку, поскольку они являются не отражениями материального мира, а произвольно сочиненными, построенными в соответствии с господствующими ценностями.

Отметим также, что данная (софистская) рациональность является индивидуалистической по ряду признаков. Во-первых, постольку, поскольку эта рациональность предполагает ценностное измерение мира таким, каким он позволяет реализовать свободу воли человека. И все неценное и бесполезное предстает здесь как внерациональное. Во-вторых, эта рациональность является индивидуалистической постольку, поскольку человек в соответствии со своим произволом может пренебречь всеобщей связью явлений не только в теории, но и в практике, покоряя природу, поворачивая реки вспять и т. д. В-третьих, постольку, поскольку реализуя свои интересы, индивидуум может позволить себе не считаться с интересами других людей. В-четвертых, постольку он может произвольно создавать трансцендентальную реальность, как «независимую» от материального мира сущность, рассматривать имеющийся социальный опыт как априорное знание, необходимое для развертывания репрезентаций. Структурой репрезентации уточняются черты указанного объекта именованного, подчеркивающие разнообразные, нередко взаимодополняющие черты его индиви-

дуализации, индивидуальности, неповторимости. В результате этого объект предстает как существующий сам по себе, вырванный из содержания всеобщей связи явлений. Исчезает необходимость в выявлении сущности объекта, поскольку его произвольное описание, его интерпретация в произвольно взятых терминах позволяет принять репрезентацию как нечто замещающее явление сущности объекта. Такая репрезентация не претендует и не может претендовать на свою истинуутверждающую исключительность в деле познания мира, напротив, предполагается плюральность и равнопреемлемость множества репрезентаций как важнейший стандарт софистской рациональности. Подчеркивая принципиальное различие между репрезентацией и образом, приведем такое высказывание: «Там за околицей темнеет сосновый бор». В качестве образа данное высказывание дает некоторую зарисовку действительности, характеризует ее отдельные детали и их единство. Если же данное высказывание произносится в качестве пароля, то в этом случае образное содержание данного высказывания не имеет никакого значения: пароль репрезентирует того, кто данное высказывание произносит. При этом в образном и репрезентативном содержании данное высказывание подчинено различным стандартам рациональности: образное - стандартам информационно-космической рациональности, а репрезентативное - универсалистско-технологической рациональности. Отметим, что технологическая рациональность, поскольку она формируется на базе принципа свободы воли, может определяться и как либеральная рациональность. На ее основе «вторая природа», человеческий мир строятся технологически, согласно репрезентациям.

II

Освоение наукой диалектико-космической, информационной рациональности происходило одновременно с освоением ею софистско-технологической рациональности. Это обстоятельство зафиксировано приближающимся трехсотлетием открытия закона больших чисел и тем самым выявлением завершенности основных параметров теории вероятностей. В число математических теорий указанная теория была включена не без целого ряда сомнений. Во-первых, потому, что интуиция математиков подсказывала, что теория вероятностей — это не обычная репрезентация. Для других математиков эта теория была вовсе не репрезентацией мира, а его образом, поскольку закон больших чисел, вокруг реализации которого строится теория вероятностей, предстал не как закон науки, произвольно сочиненный ученым, а как объективный закон, действующий так же, как, например, закон всемирного тяготения - вне и независимо от сознания человека. Во-вторых, эта теория давала наглядные примеры диалекти-

ки необходимости и случайности, возможности и действительности, определенности и неопределенности и т. д., в форме математических ожиданий, ковариаций, дисперсий и т. д. В-третьих, теория вероятностей предвосхитила различие объективных законов, раскрывающих содержание всеобщей связи явлений, и законов науки, репрезентирующих содержание мира и оправдывающих отвлеченность от всеобщей связи явлений. В-четвертых, она определила развитие научной мысли по направлению к различению двух классов объективных законов - законов динамических и статистических.

Высочайший взлет теоретизирования в области теории вероятностей произошел в середине XIX века. Он связан с именем гениального русского математика Пафнутия Львовича Чебышева. Повидимому, такой взлет оказался возможным благодаря тому, что русский математик глубоко понял природу теории вероятностей, отличную от природы других математических теорий. Уже в своей магистерской диссертации, которая называлась «Опыт элементарного анализа теории вероятностей», формулируя главную цель исследования, он пишет: «Показать без посредства трансцендентного анализа основные теоремы исчисления вероятностей и главные их приложения, служащие опорой всем знаниям, основанным на наблюдениях и свидетельствах» [39]. Иными словами, Чебышев, во-первых, ставил перед собой цель избежать Декартова сочетания двух самостоятельных сущностей за счет исключения трансцендентальной реальности из теории. Во-вторых, в этом контексте «наблюдения и свидетельства» приобретают значения форм отражения, а не форм пренебрежения всеобщей связью явлений. Отметим, что свое имя — Пафнутий — великий математик получил в честь высокочтимого на Руси учителя Иосифа Волоцкого — Пафнутия Боровского, выученного в свою очередь Никитой Боровским — учеником Сергия Радонежского.

Оставаясь верным избранным в юности теоретическим принципам, в 1856 году он пишет: «Сближение теории с практикой дает самые благотворные результаты, и не одна только практика от этого выигрывает: сами науки развиваются под влиянием ее: она открывает им новые предметы для исследования или новые стороны в предметах давно известных... Если теория много выигрывает от новых приложений старой методы или от новых развития ее, то она еще более приобретает открытием новых методов, и в этом случае находит себе верного руководителя в практике» [40]. В принципе, подобная постановка вопроса об исходных принципах системы теоретизирования является традиционно русской, развертывающейся в контексте диалектико-космической, информационной рациональности и ее основных стандартов (отражение, космическая модель мира, космический проект науки и т. д.). Та-

кое теоретизирование не репрезентирует мир, а отражает его, будучи «руководимым практикой». Десятилетиями ранее подобное теоретизирование, осуществленное гением Николая Ивановича Лобачевского, вывело отечественную традицию математического теоретизирования на мировой уровень, позволило преодолеть те рубежи, которые для западных математиков фактически оказались непреодолимыми. С этих позиций Чебышев доказывает известную теорему Пуассона, осуществляет доказательство закона больших чисел, теоремы Лапласа и Пуассона о вероятности, с которой сумма большого числа независимых случайных величин оказывается заключенной между границами предельных величин интегралов, и т. д. Так теория вероятностей предстала у него не как феномен трансцендентальной реальности, а как образ действительности, подчиненный совершенно иным стандартам теоретизирования. Чебышев укрепил положение теории в этом качестве, и, в частности, в контексте такого теоретизирования он оспаривал достоинства так называемого трансцендентного метода великого немецкого математика Карла Вейерштрасса.

В годы расцвета научной деятельности Чебышева русские математики с некоторой неприязнью встречали творчество западных теоретиков. И даже значительно позже они аналогичным образом относились как к западному математическому теоретизированию, так и к его русским поклонникам. В данном отношении интересно замечание знаменитого ученика Чебышева Андрея Андреевича Маркова. В письме от 17 ноября 1910 года своему коллеге и другу, выдающемуся специалисту в области теории вероятностей и математической статистики Александру Александровичу Чупрову по поводу творчества одного русского математика он пишет: «Что касается "свободы воли", о которой любит говорить П. А. Некрасов, то ссылка на нее не может принести пользу. Я не желаю вступать в спор о свободе воли (можно пользоваться этим словом при незнании мотивов действия), но должен заметить, что она может быть только фактором, нарушающим законность: постоянство того или иного числа появляется не в силу свободы, а в силу некоторой постоянной причины» [41]. Он отстаивает мысль о том, что постоянство числа существенно не потому, что оно есть следствие произвола, а потому, что оно есть образ действительности. В этом смысле он доказывает, что чем сложнее придуманная схема, тем труднее признать ее законной, т. е. имеющей прообраз.

П. Л. Чебышев умер 26 ноября (8 декабря) 1894 года. В 1944 году, когда еще шла Великая Отечественная война, Родина широко отмечала пятидесятилетнюю годовщину памяти гениального русского математика, в частности, было начато многотомное издание его трудов. В 1994 году служители «радикальных» реформ в России, занятые переделом собственности, военным и духовным подавлением народа,

о гениальном Чебышеве даже не вспомнили, впрочем, так же, как в 1991 году не вспомнили они о двухсотлетию со дня рождения гордости нашей страны Николая Ивановича Лобачевского.

Тем не менее заданное Пафнутием Львовичем Чебышевым направление развития теории вероятностей еще при его жизни дало о себе знать. Австрийским математиком Людвигом Больцманом была сформулирована так называемая H-теорема, согласно которой, как пишет Больцман, «в результате столкновений распределение скоростей между молекулами газа все более и приближается к наиболее вероятному, если состояние является молекулярно-неупорядоченным и к нему, следовательно, применимо исчисление вероятностей... Мы имеем здесь, следовательно, случай, когда все более вероятное распределение скоростей под влиянием столкновений переходит во все менее вероятные распределения, т. е. когда величина Я благодаря столкновениям увеличивается» [42]. Так, Я-теорема стала образом «поведения» молекул газа, полностью сводя это «поведение» к математическим преобразованиям теории вероятностей.

Вскоре после кончины Чебышева и Больцмана выяснилось, что подобно газу «ведет себя» и информация, и, следовательно, к ней применимы данные теории вероятностей. Это открытие было совершено американским инженером-исследователем Р. В. Л. Хартли: в 1928 году вышла его статья «Передача информации», ставшая классикой теории информации. Точно так же, как Больцман обратил внимание на всеобщую связь молекул газа, проявляющуюся в их взаимодействии и распределении скоростей их движения, так и Хартли различил взаимодействие и всеобщую связь символов в процессе передачи информации по каналу с шумом, что было названо им процессом интерференции символов. Рассуждая о телевидении, Хартли, в частности, пишет: «...здесь подлежащая передаче информация существует первоначально в форме величины, являющейся функцией как пространства, так и времени. С целью определения тех свойств линии, которые необходимы для обеспечения возможности видеть удаленную сцену, нам нужно определить потребный для этого частотный диапазон линии... Частотный диапазон любой из этих отдельных линий определяется допустимым значением интерференции символов, которая приводит к искажению интенсивности в каждый данный момент времени, зависящему от интенсивности света в предшествующие моменты времени; другими словами, необходимый частотный диапазон будет зависеть от расплывчатости во времени, аналогичной пространственной расплывчатости, которая определяет диапазон волновых чисел отдельного кадра» [43]. Как видим, Хартли дает описание реальной ситуации, т. е. имеется в виду некоторый прообраз, образом которого должна стать теория вероятнос-

тей. Но главное состояло в том, что теория вероятности стала для Хартли путеводной звездой, как фундаментальный образ мира во всех тех случаях, где действует статистический закон. Поэтому со времени написания его статьи космическая рациональность впервые проявила себя как рациональность информационная.

Руководствуясь идеей о взаимной интерференции символов, по сути характеризующей всеобщую связь явлений, Хартли дает одно из первых определений информации, исходной точкой которого явилась теория вероятностей. «В обычном понимании, - пишет он, - термин "информация" слишком эластичен... Прежде всего должна существовать группа физических символов - слов, точек, тире и т. п., имеющих по общему соглашению известный смысл для корреспондирующих сторон. В любой данной передаче отправитель мысленно выбирает тот или иной символ и путем какого-либо материального процесса, например, своим голосовым аппаратом, направляет на этот символ внимание получателя. В результате последовательных выборов вниманию получателя предлагается последовательность символов» [44]. И далее он пишет: «Сделанное нами сводится, следовательно, к тому, что в качестве практической меры информации мы берем логарифм числа возможных последовательностей символов. Положение сходно с тем, какое мы встречаем при измерении затухания» [45]. Так при измерении количества информации была использована формула теории вероятностей, раскрывающая рост энтропии (по Хартли - затухание):

$$H = n \log S,$$

где S - число символов, возможных при каждом выборе; n - число выборов, определяющих число последовательностей символов; Y - величина количества информации (это та самая величина, которая имеется в виду в Я-теореме Больцмана).

Важно отметить, что уже Хартли в качестве стандарта рациональности стал принимать космическое оформление, с которым он связывал свои представления об информации. Хартли рассматривал информацию (сообщение) как «последовательность символов, соответствующую различным видам связи, например, телеграфной или телефонной» [46]. Как видим, в данном случае в качестве характеристики космического оформления используется понятие «последовательность». Кроме того, у Хартли понимание информации строится исходя из наличия всеобщей связи явлений, представленной как самим сообщением, так и соответствием последовательности символов «различным видам связи».

Дальнейшая судьба космической рациональности разворачивается уже как судьба информационной рациональности. И она связана с именами выдающегося русского ученого, физика и математика Виктора Ивановича Шестакова и фактически последовавшие

го за ним видного американского исследователя Клода Шеннона. В январе 1935 года, как свидетельствует С. А. Яновская, Виктор Иванович выступил с докладом, в котором сообщалось о его открытии. Он показал в докладе, что при анализе релейно-контактных схем выясняется их элементарное логически интерпретируемое устройство. Отсюда вытекал целый ряд фундаментальных следствий. Шестаков пишет, что, «условившись называть А-выражением всякое выражение, члены которого связаны друг с другом только двумя знаками: дизъюнкции (союз "или") и конъюнкции (союз "и"), мы можем утверждать теперь, что всякому А-выражению однозначно соответствует некоторая А-схема, символы членов (двухполюсников) которой являются членами этого А-выражения, и, наоборот, всякая А-схема может быть записана вполне однозначно посредством некоторого А-выражения, члены которого являются символами двухполюсников, из которых построена А-схема. Короче говоря, между конфигурацией, структурой любой А-схемы и ее А-выражением может быть установлено взаимнооднозначное соответствие» [47]. Отметим, что двухполюсниками являются электрические схемы, двумя клеммами (как у обычной вилки электрического утюга) подключающиеся к сети. Выражениями же являются последовательности суждений, соединенных между собою двумя указанными выше союзами. Выражения же Шестакова являются образами А-схем, в которых элементы схемы соединены между собой параллельными и последовательными контактами (выключателями), соответствующими союзами «или» и «и». Отсюда возникает возможность исчисления количества информации, измерения информации, создания, как отмечает Н. Винер, теории информации. «Мы можем..., - пишет Шестаков, - получить А-схемы, построенные из контактов и совершающие заданную "работу" при действии конечного множества заданных сигналов: $x_1, x'_1, \dots, x_n, x'_n$. Для этого мы, пользуясь алгеброй Буля как исчислением предложений, символически записываем предложение, словесно формулирующие „работу« искомого схемы, и полученное алгебраическое выражение преобразуем к такому виду, в котором символы сигналов $X_j, x'_j, \dots, x_n, x'_n$ были бы связаны только с двумя операциями» [48] — операциями конъюнкции и дизъюнкции.

Как видим, Шестаков разрешил проблему «исчисления предложений», впоследствии названного исчислением, измерением количества информации. Однако обращает на себя внимание то, что он для обозначения логических функций А-схем использует слово «работа» и берет его в кавычки. И это не случайно. В течение шести с половиной лет данная статья Шестакова под различными предложениями не публиковалась: логические операции А-схем якобы дегуманизировали логику, поэтому интеллектуальные функции

этих схем были названы «работой». Возможно, столь длительное затягивание публикации его статьи, даже спустя несколько лет после защиты им кандидатской диссертации (29 сентября 1938 года), было намеренным действием против русского ученого: статья была опубликована в трагическом для страны июне 1941 года. Отметим здесь также, что А-выражение Шестакова, являющееся образом А-схемы, раскрывает схему как космическое оформление. В этом смысле статья Шестакова выступает как образец реализации космической рациональности и является продолжением дела Чебышева. Однако результатом «боязни» дегуманизировать логику стало то, что первая ЭВМ, которая работала по принципу А-схемы, была построена не в Советском Союзе, а в Англии в 1942 году (в СССР-в 1954 году).

Аналогичная статья К. Шеннона (это был реферат его магистерской диссертации) была опубликована спешно, несмотря на целый ряд неточностей и ошибочных утверждений, впоследствии признанных самим автором. Шеннон пишет: «...в работе исследуются методы нахождения индивидуальных схем, требующих наименьшего числа контактов и переключателей. Также дается описание методов нахождения схем, эквивалентных данной по всем заданным условиям функционирования. В работе показано, что некоторым хорошо известным теоремам о схемах, составленных из элементов с заданным импедансом, соответствуют аналогичные теоремы о релейных схемах... Метод подхода к разрешению поставленных проблем может быть кратко описан следующим образом. Любая схема представляется в виде уравнений, составленных из символов, соответствующих различным реле и переключателям схемы. Разрабатывается аппарат для преобразования этих уравнений с помощью простых математических приемов, большинство из которых подобны обычным алгебраическим алгоритмам. Показывается, что этот аппарат в точности аналогичен исчислению высказываний символической логики. Для синтеза схемы заданные условия сначала записываются в виде системы уравнений, затем уравнения преобразуются к виду, соответствующему простейшей схеме. Тогда схема может быть получена непосредственно из уравнений. Этим методом всегда можно найти простейшую параллельно-последовательную, а в некоторых случаях — простейшую схему, содержащую любые типы соединений» [49].

Как видим, общая формулировка результатов у Шеннона практически та же, что и у Шестакова, за исключением того, что Шестакова занимает прежде всего не метод оптимизации (минимизации, упрощения) релейно-контактных схем, а человекоподобная логика их «работы». Если соотечественников Шеннона не пугала «опасность» дегуманизации логики, то они вместе с Шенноном и не концентрировали на этом свое внимание. Шестаков же, нахо-

дившийся столько лет под «прессом» такого внимания, главной своей задачей в статье тем не менее ставит именно эту идею: провести под термином «работа схемы» идею присущих релейно-контактной схеме интеллектуальных, логических функций. Нельзя забывать, что в середине и во второй половине 30-х годов в нашей стране перечить «заботам» о чистоте гуманизма логики было, мягко говоря, не принято. Однако следует подчеркнуть, что в работах двух авторов стали еще более заметными стандарты информационно-космической рациональности, космической модели мира и космического проекта науки. Упомянем здесь также о положении Вышнеградского, согласно которому чертеж как образ машины может помочь в познании законов машины. Вышнеградский при господствующем технологическом воззрении на машину не смог побороть традиционную на Руси космическую рациональность. И можно сказать, что положения Шестакова о выявлении закономерностей в содержании А-схем средствами формальной логики были для Шестакова естественными, шедшими в русле традиционной отечественной рациональности.

Протекавший в первой половине 30-х годов процесс самоутверждения информационной рациональности связан также с творчеством советских математиков В. А. Котельникова и Д. В. Агеева, которые занимались изучением электросвязи. Еще в начале 30-х годов В. А. Котельников, изучая пропускную способность «эфира» и проволоки в процессе электросвязи, пришел к выводу, что непрерывная функция времени $F(t)$, не содержащая частот выше ν , полностью определяется числом мгновенных значений $F(k, At)$ в точках, отстоящих друг от друга на интервалы $At = \frac{t}{\kappa}$ где $\kappa = 0, 1, 2, \dots, l$ [50].

Отсюда следовало, что при полном отсутствии помех промышленных, атмосферных или внутренних флуктуационных шумов радиоприемника в принципе можно в каждом диапазоне радиоволн разместить неограниченно большое количество радиостанций, программы которых можно будет принимать без взаимных помех [51]. Д. В. Агеевым разрабатывались основы теории линейной селекции сигналов. Очевидно, что в этих исследованиях речь шла о разрешении той проблемы, которую имел в виду Хартли, раскрывая интерферентное содержание информационных процессов.

В эти же годы целым рядом советских исследователей изучалась социальная информация. При этом характерно, что она изучалась в собственно коллективистском значении. Изучались такие свойства социальной информации, как партийность, достоверность, полнота, классовость; информация исследовалась в том плане, как она функционирует в средствах массовой информации и пропаганды. В этом контексте СМИ рассматривались в качестве

коллективных агитаторов, пропагандистов и организаторов. Такое понимание социальной информации, а соответственно и СМИ, задал главный теоретик Советского государства и средств его самоутверждения Владимир Ильич Ленин. Именно в таком контексте он рассматривал значение кино, радио и периодической печати.

Очередной шаг в развитии информационной рациональности произошел в конце 40-х годов. Тогда вышли большая статья К. Шеннона «Математическая теория связи» и книга Н. Винера «Кибернетика или управление и связь в животном и машине», а также ряд работ русских ученых Андрея Николаевича Колмогорова и Михаила Александровича Гаврилова. Шеннон руководствовался полученным им десятилетием ранее результатом об исчислении высказываний (по Шестакову - исчисление предложений). При этом Шеннон обнаружил, что каждый очередной символ в последовательности сообщения появляется с определенной вероятностью, а сообщение в целом формируется на основе реализации суммы вероятностей входящих в него символов. Эти вероятности характеризуют разнообразные значения энтропии (информационной энтропии) и неопределенности, которые необходимо преодолевать в целях получения информации. При этом чем неравномернее распределение вероятностей сообщения, тем меньше неопределенность сообщения. В результате Шеннон, так же как и Хартли, обратился к богатству теории вероятностей и принял в качестве средства исчисления количества информации формулу математического ожидания, взятую из багажа Людвиг Больцмана:

Величины этого вида, как пишет Шеннон, «играют центральную роль в теории информации в качестве меры количества информации, возможности выбора и неопределенности. Формула величины H оказывается такой же, как и формула энтропии, определяемой в статистической механике, где P_i — вероятность того, что система находится в ячейке i фазового пространства. Величина H в таком виде встречается, например, в знаменитой теореме Больцмана» [52]. Отметим, что понятия энтропии и неэнтропии в науке реально выступили как определенные воспроизведения древней традиции раскрытия единства хаоса и космоса, космической модели мира, выраженной в идее совершенства. Они представили мир единством процессов роста энтропии (что характеризуется в формуле знаком «минус») и антиэнтропийных процессов. Такое единство процессов предстало как характеристика объективной диалектики, действия ее законов. В этом смысле наука, призванная раскрывать единство этих процессов, обнаруживает тот аристотелевский ее проект, который сосредотачивается

на познании статистических и динамических законов. Актуализация космического проекта науки в ходе познавательной деятельности получила название процесса диалектизации науки.

Понятие энтропии вызвало необходимость целого ряда уточнений. Были вызваны к жизни понятия «информационная энтропия», «социальная энтропия», усилившие коллективистский образ осмысления общественной жизни, укрепившие актуальность коллективистского типа рациональности, в том числе коллективистского типа научной рациональности. Общественную жизнь стало возможным исследовать как единство процессов роста энтропии и антиэнтропийных процессов, изучать общество в контексте всеобщей связи явлений. В диалектическом же значении предстает использованное Шенноном понятие меры. Так Шенноном естественным образом было подкреплено понимание диалектического и коллективистского характера космической рациональности.

Заметным этапом в развитии информационной космической рациональности стали работы американского математика Норберта Винера. Научная деятельность Шеннона (визави Шестакова) со студенческих лет проходила на его глазах, так что Винер иногда снисходительно оценивал успехи своего молодого коллеги. Предметом внимания Винера стала действительность, представленная единством ее организованности и системности, т. е. он предложил, что информационно содержательно как то, что организовано, так и то, что системно. При этом организованность выступает у него как характеристика неоднородности: все в мире более или менее организовано, и это обстоятельство делает системы сравнимыми, составляет основу соизмеримости, измерения.

Винер, так же как Хартли и Шеннон, выделяя явления упорядоченности, организованности и системности, полагает, что эти явления выступают одновременно и как характеристики энтропии, и как характеристики того, что противостоит энтропии. По-видимому, с работ Винера начинается практика обобщения особого рода. Если Хартли, Шеннон и ряд других исследователей изучали главным образом сообщения, передаваемые по каналам связи (по телефону, радио, телевидению и т. д.), то Винер представил дело так, что мир информационно содержателен постольку, поскольку он представлен организованностью и системностью. Он пишет: «Понятие количества информации совершенно естественно связывается с классическим понятием статистической механики — понятием энтропии. Как количество информации в системе есть мера организованности системы; точно так же энтропия системы есть мера дезорганизованности системы; одно равно другому, взятому с обратным знаком. Эта точка зрения приводит нас к ряду рассуждений относительно второго закона термодинамики и к изучению возможности так называемых "демонов" Максвелла. Во-

просы такого рода возникают совершенно независимо при изучении энзимов и других катализаторов, и их рассмотрение существенно для правильного понимания таких основных свойств живой материи, как обмен веществ и размножение. Третье фундаментальное свойство жизни — свойство раздражимости — относится к области теории связи» [53]. Как видим, данное положение Винера практически полностью укладывается в систему информационно-космической рациональности.

Во-первых, если исходить из модели мира, представленной идеей совершенства, то упорядоченность, последовательность, организованность и системность предстают как космические оформления — оформления совершенства. Традиция такого воспроизведения космической модели мира стала нормой для последующего ряда исследователей. Во-вторых, понятиями энтропии и обмена веществ характеризуется отношение к действию динамических и статистических законов. Так, в плане действия динамического закона существенна метафора, названная «демоном» Максвелла. Эта метафора характеризует опосредствующее звено, рабочий орган, позволяющий превратить одну упорядоченность в другую в духе «нового механизма» Эрвина Шредингера. В-третьих, Винер понял, что именно в системе утверждающейся рациональности разрешима проблема размножения организмов. Этой проблеме посвятит свое исследование другой исследователь космического оформления — Джон фон Нейман. В-четвертых, свойство раздражимости — это свойство отражения, а отражение является стандартом космической рациональности. И, наконец, в-пятых, относительно теории связи: любая теория связи не может избежать решения проблемы всеобщей связи явлений. В целом же можно сказать, что хотя Норберт Винер и был исследователем-приверженцем традиционной западной технологической рациональности, в системе которой предстает как нечто существенное его концепция кибернетики, но приведенное выше и ряд других положений теоретика свидетельствуют о том, что линия реализации космического проекта науки и космической рациональности в силу своей продуктивности все более оказывается на виду у ученых и обнаруживает свою привлекательность. Понимание меры организованности системы дает ключ к раскрытию диалектического противоречия как источника движения и развития мира.

В 1948 году, т. е. в тот год, когда вышли «Математическая теория связи» Шеннона и «Кибернетика...» Винера, защитил докторскую диссертацию выдающийся русский ученый Михаил Александрович Гаврилов. Материалы диссертации были опубликованы в монографии «Основы теории релейно-контактных схем». Исходной точкой его диссертационного исследования стал вклад в мировую науку, осуществленный В. И. Шестаковым. В то же самое

время сама постановка вопроса в монографии и диссертации была сугубо чебышевской: идти от практики к теории, теория — образ действительности, хотя образ является относительно самостоятельным от прообраза, поскольку представляется существованием сущности прообраза. В этом отношении существенно положение В. И. Ленина в его «Философских тетрадах» (с. 95), согласно которому для характеристики опосредствованного бытия необходимо сохранить понятие существования. Для Гаврилова как специалиста по управлению сложными техническими системами (дискретными устройствами, автоматами) открытие Шестакова стало концепцией анализа и синтеза этих систем, позволяющей минимизировать сложность этих систем и максимизировать надежность их работы. Он пишет: «Дискретные телемеханические устройства представляют собой, как правило, сложные многофункциональные релейные системы... Помимо основной функции, заключающейся в образовании серии электрических импульсов, соответствующих передаваемой команде и установленному коду передачи, передаче, последующей расшифровке и исполнению этой команды в пункте приема, устройство телеуправления и телесигнализации осуществляет и ряд других функций, присущих наиболее сложным современным автоматическим устройствам... телемеханические устройства, если их сопоставлять с автоматическими, следует отнести к классу достаточно сложных многопрограммных многофункциональных релейных устройств самоорганизующегося типа с выбором программ в зависимости как от внешних воздействий (посылка сигналов), так и от результатов своей собственной работы. Это определяет специфику развития технических средств и их теоретическую проблематику» [54]. Данное положение в своем отношении обозначало возведение в ранг стратегии практического созидания человеческого мира в качестве оформления совершенства, в том числе и стратегии созидания систем, наделенных искусственным интеллектом, базирующихся на открытии Шестакова. Пожалуй, в этом и состоит главная суть его теории релейных автоматических устройств. «Таким образом, - пишет М. А. Гаврилов, - по своим основным задачам теория телемеханических устройств близка, с одной стороны, к современной теории связи, в частности, к ее наиболее обобщающей части - теории информации, и, с другой стороны, к теории релейных автоматических устройств, что позволяет использовать теоретические достижения, полученные в этих областях» [55]. Релейное автоматическое устройство в контексте космической рациональности предстает как особым образом организованная материя, выполняющая функции искусственного интеллекта. По-видимому, и замысел Гаврилова в конечном счете состоял в том, чтобы восходить от релейно-контактных схем (А-схем Шестакова) к релейным автоматам, а от них - к системам

искусственного интеллекта и человеческому миру в целом. Все эти оформления совершенства являются, по терминологии Гаврилова, многопрограммными, многофункциональными устройствами самоорганизующегося типа. В понятии «устройство самоорганизующегося типа» заключено отношение к космической рациональности как к факту его неперемного осознания и освоения. Как пишет Д. А. Пospelov: «Необычность этого факта ошеломительна. Кажется невероятным, что обнаруживается столь тесная связь между порождением человеческого духа, восходящим к великому Аристотелю, и вполне земными и привычными для любого инженера схемами, выполненными на реле» [56]. Известно также, что Гаврилову при защите докторской диссертации, а по-видимому, и в последующее время, пришлось отвести от себя жесткие обвинения со стороны противников «дегуманизации логики».

В конце 40 — начале 50-х годов в полной мере развернулся гений Андрея Николаевича Колмогорова. Одной из любимых им ветвей научного знания и мест приложения его творчества была теория вероятностей. В этом отношении он выступил как настоящий преемник дела П. Л. Чебышева и А. А. Маркова. Он, как Чебышев и Марков, например, уделил особое внимание закону больших чисел, показав конечное математическое ожидание у слагаемых в качестве необходимого и достаточного условия для усиленного закона больших чисел в случае одинаково распределенных независимых слагаемых. В 1947 году он выступает с докладом «Строение полных метрических алгебр Буля», в 1948 году - с докладом «О критике Остроградского на работы Лобачевского», в 1951 году - с докладом «Двухзначные функции двухзначных переменных и применение их к релейно-контактным схемам». В 50 — 60-е годы он систематически занимается разработкой проблем теории информации, чему посвящен целый ряд его работ.

Разрабатывая теорию информации, он поднимается к ее истокам, выделяя при этом особую роль в ее разработке русских, советских исследователей, в том числе Шестакова, Котельникова и других. Перечисляя достижения некоторых авторов, в какой-то мере предвосхитивших работы Шеннона, он пишет: «Еще ближе непосредственно к работам Шеннона стоят результаты В. А. Котельникова, полученные еще в 1933 году. Здесь была сформулирована фундаментальная идея спектральной теории передачи информации при помощи непрерывных сигналов» [57]. И далее он пишет: «Эта идея эквивалентности двойной ширины полосы частот числу измерений, приходящихся, в некотором смысле слова, на единицу времени, была, по-видимому, впервые высказана В. А. Котельниковым. В обоснование этой идеи Котельников указывал на то обстоятельство, что функция, спектр которой помещается в полосе ширины $2W$, однозначно определяется значениями функции в точках

$$I W \overset{1}{,0}, \overset{1}{I W} \quad I W \quad I W$$

Эта же аргументация сохранена и у Шеннона, использующего полученные таким образом представления для вывода формулы

$$R = W \log (Q/N) \quad [58].$$

Здесь Q - вероятность; N - число символов; R - скорость передачи информации.

В контексте теории вероятностей Колмогоров уточняет понятие энтропии. Возникло даже понятие колмогоровской энтропии. Это уточнение дается с целью интерпретации понятия применительно к теории информации. В принципе оно получает значение информационной энтропии. Кроме того, Колмогоров уточняет данное понятие в системе характеристик оформлений совершенства. Он соотносит энтропию с явлением сложности. Такое уточнение имеет и еще одну сторону: сложность реально выступает как характеристика аристотелевской законченности, наиболее точным выражением которой является диалектическое противоречие, следовательно, в сложности заключено единство энтропии и неэнтропии, процесса роста энтропии и антиэнтропийного процесса.

Предположим, имеется последовательность дней года D . Эта последовательность может быть описана различным образом, например как последовательность месяцев, кварталов, декад, недель, дней недели и т. д. Но эта последовательность дней может быть пронумерована цифрами двоичного исчисления, т. е. цифрами, где 0 и 1 предстают как вырожденные величины, следовательно, каждая такая цифра предстает как нечто, заданное определенной функцией S . «Таким образом, — пишет Колмогоров, — способ задания объекта из D становится ни чем иным, как функцией S от натурального аргумента с натуральными значениями... для каждого объекта из D естественно рассмотреть приводящие к нему p наименьшей длины $I(p)$. Эта наименьшая длина и будет "сложностью" объекта x при "способе задания S ":

$$= \min I(p), S(p) = n(x).$$

На языке вычислительной математики можно назвать p "программой", а S - "методом программирования". Тогда можно будет сказать, что p есть минимальная длина программы, по которой можно получить объект x при методе программирования S » [59]. И далее Колмогоров пишет: «Таким образом, сложность $K_s(x)$ можно называть и информацией, содержащейся в объекте о себе самом» [60]. И дело состоит в том, чтобы сократить сложность описания изучаемых объектов.

Следует отметить, что сложность $K_S(x)$ характеризует зависимость того, что описывается, от того, для кого (для чего) записыва-

ется, поскольку то, что просто записывается с точки зрения понимания записи человеком, может оказаться чрезвычайно сложным для «прочтения» ЭВМ. Отсюда сложность в описании объекта выступает как определенное воспроизведение сложности того, для кого (чего) это описание предназначено; проясняется замысел и смысл колмогоровской энтропии — сложности, соотношения энтропии и сложности. «Весьма вероятно, — пишет Колмогоров, — что с развитием современной вычислительной техники будет понято, что в очень многих случаях разумно изучение... вести, избегая промежуточного этапа их стилизации в духе представлений математики бесконечного и непрерывного, переходя прямо к дискретным моделям. Особенно это относится к изучению сложно организованных систем, способных перерабатывать информацию... Пользуясь своим мозгом как данным от господина Бога, математик мог не интересоваться комбинаторными основами его работы. Но искусственный интеллект машин должен быть создан человеком, и человеку приходится погрузиться в неизбежную при этом комбинаторную математику. Пока еще рано делать окончательные выводы о том, что это будет значить для общей архитектуры математики будущего» [61]. Как видим, в данном положении речь ведется о научной рациональности, о том, есть ли смысл в декартовом удвоении реальностей, т. е. в создании независимой от действительности трансцендентальной реальности, того самого «промежуточного этапа стилизации» реальных явлений; что практика, в частности практика создания искусственного интеллекта машин, чему посвятил свою научную жизнь М. А. Гаврилов, подсказывает следовать информационно-космической рациональности, имея в виду оформления совершенства, представленные, например, сложно организованными системами, способными перерабатывать информацию. От этого (актуализации информационно-космической рациональности), по его мнению, должна зависеть и судьба математики. Математика должна двигаться от репрезентации действительности к содержанию ее (математики) как образа действительности.

Процесс актуализации информационно-космической рациональности является воистину мировым процессом. Предположения, догадки и теоретизирование в этой области стали делом многих выдающихся ученых XX века, хотя в целом до уровня различения типов рациональностей по принципу основных моделей мира проблема не возводилась. Это должны были сделать философы. В частности, предпосылкой философского познания стала концепция выдающегося английского теоретика в области кибернетики Уильяма Росса Эшби. При изучении явления информации он обратился к представленному единством однообразия и разнообразия космическому оформлению - оформлению совершенства. При этом Эшби руководствовался категорией «различие». «Самым

фундаментальным понятием кибернетики, - писал он, - является понятие "различие", означающее, что либо две вещи ощутимо различны, либо одна вещь изменилась с течением времени» [62]. Отсюда он характеризует разнообразие двояко: 1) как число различных элементов предмета, множества; 2) как логарифм этого числа по основанию два. Тем самым рассуждение о разнообразии вводится в контекст теории информации.

В необходимых случаях Эшби идентифицирует разнообразие и информацию. Он пишет, что «понятие "разнообразие" неотделимо от понятия "информации"» [63], полагая, что понятие «информация» имеет отношение к теории связи, тогда как в кибернетике лучше употреблять понятие «разнообразие». Такое различие продиктовано стандартами рациональности, а может быть, предчувствием намечающегося размежевания универсалистско-технологической и информационно-космической рациональностей в научном познании. Иногда разнообразие интерпретировалось как наиболее элементарный феномен, позволяющий дать наиболее точное понимание природы информации, как концептуально наиболее фундаментальное ее определение. Однако подобная претензия впоследствии оспаривалась. Разрабатывая образ мышления о природе информации как уничтоженной неопределенности, Эшби подчеркивает, что только разнообразие может уничтожить разнообразие, тем самым актуализируется вопрос о действии динамических законов, об информационном единстве мира. В то же время он не уточняет, что в результате уничтожения разнообразия разнообразием может быть получено только разнообразие. Идея уничтожения разнообразия (уничтожения неопределенности) раскрывается у Эшби как уменьшение, сокращение и ограничение разнообразия, чем намечается представление о неоднородности данного оформления совершенства.

Исходным понятием для теоретического освещения действительности уничтожения, устранения, снятия неопределенности у Джона фон Неймана (как, впрочем, и у Колмогорова) выступило понятие «сложность». В своей книге «Теория самовоспроизводящихся автоматов», стремясь теоретически осветить функцию, которая приписывается машине, он отмечает: «Нам будет весьма полезно одно понятие, относительно которого мы имеем какие-то интуитивные представления, но они неясны, ненаучны и несовершенны. Это понятие, очевидно, принадлежит к предмету информации, и к нему применимы квазитермодинамические соображения. У меня для него нет адекватного названия, но лучше всего его характеризует слово "сложность". С этой сложностью связана эффективность, т. е. способность делать нечто существенное. Сложность здесь означает не то, как сложен объект, а то, как сложны его целенаправленные действия. В этом смысле объект обла-

дает очень высокой сложностью, если он способен решать весьма трудные и сложные задачи» [64]. Мы видим, какие сомнения по поводу стандартов рациональности и стандартов научности и т. д. испытывает фон Нейман. И он не находит ответа на поставленные научной практикой вопросы, называя актуализированные реальности научного познания квазитермодинамическими соображениями, а сложность раскрывается ему в качестве неясных ненаучных представлений, а не как оформление совершенства.

В середине 60-х годов назревала актуальность различения двух моделей мира, проектов науки и типов рациональности. Формулировка этой проблемы, так сказать, витала в воздухе. Даже постановка такой проблемы могла бы сыграть огромную роль как в естествознании, так (и особенно) в общественном знании. Возможно, данное различие в науке имело бы серьезные последствия в отечественной общественно-политической практике. «Нелегко представить себе, — пишет фон Нейман, — каким образом гены, являющиеся, по-видимому, объектом более низкого порядка, могут содержать описание человеческого организма, который должен возникнуть. Правда, в этом случае можно сказать, что ген осуществляет свое действие лишь внутри другого человеческого организма и поэтому он может содержать не полное описание того, что должно произойти, а только некоторые для нескольких альтернатив. С эволюцией в процессе филогенеза дело обстоит иначе: развитие началось с простых существ, окруженных неживой аморфной средой, и пришло к чему-то очень сложному» [65]. Понятие «описание» в контексте научной рациональности двояко: с одной стороны, оно может быть определено как характеристика репрезентации, а с другой - как образ описанного. Следовательно, и организм, и ген должны освещаться специфическим образом как с точки зрения универсалистской, так и с точки зрения космической модели мира. Неразличение этих стандартов рациональностей двух типов влечет за собой трудности в процессе познания, о которых пишет фон Нейман.

Характерной особенностью работы фон Неймана среди работ западных теоретиков является то, что он, в духе Гаврилова, в качестве исходной позиции для теоретизирования принимает работу мозга, функционирование нейронов и их контуров. Так, одним из основных понятий в его теории является понятие формального нейрона, который действует в контурах так, как реле в релейно-контактных А-схемах Шестакова. Он пишет: «Многое в формальной логике говорит за то, что описание функций автомата проще, чем сам автомат, но лишь до тех пор пока этот автомат не очень сложный, а когда уровень сложности становится высоким, реальный объект проще, чем его литературное описание... Очень важно понять, что сеть из формальных нейронов может сделать все, что

можно описать словами, и это необычайно упрощает дело при низких уровнях сложности. Но при высоких уровнях сложности это не обязательно будет упрощением» [66]. Фон Нейман находился в сложном положении. С одной стороны, он был последовательным приверженцем западной универсалистско-технологической рациональности, а с другой — он в своей мере на уровне научной интуиции осознавал ее неприемлемость при познании таких явлений, как мозг, поэтому иногда, в противовес традиционной западной рациональности, он принимал в расчет существенность образного содержания описания объектов. «Большинство важных контуров в организме человека, — пишет он, — носят следующий характер. Система нервных возбуждений проходит по сложной сети нервных волокон и затем управляет работой органа, который представляет собой по существу химическую фабрику. Полученные химические вещества распределяются с помощью очень сложной гидродинамической системы, являющейся полностью аналоговой. Эти вещества порождают нервные возбуждения, путешествующие по нервной системе в цифровой форме. Есть контуры, где такое изменение от цифровой формы к аналоговому происходит неоднократно. Таким образом, организм человека — это существенно смешанная система» [67]. Такой ситуацией нелегко пренебречь, отдавая дань традиционной рациональности, но нелегко и не принять во внимание информационную рациональность.

Сопоставление цифрового содержания работы организма и нервной системы, т. е. работы по принципу А-схем Шестакова, и аналогового содержания его работы, т. е. работы по принципам непрерывной обработки, передачи информации В. А. Котельникова, имеет большое значение для раскрытия содержания его работы в качестве репрезентации и в качестве образа действительности. Необходимо знать, что репрезентируется или что отображается в теории, в системе какой логики ведется исследование, в какой системе раскрывается содержание вырождения организма.

Существенность исследований фон Неймана заключается в том, что он придал принципиальное значение обсуждавшейся со времен Аристотеля идее вырождения, хотя эта идея раскрывалась применительно к проблеме рациональности еще Шестаковым. Он пишет, «что сложность (или продуктивная способность) носит вырождающийся характер, что организация, которая что-то синтезирует, обязательно должна быть более сложной, более высокого порядка, чем создаваемая организация. Это заключение, возникающее из рассмотрения искусственных автоматов, очевидно, противоположно заключению, сделанному при рассмотрении живых организмов. Я думаю, — продолжает он, возлагая, как и Колмогоров, особые надежды на комбинаторику, а затем переходя к универсалистско-технологическим средствам теоретизирования, — что

несколько сравнительно простых примеров комбинаторного исследования помогут нам разрешить эту дилемму. Поскольку у нас нет достаточно ясного представления о том, как функционируют живые организмы, то обращение к органике большой пользы нам не принесет. Мы займемся поэтому автоматами, которые мы в совершенстве знаем, ибо мы их сделали — как реально существующие искусственные автоматы, так и автоматы на бумаге, полностью заданные некоторым конечным множеством логических аксиом. Мы опишем автоматы, способные воспроизводить себя. Так по крайней мере можно будет показать, что там, где, казалось бы, сложность должна вырождаться, она вовсе не вырождается, а даже создаются более сложные объекты. Отсюда следовало бы сделать вывод, что сложность носит вырождающийся характер лишь до определенного минимального уровня. Это хорошо согласуется с другими результатами формальной логики... Мы еще не знаем, что такое сложность и как ее измерять, но мне кажется, что этот вывод правильный, даже если измерять ее совсем примитивно — числом элементарных частей. Ниже некоторого минимального числа элементарных частей сложность вырождается в том смысле, что если один автомат создает другой, то последний менее сложен, чем первый. Если же число элементарных частей превышает этот минимум, то автомат конструирует автоматы равной или более высокой сложности. Величина этого минимума зависит от того, как вы определили элементарные части... Итак, в процессе самовоспроизведения решающую роль играет свойство сложности, характеризующееся тем, что для каждого автомата имеется критическое число элементарных частей, ниже которого процесс синтеза вырождается, а выше (при условии правильной организации) может приобрести характер взрыва. Другими словами, синтез автоматов может протекать так, что каждый автомат будет создавать другие автоматы, более сложные и обладающие большими, чем он, возможностями» [68]. Как видим, фон Нейман еще не различает особенности типов научной рациональности и их стандартов, и в трудной познавательной ситуации ошибочно возлагает надежды на чуждую этой ситуации западную совокупность стандартов научной рациональности. Вместе с тем становится все более очевидной актуальность аристотелевского представления о единстве противоречивости и вырожденности, о единстве совершенного и лучшего.

Проблема вырождения оказывается для фон Неймана одной из основных в деле решения поставленной задачи о самовоспроизводящихся автоматах. Пожалуй, именно эта проблема оказывается для него связанной реально с диалектикой количества и качества, с явлениями меры, скачка, а также с различием произведения частей, порождающего равную или большую сложность и сумму

частей, вырождающуюся, способную к созданию лишь меньшей сложности. Неадекватность стандартов универсалистско-технологической рациональности решению актуальных проблем науки вызвала необходимость возвращения к аристотелевским стандартам научной рациональности. И показательно, что эта необходимость выяснилась при изучении явления информации. Фон Нейман неоднократно подчеркивает, что он не представляет, что такое сложность, но логика исследования подсказывает, что, обращаясь к явлению сложности, он не ошибается, поскольку исподволь идет процесс диалектизации науки.

С одной стороны, фон Нейману было ясно, что вырождение есть следствие действия закона об энтропии - рост энтропии. Однако еще Больцман и выдающийся американский ученый, специалист в области термодинамики Джозайя Вилард Гиббс убеждали в том, что нужно воздерживаться от преувеличения значения этого закона и реально знать его место действия. Поэтому, с другой стороны, он указывает предел действия закона, увязывая этот предел с критическим числом элементарных частей сложности. В то же время, задаваясь вопросом о вырождении, фон Нейман актуализирует целый ряд философских проблем, в том числе проблему регресса, проблему возникновения своего иного-вырожденного, соотношения вырожденного и нормы, возможности «возвращения» от вырожденного к норме, проблему своего иного как естественного, превращенного нормы и т. д. Проблема вырождения особенно важна при анализе социальных систем, типов социального строя и т. п. Фон Нейман изучает весьма специфические аспекты вырождения, однако тем самым он актуализирует проблематику диалектизации науки, свидетельствует о самоутверждении информационно-космической рациональности и ее стандартов в научном познании.

Таким образом, приведенный выше анализ становления информационно-космической рациональности в науке показывает, что естествознание нуждается в философском осмыслении тех проблем, с которыми оно столкнулось, что оно не может обойтись без различения основных типов рациональности, что проблема рациональности в науке не может быть разрешена без философского познания и его адекватных результатов. В середине 60-х годов такое положение было уже очевидно. И реально этот вызов науки мог быть принят только диалектическим теоретизированием, поскольку западное философское теоретизирование, практически полностью находившееся под властью софистско-технологической рациональности, фактически было неспособно воспринять чуждые этой рациональности стандарты.

В другой ситуации находились материалисты-диалектики. Суть состояла в том, что естествознание почти целиком и в весьма зна-

чительной части общественное своими успехами были обязаны софистско-технологической рациональности. Это была господствующая в науке рациональность. И представители диалектического материализма объективно как бы стремились встроиться в эту рациональность, что было их реальной ошибкой. Это во-первых.

Во-вторых, различие двух типов научной рациональности в 60-е годы и даже значительно позднее было далеко не очевидным. Наука еще не в полной мере обнаружила недочеты господствующей рациональности и не развернула аргументы для такого различия. Сказывалась также утвердившаяся веками традиция научного мышления, сложившаяся основа взаимопонимания ученых друг другом.

В-третьих, существовали, да и до сих пор существуют не вполне внятные классификации этапов в развитии науки (классический, неклассический, постклассический, неоклассический и т. п. этапы), что реально затемняет суть дела. Такие классификации периодов развертывания науки объективно затушевывали коллизию, несовместимость, относительную самостоятельность, преимущества двух основных типов научной рациональности. Дело обстояло так, что информационно-космическая рациональность, начиная с XVIII века, не удостоивалась особого внимания исследователей. Она набирала свою силу главным образом неявно, хотя различение этого типа научной рациональности материалистам-диалектикам не составило бы трудности. Однако в условиях господства иного типа научной рациональности сделать это было не легко.

В-четвертых, западные теоретики (практически все представители естествознания и отчасти общественное) были творцами трансцендентальной реальности как совокупности репрезентаций. Отечественные же философы, не учитывая особенности западной гносеологии, стремились заместить теорию репрезентации теорией отражения. Они в ходе борьбы против буржуазной философии доказывали, вопреки Декарту, что результаты научного познания могут быть только образами действительности, что было также следствием неразличения двух типов рациональности в научном познании. Когда западный теоретик упорствовал, что теории сочиняются как поэмы и они ничего не отражают, а лишь репрезентируют содержание действительности, многие материалисты-диалектики пытались доказать, что неопозитивист не прав, и теоретический плюрализм раскрывали как кризис буржуазной философии, что также было ошибкой.

В этих и ряде других аналогичных моментов диалектический материализм, располагая всеми возможностями, заключенными в его идейном и теоретическом богатстве, реально не справился с проблемой научной рациональности. И потому в настоящее время

в нашей стране софистско-технологическая рациональность переживает своего рода эпоху возрождения, хотя очевидно, что этот тип рациональности в научном познании в силу многих причин в конечном счете займет надлежащее место. Становление информационного общества, информационной цивилизации и информационной культуры объективно вызывает к жизни информационно-космическую рациональность.

И тем не менее надо воздать должное выдающимся советским философам, посвятившим свои труды исследованию явления информации: В. С. Гоггу, Д. И. Дубровскому, Н. И. Жукову, А. Д. Урсулу, В. С. Тюхтину, Е. А. Седову, Э. П. Семенюку, И. Б. Новику, А. М. Коршунову, М. И. Сетрову, В. В. Мантатову и др. Продуктивность философского решения проблемы информации представлялась так: теоретики считали, что в рамках существующего теоретико-информационного творчества нужно дать результирующую, обобщающую все данное творчество концепцию сущности информации, тем самым показав природу информации. Нужно было также показать способность диалектического материализма осуществить такую операцию. Однако неразличение двух типов рациональности, того, что практически все теоретико-информационное творчество разворачивалось на базе стандартов универсалистско-технологической рациональности, плюралистичное™ данного творчества, делало такую постановку дела нереалистичной. Наука универсалистского софистского проекта реально не нуждалась в таком обобщении. Обобщение такого рода было бы бессмысленным попранием одного из основных стандартов либерально-технологической рациональности — стандарта плюральное™. И оно, естественно, не могло быть продуктивным. В то же время диалектический материализм должен был интенсифицировать процесс диалектизации науки, т. е. процесс освоения ею стандартов информационно-космической рациональности. Наука, как мы показали, уже имеет для этого определенные предпосылки, а диалектический материализм располагает для этих целей всеми возможностями.

В начале 60-х годов в советской философии началась дискуссия по вопросу о природе информации. Она продолжалась около четверти века. И нельзя сказать, чтобы эта дискуссия была бесплодной, хотя изначально выдвинутая для обсуждения проблема (проблема природы информации) так и не получила своего разрешения.

Во-первых, совершенно правильно поступили философы, когда они в качестве одного из фундаментальных феноменов дискуссии приняли ленинскую теорию отражения, которая, собственно говоря, имеет древние истоки в русской и византийской философии. Этой проблемой занимались Иоанн Дамаскин, Феодор Студит, Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский и многие другие. В этом от-

ношении в центре обсуждения были идеи В. И. Ленина о том, что сознание является высшей формой отражения действительности, что сознание является функцией определенным образом организованной материи, что отражение является всеобщим свойством материи и т. д. Это был хороший базис для дискуссии, хотя фактически он не был осмыслен в терминах основных стандартов адекватной научной рациональности. Не было обращено внимание на то, что византийские и древнерусские философы раскрывали образ как существование сущности прообраза.

Во-вторых, диалектический материализм рассматривает общество как некоторую целостность, и применительно к такому рассмотрению общества давалась его социальная структура, представленная различными социальными группами, классами, коллективами. Характерно, что в эти годы А. Н. Колмогоров, разрабатывая свою теорию информации, при рассмотрении структур бесконечных последовательностей пишет: «Возможно, что некоторые читатели уже заметили, что, обратившись к бесконечным последовательностям, мы занимаемся задачей, которая была поставлена уже Мизесом в его концепции "коллективов"» [69]. И в этом смысле, может быть не случайно, что естествознание уже поставило на вид коллективистский стандарт информационно-космической рациональности. Отсюда одной из наиболее плодотворных ветвей результативности дискуссии стало учение о социальной информации, имевшее, как мы указывали выше, традицию, восходящую к 20-м годам XX века, хотя такая традиция игнорировала специфику индивидуалистического типа общества, сосредотачиваясь на коллективистски значимых свойствах и функциях социальной информации.

В-третьих, диалектический материализм уже располагал существенной основой для изучения единства определенности и неопределенности, единства разнообразия и однообразия, вероятности, возможности и действительности и т. д. Необходимость исследования этого была задана естественнонаучным, теоретико-информационным творчеством. Можно сказать, что диалектический материализм был полностью готов к разрешению проблемы информации, за исключением того, что ко времени дискуссии не была прояснена необходимость различения двух основных типов рациональности и, в частности, двух основных типов научной рациональности. Сам коллективистский тип советского общества располагал к успеху такого различения, по крайней мере, к выявлению своего родного типа научной рациональности. Диалектический материализм в целом не был осознан как стандарт коллективистского типа рациональности со всеми порожденными этими обстоятельствами последствиями.

К концу дискуссии о природе информации сложились две основных концепции: атрибутивная и функциональная. Согласно

первой из них (ее авторы - В. С. Готт и А. Д. Урсул) информация рассматривалась как отраженное разнообразие, разнообразие отражения. Информация определялась как свойство всей материи, поскольку отражение является свойством всей материи, всех уровней ее развития. Согласно же функциональной концепции (ее авторами являются целый ряд философов во главе с Д. И. Дубровским), информация определяется так: «Общим для них (т. е. для этого ряда философов. - *Н. Ч.*) является истолкование информации на базе процессов отражения в самоуправляемой, самоорганизующейся системе, определение информации как вида отражения, а именно: как активного, целесообразного отражения. Критерием целесообразности выступает использование отражения для целей управления; последние же интерпретируются как цели сохранения качественной определенности и развития» [70]. Мы не будем обсуждать качества этих концепций, кроме того момента, что они явились существенным вкладом в развитие теории отражения, в самоутверждение ее как стандарта информационно-космической рациональности. Но, как оказалось, данного стандарта было еще недостаточно для полного теоретического раскрытия этой рациональности. И тогда в начале 70-х годов Э. П. Семенюком и В. И. Сифоровым была сформулирована идея специальной теории - информологии.

На первых порах никто не знал, как подступиться к развертыванию названной теории. Как выясняется теперь, на пути к преодолению этих трудностей стояла, в частности, нерешенная проблема научной рациональности, выделение ее основных типов. В то же время для целей создания общей теории информологии состоявшаяся дискуссия о природе информации не прошла даром. В ходе дискуссии был фактически разработан язык этой теории: сформировались понятия информационной энтропии, информационного времени, информационного пространства, информационного движения, информациогенеза и т. п. Был предложен целый ряд принципов информологии: принцип информационного единства мира, принцип информационного взаимодействия, негэнтропийный принцип информологии и т. д.

В 1990-е годы были реализованы два варианта науки об информации (Чуринов Н. М. Философские основания информологии. Красноярск, 1990, а также проект Э. В. Евреинова и И. И. Юзвизиной — Юзвизин И. И. Информология. М., 1993). К 1996 году работа И. И. Юзвизиной была издана трижды с учетом необходимых исправлений и дополнений. Эта работа снабжена хорошим математическим аппаратом. В ней нашли отображение актуальные сюжеты из области изучения информации, информационного общества. Однако главные недостатки этой работы заключаются в том, что за ее рамками остался опыт многолетней дискуссии о

природе информации, философский задел основоположников теоретико-информационного творчества, проблемы научной рациональности, модели мира, проектов науки, стандартов рациональности и т. д., без чего выйти на уровень прочной концепции науки об информации чрезвычайно сложно. Требовал учета в такой теории и опыт теоретизирования космических оформлений (оформлений совершенства) — теория систем, теория организации, теория сложности и особенно всеобщая организационная наука тектология А. А. Богданова.

В середине 80-х годов нами была предложена для обсуждения идея информационной реальности. В общей череде формирования понятийного аппарата информологии эта идея тем не менее не осталась незамеченной, и в скором времени она вошла в научный оборот. В этом плане информология мыслилась как теория информационной реальности. На основе идеи информационной реальности получил определенное завершение намеченный в ряде исследований субстанциональный подход, когда гносеологически информационная реальность в системе единства субстанции и акциденции предстала как одна из акциденций, обнаруживающая себя в качестве космических оформлений (онтологически - оформлений совершенства). Информационная реальность предстала как визави трансцендентальной реальности в системе иной - универсалистско-технологической - рациональности. И если универсалистско-технологическая рациональность строится в контексте реализации идеи отвлечения от всеобщей связи явлений, то информационная рациональность, напротив, одним из своих стандартов предусматривает всеобщую связь явлений. При этом онтологически оформления совершенства предстают здесь как различные стороны законченности всеобщей связи явлений. К числу таких оформлений относятся диалектическое противоречие, система, организация, упорядоченность, сложность, однообразие, разнообразие, гармония, красота и т. д. Применительно к общественной жизни данные оформления совершенства предстают как характеристики коллективистского содержания информационно-космической рациональности, свойственной коллективистскому типу общества.

Таким образом, исторически сложились два основных типа рациональности: индивидуалистическая, универсалистско-технологическая и коллективистская, информационно-космическая рациональность. Соответственно имеют место и два основных типа научной рациональности, каждый из которых предполагает определенные стандарты естественности, научности, социальности, методологические стандарты и т. п. В индивидуалистическом обществе преимущества универсалистско-технологической рациональности и ее стандартов неоспоримы, и эти стандарты не могут

быть заменены никакими другими стандартами. В свою очередь, в обществе коллективистского типа неоспоримы преимущества информационно-космической рациональности и ее стандартов, раскрывающих диалектическое единство рационального и внерационального. Неразличение этих двух стандартов, их смешение или замещение одних иными — чуждыми — чреваты исследовательскими тупиками, подобными тем, о которых велась речь выше. Аналогично противоестественными были бы попытки замещения стандартов жизни индивидуалистического общества коллективистскими. Последствия таких попыток могут быть только одни — вырождение общества. При всем богатстве следствий, которые вытекают отсюда, выделим одно. Очевидно, что до сих пор главную, часто не лучшую роль в научном познании играла софистско-техно-логическая рациональность, и наука — как естествознание, так и обществознание — должна восполнить те пробелы в научном познании, которые вызваны неразличением двух основных типов рациональности, реальным господством софистско-технологических стандартов рациональности. По нашему мнению, устранение данных пробелов является делом принципиального значения.

III

Рубеж XIX — XX веков оказался весьма существенным для различения основных типов научной рациональности, по крайней мере в области математического знания. Необходимость такого различения обнаружилась уже во времена Николая Ивановича Лобачевского, а к концу XIX века она стала причиной напряженных отношений между специалистами. Известен случай, когда русские математики весьма настороженно приняли на родине выдающуюся поклонницу западного математического теоретизирования Софью Васильевну Ковалевскую. В 1893 году Е. Ф. Литвинова — биограф Софьи Васильевны — писала, что русские математики встретили ее после возвращения из-за границы недружелюбно и некоторое время не хотели ее признавать. Это обуславливалось до некоторой степени антипатией к немецкому направлению в математике. Однажды, будучи в гостях у Дмитрия Ивановича Менделеева, Ковалевская до поздней ночи горячо доказывала свою точку зрения на математику П. Л. Чебышеву. Трудно сказать, убедила ли она в чем-либо Пафнутия Львовича, но в конечном счете он отнесся к ней с пониманием, высоко оценив ее талант. Возможно, в центре внимания во время дискуссии находился и подвергавшийся критике русскими математиками трансцендентный метод ее учителя Карла Вейерштрасса.

Как уже отмечалось, обычно математические теории, многие теории физики, социологии, психологии, социальной философии

и т. д., представляют собой дедуктивные теории, т. е. теории, в основании которых приняты так называемые «тройки», включающие произвольную совокупность понятий, аксиом и произвольную систему доказательств. Все элементы «тройки» формируются теоретиком, преследующим те или иные цели. Но при этом возникает фундаментальная проблема — проблема категориальной, аксиоматической и дискурсивной (доказательной) очевидности, достоверности. Иными словами, возникает вопрос: в качестве чего принимаются категории, аксиомы и система доказательств: в качестве образов действительности или в качестве ее репрезентаций? Если образ предполагает прообраз, то репрезентация, как, например, идеализация, в принципе ничего не отражает. Точно так же ничего не отражают аксиомы, в которых содержится хотя бы одна идеализация. Что же касается системы доказательств, то ставится лишь вопрос: противоречивой является данная теория или нет. Если теория является непротиворечивой, то все ее положения и теоремы принимаются как истинные вне зависимости от того, является результат этой теории образом или репрезентацией. Кроме того, что касается аксиом, то они нередко обнаруживают свою неполноту. Скажем, если в качестве аксиомы некоторой теории принято положение о том, что все парламентарии лжецы, то необходимо уточнение: в качестве чего принято данное положение — в качестве образа или в качестве репрезентации, поскольку такое положение могут принимать в качестве образа все люди, кроме парламентариев. Для парламентария же данное положение может быть принято в основание теории только в качестве репрезентации. Иными словами, для всех парламентариев данная теория будет репрезентацией, а для всех остальных людей — образом. На подобного рода обстоятельства применительно к языку и к аксиоматике обратил внимание выдающийся немецкий математик Курт Гедель в 1930 году, сформулировав теорему о неполноте.

Различия между образом и репрезентацией, в том числе между теорией-образом и теорией-репрезентацией, фундаментальны, любой образ предполагает прообраз, а репрезентация в прообразе не нуждается. Более того, создатель теории-репрезентации сочиняет ее произвольно, не заботясь о том, учитывает она законы природы или нет. Теория-репрезентация создается по принципу отвлечения от всеобщей связи явлений: в ней связи между явлениями примышлены, сочинены. Теория-репрезентация представляет собой трансцендентальную реальность, некоторый ее фрагмент — паттерн. Такие теории необходимы как идеальные воспроизведения технологий. Собственно говоря, положения и выводы этих теорий, их теоремы сами являются следствиями идеальных технологий. Предположим, адвокат задается целью доказать положение «Д». В этих целях в основание своей теории он принимает

«тройку» - «А», «Б», «В». И на основании данной «тройки» разрабатывает технологию доказательства «Г». Данная технология призвана обосновать положение «Д» вне зависимости от того, является данное положение образом или репрезентацией. Главное состоит в том, чтобы его теория была непротиворечивой в рамках принятой «тройки».

Теория-образ, напротив, формулируется на основе принципа всеобщей связи явлений, и поэтому каждому элементу «тройки» принципиально придается значение образа. (В дальнейшем мы покажем, что на этом, в частности, настаивал Н. И. Лобачевский.) Следовательно, в состав таких элементов «тройки» принимаются, например, в качестве системы доказательств - диалектическая логика, в качестве аксиом - образы, формулировки наиболее общих законов развития природы, общества и мышления, а также — в необходимой части — категориальный аппарат диалектики. Теория — образ с данной «тройкой» — выступает как идеальная основа тектологии.

Предчувствия кризиса не обманули русских математиков во главе с гениальным Чебышевым. Буквально через считанные годы после смерти Пафнутия Львовича (а именно в 1907 году) выдающийся нидерландский математик Лейтцен Эгберт Ян Брауэр, тогда еще совсем молодой (26 лет), предложил программу интуиционистского направления в математике. В дальнейшем его поддерживал целый ряд выдающихся западных специалистов-математиков, в том числе Аренд Гейтинг, Герман Вейль, Стефан Клини, их единомышленники и последователи. С нашей точки зрения, в начале XX века мир математиков встал перед выбором: что такое есть математика — или это репрезентация, или это образ мира — и в чем выражается ее конструктивность. Брауэр, а затем и его последователи сделали выбор. Они, руководствуясь традиционной западной научной рациональностью, традиционным проектом науки и моделью мира, приняли, что математика есть репрезентация мира и главным гносеологическим принципом математического теоретизирования является принцип свободы воли, который отрицал А. А. Марков. Характерно, что провозвестником интуиционистского теоретизирования считается Иммануил Кант.

Раскрывая сущность интуиционистских оснований математики, Аренд Гейтинг писал, что цель, которую ставит перед собой математик-интуиционист, состоит в следующем. Он хочет заниматься математикой как естественной функцией интеллекта, как свободной живой активностью мышления. Математика является для него продуктом человеческого ума. Язык, как обычный, так и формальный, он употребляет только для сообщения, т. е. чтобы побуждать других или самого себя к анализу своих математических мыслей. Такое языковое сопровождение - это не отображение

математики и тем более не сама математика. Однако нам следует подчеркнуть одно замечание, а именно то, что мы не приписываем целым числам и подобным образом другим математическим предметам существования независимо от нашего мышления, т. е. приписываем им трансцендентное существование. По своей сущности математические предметы обусловлены человеческим мышлением. Они существуют только в той степени, в какой они могут быть определены мышлением, и имеют только те свойства, которые могут быть познаны мышлением. Данное рассуждение Гейтинга - это типичное рассуждение в системе универсалистско-технологической рациональности со всеми ее атрибутами: свобода воли; репрезентации как следствие свободной, живой активности мышления; трансцендентность существования, навеянная трансцендентным методом Вейерштрасса и т. д. Исследовавшая соотношения интуиционизма и конструктивизма в математике А. Д. Гетманова пишет: «Брауэр, по словам Гейтинга, считал, что чистая математика представляет собою свободное творение разума и не имеет никакого отношения к опытным фактам. Таким образом, у интуиционистов единственным и последним источником математики оказывается интуиция, а критерием приемлемости математических понятий и выводов является „интуитивная ясность»» [71]. Следовательно, интуиционизм заведомо претендует не на воспроизведение образа действительности, а на создание репрезентации. С первой антиинтуитивистской программой в 1917 году выступил Давид Гильберт. «К этому времени, - как пишет Герман Вейль, - трудности в основаниях математики достигли критической стадии, и положение дел взывало о помощи... Л. Э. Я. Брауэр со своим интуиционизмом открыл нам глаза и показал, сколь далеко общепринятая математика выходит за рамки таких утверждений, которые могут претендовать на реальный смысл и истинность, основанную на очевидности. Мы сожалеем, что, находясь в оппозиции к Брауэру, Гильберт никогда открыто не признал того, в сколь большом долгу он, как и все остальные математики, находятся перед Брауэром за это его открытие... Гильберт полностью согласен с Брауэром в том, что математические предложения в подавляющем большинстве не являются "реальными" предложениями, передающими определенное содержание, которое удовлетворяемо очевидными данностями. Однако он подчеркивает, что эти нереальные — "идеальные" — предложения необходимы для придания "полноты" нашей математической системе» [72]. Такое положение диктовалось не требованиями истинности предложений математической теории, а требованием ее непротиворечивости. Вейль пишет: «Для Гильберта как поборника аксиоматического метода нелегко было признать, что непротиворечивость достигается с помощью **интуитивных рассуждений**, основанных на очевидности, а не на аксио-

мах» [73]. Понятно, что проблема очевидности для интуиционистов была вовсе не проблемой отображения действительности, а следствием действия императива существования, согласно которому, например, на конвейере по пошиву пальто мастер полагает, что шьющиеся пальто кому-то подойдут. В такой ситуации проблема истинности уступает место проблеме непротиворечивости теории, и, следовательно, образное содержание теории еще более уступает ее содержанию как репрезентации. Отметим, что Гильберт, по свидетельству Вейля, любил пояснять сущность аксиоматического метода на примерах, относящихся к биологии, экономике и т. д., отдавая себе отчет, к какому направлению математики относятся эти примеры, какое направление математики они иллюстрируют и какое отношение к действительности имеют, например, теоретико-экономические воспроизведения математических абстракций в зависимости от направления математики.

И, наконец, Вейль, раскрывая преимущества интуиционистского направления в математике, пишет, что действительное проецируется здесь на фон возможного — открытого в бесконечность многообразия, свободно создаваемого умом при помощи надежно установленного способа. С помощью понятия координат мы конструируем пространство как континуум возможных местоположений из многообразия всех возможных действительных чисел, не менее свободно созданного нами. Как видим, Вейль не оставляет сомнений в том, что для него математика — это репрезентация действительности, и главным гносеологическим принципом для него является принцип свободы воли.

Стефен Клини в книге «Основания интуиционистской математики...» дает объективный анализ положения в деле изучения оснований математики. Прежде всего он раскрывает два типа конструктивности математики, каждый из которых существует как нечто имеющее отношение к определенному типу научной реальности. Он пишет: «...современный интуиционизм, основанный Брауэром, представляет собой яркое проявление конструктивной тенденции. В своих тезисах 1907 г. Брауэр говорит об интуитивном генезисе натурального ряда и настаивает на различии математики и языка, на котором она выражается. В своей знаменитой работе 1908 г. о недостоверности логических принципов он отбрасывает традиционное убеждение в априорной пригодности классической логики Аристотеля... Между тем в 1930-х гг. конструктивная тенденция проявилась в другой форме в виде общей теории конструктивных процессов... Эту теорию принято называть "теорией (обще)-рекурсивных функций"».

Хотя интуиционизм возник на 25 лет раньше теории общерекурсивных функций и, таким образом, сформировал климат в исследованиях оснований математики, в котором появилась эта тео-

рия, первоначальное развитие теории рекурсивных функций происходило совершенно независимо от интуиционизма. С другой стороны, в последующие 25 лет с момента появления теории общерекурсивных функций брауэровский интуиционизм продолжал следовать своим путем, не обращая сколь-нибудь пристального внимания на эту теорию... Между тем представляется естественным рассмотреть связи между интуиционизмом и теорией общерекурсивных функций, представляющими собой (по крайней мере до последнего времени) два главных проявления конструктивной тенденции в современной математике» [74]. Каждое из двух проявлений соответствует определенному типу научной рациональности. И каждое из них по-своему существенно, согласно Клини, по своим легко различимым стандартам рациональности: первое интуиционистское проявление конструктивности в математике — софистско-технологическое проявление научной рациональности; и второе, в дальнейшем названное конструктивистским проявлением конструктивности, — диалектико-информационное проявление научной рациональности.

В 30-х годах вышел получивший широкую известность двухтомник Д. Гильберта и П. Бернаиса «Основания математики», в котором принципиальное значение придается программе конструктивистского направления. Авторы двухтомника пишут: «Знакомство с этой программой мы хотели бы начать с рассмотрения аксиоматического метода. Термин "аксиоматический" употребляется иногда в более широком, а иногда и в более узком смысле слова. При самом широком понимании этого термина построение какой-либо теории мы называем аксиоматическим, если основные понятия и основные гипотезы этой теории ставятся как таковые во главу угла, а дальнейшее ее содержание логически выводится из них с помощью определений и доказательств... в аксиоматической теории нам приходится иметь дело с некоторой фиксированной системой вещей (или даже с несколькими такими системами), вводимой в качестве области субъектов для всех тех предикатов, из которых строятся высказывания этой теории... Теория имеет дело лишь с конечной, четко выделенной совокупностью вещей, — определенной идеализацией. Эта идеализация присоединяется к допущениям данной теории, которые формулируются в ее аксиомах... Характерной особенностью формальной аксиоматики — в отличие от содержательной — является необходимость *установления ее непротиворечивости*. Между тем содержательная аксиоматика вводит свои основные понятия со ссылкой на имеющийся у нас опыт, а свои основные положения либо считает очевидными фактами, в которых можно непосредственно убедиться, либо формулирует их как итог определенного опыта и тем самым выражает нашу уверенность в том, что нам удалось напасть на след зако-

нов природы, а заодно и наше намерение подкрепить эту уверенность успехом развиваемой теории» [75]. Как видим, конструктивистская программа Гильберта и ее рационализм характеризуют то содержание математики, согласно которому она предстает как образ мира, раскрывающий законы природы, как итог определенного опыта человеческой деятельности. В этом отношении идея очевидности имеет принципиально отличное содержание по сравнению с интуиционистским содержанием. Очевидность здесь предстает не как репрезентация мира, а как его образ.

Если математическая теория строится в системе интуиционистских оснований, то исходные положения теории формулируются на базе интуитивных представлений о существовании объектов познания, из интуитивного предположения о полезности создаваемой теории, хотя вовсе не обязательно, чтобы интуиция в каждом конкретном случае не подвела исследователя. Созидание такой теории может быть существенно только в том, что оно доставляет исследователю своеобразное удовлетворение, наслаждение результатом. Если же математическая теория строится на базе конструктивистских оснований, то исследователь также должен руководствоваться аксиоматическим методом, согласно которому требуется предварительно сформулировать «тройку»: язык, аксиомы и систему доказательств создаваемой теории. Правда, при этом Гильберт не уточняет, что в этом случае возникает проблема очевидности, достоверности и все зависит от содержания «тройки»: что доказывает система доказательств - непротиворечивость теории или истинность ее положений; какие аксиомы декларируются — адекватные содержанию мира или нет; составляет трансцендентальную реальность принятый язык теории или нет. С этих точек зрения аксиоматический метод Давида Гильберта предстает как нечто методологически уязвимое. И в этом отношении конструктивность (рациональность) конструктивистского направления в математике требовала методологического анализа.

Эту работу осуществили наиболее яркие сторонники конструктивистской рациональности и одновременно сторонники конструктивистского направления в математике, русские и советские специалисты: А. А. Марков, А. Н. Колмогоров, Н. А. Шанин, А. И. Мальцев, П. С. Новиков, их последователи и ученики. «Конструктивное направление (в математике и логике), — пишет А. А. Марков, — состоит в том, что исследование ограничивается конструктивными объектами и проводится в рамках абстракции потенциальной осуществимости без привлечения абстракции актуальной бесконечности; при этом отвергаются так называемые чистые теоремы существования; существование объекта с данными свойствами лишь тогда считается доказанным, когда указывается способ потенциально осуществимого построения объекта с этими свойствами.

В конструктивных математических теориях ограничиваются рассмотрением конструктивных объектов некоторого стандартного типа, что избавляет от необходимости формулировать общее определение конструктивного объекта (понятие конструктивного объекта не определяется, а лишь поясняется). Стандартизации подлежат как элементарные конструктивные объекты, так и способы сочленения элементарных конструктивных объектов» [76]. При этом к числу конструктивных объектов относятся и конкретные, и абстрактные предметы. Требуется лишь, чтобы эти предметы обладали свойством жесткости (т. е. относительной устойчивости), позволяющим их эффективно опознавать (различать и отождествлять) и эффективно (конструктивно) оперировать ими. Иными словами, конструктивное направление в математике имеет своим предметом исследование форм и количественных отношений действительности, при котором математика предстает как образ этой действительности — как отражение или отражение отражения.

Показательно, что выдающиеся русские и советские математики, можно сказать, пророчески считали своим долгом отмежеваться от интуитивистского направления исследований, полагая, что конструктивистское направление в некотором смысле более существенно для общественной практики: они предчувствовали наступление глобальных проблем и защищали перспективность того курса научного познания, который проложили им великие русские математики XIX столетия - прежде всего Н. И. Лобачевский и П. Л. Чебышев. Они защищали понимание математики как образа действительности. В данном отношении существенно предисловие А. Н. Колмогорова к книге Гейтинга «Обзор исследований по основаниям математики», вышедшей в 1936 году. Колмогоров пишет: «Мы не можем согласиться с интуиционистами, когда они говорят, что математические объекты являются продуктом конструктивной деятельности нашего духа. Для нас математические объекты являются абстракциями реально существующих форм независимой от нашего духа действительности» [77]. Аналогичным образом пишет Н. А. Шанин в 1958 году в работе «О конструктивном понимании математических суждений»: «Методологические основы интуиционистской математики совершенно неприемлемы. Интуиционисты не признают человеческую практику и опыт источником формирования математических понятий, методов математических построений и методов умозаключений» [78]. Такое понимание математики неизбежно раскрывает ее как образ действительности, поскольку только в таком качестве она соответствует отечественному проекту науки и традиционной модели мира. И, безусловно, когда строится математическая модель отечественной экономики, необходимо отдавать предпочтение соответствующему направлению математики, с позиций которого можно заведомо наде-

яться на получение адекватной действительности Отечества, например, математической модели его экономики.

Прочность такой традиции в отечественной математике прослеживается со времен Лобачевского. В своем «Обозрении преподавания чистой математики на 1822— 1823 год» он пишет: «Здесь место говорить о понятиях, которые должны быть положены в основания математических наук, потому что решение сего вопроса всего важнее для геометрии. То неоспоримо, что мы всеми нашими понятиями о телах одолжены чувствам. Подтверждается истина сего и тем, что там останавливается наше суждение, где перестают руководствовать нас чувства, и что мы отвлекаем от тел и такие понятия, к которым нас наклоняют чувства; хотя существо вещей иначе. Пример тому прямые, кривые линии и поверхности, которых в телах природы нет; между тем воображение владеет сими идеалами, почерпнутыми в самом недостатке чувств. Посему все наши познания, которым из природы почерпнутые понятия послужили основанием, справедливы относительно только к нашим чувствам. Это и составляет, однако ж, единственную цель математических наук... Отсюда надобно вывести заключение, что в основание математических наук могут быть приняты все понятия, каковы бы они ни были, приобретаемые из природы, и что математика на сих основаниях может называться наукою точною... все математические начала, которые думают произвести из самого разума, независимо от вещей мира, останутся бесполезными для математики». Как видим, для Лобачевского математика представляла как образ действительности. Он был младшим современником Канта, который считается провозвестником интуиционизма. Лобачевский далее пишет, что исследователи, которые рассматривали математические понятия как репрезентации мира и «хотели ввести подобные понятия в математику, не нашли себе последствий. Такую участь имели основания форономии (астрономии) Канта» [79].

Таким образом, на примере различения интуиционистского и конструктивистского направлений в математике, а также учитывая процессы математизации науки, фундаментальное значение дедуктивных теорий в самых разнообразных областях научного знания, востребованность математических моделей различными науками, в том числе экономическими, физическими, химическими, биологическими, социальными и другими, можно выделить, по крайней мере, две группы стандартов научной рациональности: 1) метафизико-технологическая рациональность; 2) диалектико-информационная рациональность. Теоретически эти две группы стандартов научной рациональности несовместимы, поскольку метафизико-технологическая рациональность разворачивается на базе принципа отвлечения от всеобщей связи явлений, интерпре-

тирующего принцип свободы воли, а диалектико-информационная рациональность, напротив, формируется на основе принципа всеобщей связи явлений. Диалектика мыслится как наука о всеобщей связи явлений, наука о совершенстве.

Следует отметить, что проблема основных стандартов метафизико-технологической рациональности фундаментально разработана в трудах Карла Поппера, Томаса Куна, Пола Фейерабенда, Курта Хюбнера и ряда других исследователей. В этих трудах даны классификации основных типов этой рациональности, в частности, эмпирический, логический, операциональный, нормативный типы научной рациональности; основных типов ее гносеологических установок, в частности плюрализм, релятивизм, полилогизм, полифоничность истины и т. д. В то же время проблема изучения диалектико-информационной рациональности и ее стандартов пока лишь только сформулирована (в начале 90-х годов нами была написана работа «Информационная рациональность» (Красноярск, 1993), а также работа «Реальности физическая и информационная» (Красноярск, 1995). На этом пути нами разрабатывается теория информационной реальности (общая теория информологии).

В теории информационной реальности (общей теории информологии) в качестве стандарта рациональности принимается принцип всеобщей связи явлений, поэтому в ней на первый план выступают общецворяющие всеобщую связь оформления совершенства: космические оформления (диалектическое противоречие, организация, системность, упорядоченность, сложность, разнообразие, гармония, красота и т. д.) и отношение законченности всеобщей связи явлений, законченности космических оформлений — совершенство. Согласно этой характеристике, всеобщая связь явлений в содержании космических оформлений предстает как нечто более или менее совершенное.

Действительно, существенным обобщением теории информационной реальности (общей теории информологии) является положение о том, что всеобщая связь явлений представлена космическими оформлениями. При этом понятие «космическое оформление», введенное А. Ф. Лосевым, соотносится с космической моделью мира, разработанной философами античности. Что же касается анаксагоровско-аристотелевского понятия «совершенство», то оно связывает представление о космических оформлениях с теорией развития. Так, в идее информационной реальности оказываются совмещенными принцип единства мира, в частности характеризующий всеобщую связь явлений, и принцип развития. Данное соединение двух принципов является одним из фундаментальных стандартов диалектико-информационной рациональности.

В качестве важнейшего стандарта научной рациональности выступает идея реальности. И руководствуясь этим стандартом, мы

корреспондируем друг к другу свойственный метафизико-технологической рациональности стандарт трансцендентальной реальности и свойственный диалектико-информационной рациональности стандарт информационной реальности. Если трансцендентальная реальность представляет собой стандарт примышленной реальности, то информационная реальность выступает как стандарт, объективно имеющий место в содержании всеобщей связи явлений и действии наиболее общих законов развития природы общества и мышления, т. е. информационная реальность не является примышленной реальностью.

В качестве важнейшего гносеологического стандарта метафизико-технологической рациональности предстает принцип свободы воли, принцип отвлечения от всеобщей связи явлений, принцип удвоения мира. В свою очередь, аналогичным стандартом диалектико-информационного стандарта рациональности выступает принцип совершенства, принцип всеобщей связи явлений, принцип единства мира. В этом плане грубейшей ошибкой является неразличение свободы воли, т. е. произвола, и диалектики необходимости и свободы, т. е. одного из объективных неосновных законов развития общества и мышления. Каждый из этих стандартов предполагает свою методологию, свои методы. Наиболее характерными методологическими стандартами метафизико-технологической рациональности являются метафизический метод, методы идеализации, интуиции, ценностный (аксиологический) исследовательский подход, императивы долженствования и существования и т. д. Наиболее же характерными методологическими стандартами диалектико-информационной рациональности являются диалектический метод, методы анализа и синтеза, индукции и дедукции, исторического и логического и т. д.

Итак, примышленная реальность, воспроизводимая средствами метафизического метода, ценностного исследовательского подхода, макроподхода, методов интуиции, идеализации и т. д., определяется ныне как трансцендентальная реальность. Эта реальность раскрывается в системах таких идеализации (свободных объектов), как «абсолютно черное тело», «абсолютно твердое тело», «материальная точка», «свободное падение», «свободный электрон», «свободный магнетизм», «свободное движение», «свобода слова», «свобода воли» и т. п. Трансцендентальной реальности свойственно, в частности, следующее:

— она развертывается как следствие удвоения мира, отвлечения ученого от всеобщей связи явлений. В результате такого отвлечения и возникает примышленная реальность в виде «свободных объектов» («свободных» от всеобщей связи);

- такая реальность, будучи сформированной на основе указанных идеализации, выступает как следствие пренебрежения зако-

нами природы, общества и замещения этих законов законами науки. Законы же науки не открываются, а изобретаются, вследствие чего они предстают как законы технологии, т. е. как законы, позволяющие человеку, невзирая на действие законов природы и общества, разрешать эгоистические, произвольно сформулированные задачи, что в собственном смысле и называется покорением природы и общества;

- трансцендентальная реальность воспроизводится не только в пределах теоретического познания, но и в рамках эмпирического познания (например, наблюдение и эксперимент в своих стратегических установках ориентированы на упомянутые выше продиктованные эгоистическими устремлениями, произвольно сформулированные задачи).

В течение многих лет шла дискуссия о физической реальности, но в силу того, что не было показано, к стандартам какого проекта науки принадлежит понятие «физическая реальность», дискуссия оказалась не весьма продуктивной, хотя, по нашему мнению, судьба понятия «физическая реальность» сложилась как судьба определенного восполнения понятия «трансцендентальная реальность». Подобный контекст придавался понятию физической реальности в работах А. Эйнштейна и Н. Бора - контекст технологического проекта науки.

С позиций технологического проекта науки, природа - это сырье, из которого при наличии свободной воли и необходимой технологии субъект может конструировать и изобретать человеческий мир по своему усмотрению. При этом законами науки выступают уже не законы, действующие в природе и обществе вне и независимо от сознания человека, а изобретения, которые открывают простор для «покорения природы». Эти законы или опосредствованы требованиями реализации технологий, или непосредственно являются законами технологии. Принимается, что всеми иными законами (согласно технологическому проекту науки) можно пренебрегать. Собственно говоря, курс научного познания, заданный Галилеем и Ньютоном, состоялся как курс, в котором к настоящему времени реализовался главным образом софистский, технологический проект науки, хотя исподволь, например в теории вероятностей, концептах броуновского движения, термодинамике, теории релейно-контактных схем (А-схем) В. И. Шестакова, в теории информации К. Шеннона и т. д., пробивает себе дорогу космический проект, который мы называем также информационным проектом науки.

Если важнейшими стандартами технологического проекта науки являются принцип отвлечения от всеобщей связи явлений и изучение объектов «самих по себе», свободных объектов, ценностный исследовательский подход, макроподход, метод интуиции, ме-

тод идеализации, отчасти аксиоматический метод и т. д., то важнейшими стандартами информационного проекта науки являются, напротив, принцип всеобщей связи явлений, диалектический метод, методы анализа и синтеза, индукции и дедукции и т. п.

Судьба космического (информационного) проекта науки и в особенности космической модели мира складывалась весьма драматично. После Аристотеля она оттачивалась в различных философских школах: в школах неоплатонизма, в школах патристики, в школах Древней Руси, особенно в школе Сергия Радонежского (Кирилл Белозерский, Епифаний Премудрый, Никита Боровский, Никон Радонежский, Авраамий Городецкий и т. д.), а затем в учениях последователей данной школы (Савватий Соловецкий, Пафнутий Боровский, Геннадий Новгородский и особенно Иосиф Волоцкий (в миру Иван Санин), Нил Сорский (в миру Николай Майков), Зиновий Отенский, Иоанн Максимович, Иван Тихонович Пошхов и т. д.).

Среди современников Сергия Радонежского и его предшественников следует отметить таких выдающихся теоретиков-космистов XIII — XIV веков, как Серапион Владимирский, Василий Новгородский, Стефан Пермский, не говоря уж о плеяде блистательных русских философов XI — XII веков. Однако в силу ряда причин к началу XVIII века в Европе господствующее положение занял и продолжает занимать технологический проект науки, несмотря на то, что со временем науку стали преследовать один кризис за другим. Вместе с тем стали разворачиваться во все более острой форме глобальные проблемы современности. И с тех пор растет понимание, что эти проблемы не могут адекватно решаться наукой технологического проекта, что наука технологического проекта не может соответствовать требованиям информационного общества, информационной цивилизации и информационной культуры.

XX век стал веком накопления критической массы научного знания, которая явственно обозначила контуры современного варианта космического проекта науки, ее информационного проекта. На первых порах обыденное понятие информации превратилось в научное понятие трудами Р. Хартли, Л. Сциларда, В. А. Котельникова, Д. В. Агеева, ряда отечественных специалистов в области журналистики. В январе 1935 года выдающимся русским исследователем Виктором Ивановичем Шестаковым, а затем в 1938 году рядом зарубежных теоретиков была предложена продуктивная концепция создания электронно-вычислительной техники и искусственного интеллекта. В конце 40-х годов К. Шенноном, а затем Н. Винером, М. А. Гавриловым, А. Н. Колмогоровым и др. были предложены новые идеи, относящиеся к изучению явления информации, а также теории информации. В 50 — 70-х годах были осуществлены крупные проекты в области теоретико-информаци-

онного творчества. В 60-х годах развернулась широкая дискуссия о природе и сущности информации. В ходе дискуссии был разработан комплекс категорий и принципов для общей теории, которая, по предложению Э. П. Семенюка и В. И. Сифорова, получила название информологии. В эти же годы получило развитие мощное направление исследований под названием информатики, тем не менее не завершившееся удачной разработкой общей теорией информатики.

В 1986 году нами было предложено перспективное понятие информационной реальности и в 1990 году был реализован вариант общей теории информологии - теории информационной реальности.

Анализ теоретико-информационного творчества и дискуссии о природе и сущности информации позволил нам выявить целый ряд актуальных тенденций и сформулировать важные с нашей точки зрения выводы.

Во-первых, выяснилось, что основные теоретико-информационные концепции имеют в своем основании положения, теоремы и формулы, разработанные в рамках теории вероятностей и термодинамики, в различных отношениях разворачивающие и обогащающие представления о всеобщей связи явлений. Эти теории стали одними из первых естественнонаучных теорий, в которых был реализован отход от принципа отвлечения от всеобщей связи явлений.

Во-вторых, выяснилось, что, например, Р. Хартли связывает свои представления об информации с явлением последовательности сигналов; К. Шеннон — с явлением организации последовательности сигналов; Н. Винер более широко — с явлениями организации и системы; Дж. фон Нейман и А. Н. Колмогоров — с явлениями упорядоченности и сложности; У. Р. Эшби — с явлениями разнообразия и однообразия и т. д. Это позволяет сделать вывод о том, что основное русло теоретико-информационного творчества пролегает по линии осмысления «космических оформлений» (термин А. Ф. Лосева), оформлений совершенства Анаксагора-Сократа-Платона-Аристотеля. В этих оформлениях раскрывается диалектика определенности и неопределенности всеобщей связи явлений.

В-третьих, анализ дискуссии о природе и сущности информации показал, что при изучении явления информации весьма актуализировался идущий от Платона и Аристотеля исследовательский подход, получивший название субстанционального подхода, который, в частности, предполагает изучение двух единств: субстанции и акциденции, сущности (эссенции) и существования (экзистенции). Целый ряд авторов (В. С. Готт, А. Д. Урсул, В. С. Тютин и т. д.) прямо указывали на актуальность субстанционального исследовательского подхода при изучении явления информации.

В-четвертых, основные участники дискуссии о природе и сущности информации связывали свои представления о ней с теорией отражения, полагая, что отражение — это сторона взаимодействия и, следовательно, сторона всеобщей связи явлений в том содержании, которое представлено, по крайней мере, непосредственностью этой связи. Характерно, что один из основных участников этой дискуссии, А. Д. Урсул, определял явление информации как отраженное разнообразие и разнообразие отражения, а другой, Д. И. Дубровский, рассматривал мысль как явление информации в «чистом» виде. Он показывал явление информации в контексте положений В. И. Ленина о сознании как о высшей форме отражения, а также функции определенным образом организованной материи. Д. И. Дубровский доказывал, что общее истолкование информации должно строиться на базе процессов отражения в самоуправляемой, самоорганизующейся системе как вида отражения (активного, целесообразного). При этом критерием целесообразности предполагалось использование отражения для целей управления как целей сохранения качественной определенности и развития.

Эти и ряд других тенденций при изучении явления информации убеждали, с одной стороны, в том, что научные взгляды на явление информации должны строиться в контексте стандартов, свойственных космическому проекту науки, космической модели мира. С другой стороны, в ходе теоретико-информационного творчества и дискуссии о природе и сущности явления информации были выявлены явления метаинформации, коинформации, движения информации, информационного времени и т. д., и т. п., что требовало более общего исходного понятия. Так возникло представление об информационной реальности и понятие «информационная реальность». Под информационной реальностью мы понимаем содержание мира, диалектически находящее свое завершение в оформлении совершенства (космических оформлениях). Назовем эту дефиницию основной дефиницией информационной реальности.

Дефиниция информационной реальности выступает как характеристика информационного единства мира, которое исследуется средствами космического проекта науки. Сущностью этого понимания единства мира является представление о диалектике как науке о всеобщей связи явлений. Кроме того, согласно данной дефиниции, явления информации, метаинформации, коинформации и т. д. выступают как характерные черты, функции, свойства информационной реальности, т. е. (по-философски) определения информационной реальности.

С точки зрения субстанционального исследовательского подхода информационная реальность представляет собой реальную акциденцию, которая развертывается в мире оформлениями совер-

шенства, т. е. информационная реальность существует в качестве оформлений совершенства, а ее бытие представлено содержанием этих оформлений. Она обнаруживает субстанцию оформлениями совершенства (космическими оформлениями). Согласно данной дефиниции информационной реальности, актуализируется и получает разрешение проблема основных форм бытия и существования информационной реальности: информационного пространства, информационного времени и информационного движения. В этом отношении еще со времен Гегеля были прояснены два взаимно исключающих и взаимно предполагающих аспекта единства мира (отметим, что на их существенность в свое время обратил внимание, пожалуй, лишь В. И. Ленин): 1) сущностью движения является единство пространства и времени; 2) сущностью единства пространства и времени является движение. В каждом из двух аспектов различаются сущность и существование. Следовательно, в первом аспекте в качестве сущности раскрывается единство пространства и времени, и в таком случае движение должно раскрываться в качестве существования этой сущности. Во втором же аспекте, напротив, в качестве сущности предстает движение, и, следовательно, существованием этой сущности должно представлять единство пространства и времени. Согласно же приведенной субстанциональной дефиниции информационной реальности, существование информационной реальности должно раскрываться оформлениями совершенства (космическими оформлениями), и, следовательно, в первом аспекте оформлениями совершенства должно обнаруживать себя движение, а во втором аспекте — единство пространства и времени. Отсюда в первом аспекте мы различаем информационное движение, а во втором — единство информационного пространства и информационного времени.

Как видим, основная и субстанциональная дефиниции информационной реальности не исключают друг друга. Напротив, они обогащают друг друга, что доказывается, в частности, показанным нами выше соотношением информационного движения, информационного пространства и информационного времени.

Другим важным примером взаимного обогащения основной и субстанциональной дефиниций информационной реальности является следующий. В свое время Ф. Энгельсом было сформулировано положение, согласно которому материальное единство мира представлено внутренней связью движения и развития. Следовательно, согласно основной дефиниции информационной реальности, внутренняя связь движения и развития должна обнаруживаться внешне в качестве оформлений совершенства (космических оформлений). Однако согласно субстанциональной дефиниции информационной реальности, мы обязаны выделить два аспекта единства движения и развития: 1) сущностью развития является

движение; 2) сущностью движения является развитие. Следовательно, мы можем различить сущность и существование движения и развития: в первом аспекте существованием представлено движение, а во втором аспекте — развитие. Отсюда в первом аспекте оформлением совершенства должно раскрываться развитие, а во втором аспекте оформлением совершенства должно развертываться движение. С нашей точки зрения, для изучения информационной реальности в этом плане весьма полезной оказывается идея информациогенеза, предложенная А. Н. Кочергиным и З. Ф. Цайером. Как мы полагаем, данная идея будет продуктивной, если ее понять как воспроизведение внутренней связи движения и развития информационной реальности и различить с ее помощью два указанных аспекта единства движения и развития - два аспекта информациогенеза. Согласно первому из них информациогенез опосредствуется движением, а согласно второму — развитием.

Раздел теории информационной реальности, посвященный изучению информационного пространства, информационного времени и информационного движения, мы называем атрибутивным разделом теории, а раздел, посвященный изучению информациогенеза, - информациогенетическим разделом теории. Отметим также, что теорию информационной реальности мы именуем вместе с тем и общей теорией информологии, подчеркивая тем самым свою приверженность той исследовательской традиции, которая была обозначена термином «информология».

Атрибутивный раздел теории информационной реальности предполагает два подраздела: один посвящен изучению единства информационного пространства и информационного времени (мы называем его информационно-полевым подразделом теории), а другой посвящен изучению информационного движения (мы называем его информационно-узловым подразделом теории). В свою очередь, информациогенетический раздел теории предполагает также два подраздела: один из них посвящен изучению информогенности, а другой - изучению информационности. Информационно-полевой подраздел теории развивает результаты изучения информационных полей, информационных волн, соотношений информационных полей, их напряженности и т. д., классифицирует информационные волны (аддитивные и неаддитивные), исследует особенности их действия, сред, в которых они распространяются, специфику их распространения и т. д. Информационно-узловой подраздел теории концентрирует внимание на таких явлениях, как передача, переработка, хранение, поиск информации и т. д., рассматривая их как различные формы движения информационной реальности; в этом подразделе характеризуются явления меры информационного движения (информатива), источника информационного движения и т. д.

Информациогенетический раздел теории информационной реальности целиком ориентирован на изучение явлений передачи, хранения, переработки, сжатия, поиска информации и т. д. При этом указанные явления раскрываются как различные проявления единства движения и развития информационной реальности. Отсюда в подразделе теории, посвященном исследованию информогенности, рассматриваются различные типы информогенов (гетерогенные и гомогенные информогены), информационный онтогенез и информационный филогенез. В подразделе же теории, посвященном изучению информационности, показывается, что в ходе информациогенеза мы имеем дело с различными видами информации (информация в неживой природе, биологическая, социальная, правовая, научная, политическая информация и т.д.), обнаруживающими себя в процессах информационного онтогенеза и информационного филогенеза. А поскольку и атрибутивный, и информациогенетический разделы теории информационной реальности предполагают исследование всеобщей связи явлений (связь пространства, времени, движения и материи, а также связь движения и развития), то для обоих разделов оказываются актуальными законы, которые раскрывают содержание непосредственности всеобщей связи явлений и содержание опосредствованности всеобщей связи явлений, т. е. связи явлений, осуществляющейся через опосредствующие звенья.

Итак, во всех разделах теории информационной реальности (общей теории информологии) системообразующим является понятие информационной реальности, характеризующее, во-первых, то содержание мира, которое находит свое завершение в оформлении совершенства, а также показывающее содержательность оформлений совершенства. Отметим, что понятие «оформление совершенства» («космическое оформление») в информационном проекте науки играет роль, аналогичную роли понятия «свободный объект» в технологическом проекте науки. Во-вторых, понятие информационной реальности вызывает к жизни теорию, раскрывающую его (понятия) сущность. В-третьих, данное понятие является своеобразным откликом философии на целый ряд развертывающихся в научном познании тенденций, а именно:

- диалектизации науки, отхода науки от ее технологического проекта и постепенного принятия ею в свое основание аристотелевской космической модели мира, согласно которой (модели) диалектика предстает как наука о всеобщей связи явлений;

- компьютеризации науки, т. е. ее нового институционального оформления (в науке, как и в других сферах общественной жизни, компьютерная техника вызывает к жизни новые социальные институты, требует реструктуризации старых и т. д.); информатизации науки, ее функционального обновления, поскольку старый (технологический) проект науки в настоящее время

мя все более отчетливо обнаруживает себя как «проект покорения природы и общества»;

— концептуальной рефлексии науки (концептуально оформляются информационная физика, информационная биология, информационная математика и т. д.); в условиях диалектизации науки и постепенного осознания учеными того факта, что наука представляет собой попрание, на котором разворачиваются ее различные проекты, указанное концептуальное оформление предстает как нечто показательное, далеко идущее. Наука как бы сбрасывает с себя еще один покров обезличенности;

- изменения характера контроверзации в науке. Например, многолетняя дискуссия о природе информации показала, с одной стороны, необходимость фундаментализации представлений об информации, а с другой - невозможность фундаментализировать ее в рамках занимающих господствующее положение стандартов физической картины мира.

Эти и ряд других тенденций в научном познании свидетельствует не только о самоутверждении информационного проекта науки, но и о необходимости общей теории, предназначенной для целей освещения преимуществ этого проекта и актуальности его успешной реализации. Такой теорией, на наш взгляд, должна стать общая теория информологии (теория информационной реальности). Контуры такой теории уже намечены, и ее системообразующим понятием является понятие информационной реальности. Эта теория предполагает, в частности, различение двух основных типов научной рациональности (метафизико-технологической и диалектико-информационной рациональности) и отдает предпочтение диалектико-информационной рациональности. Отметим, что два указанных типа научной рациональности при их соотнесении с моделями мира предстают как универсалистско-технологическая рациональность и информационно-космическая рациональность. При соотнесении же с принципом свободы воли метафизико-технологическая рациональность может определяться и как либерально-технологическая рациональность. В то же время, с учетом предложенной А. А. Богдановым альтернативы, понятию «тектология», диалектико-информационная рациональность может быть определена как диалектико-тектологическая рациональность.

Никто не оспаривает существования науки как таковой, с другой стороны, в нашей цивилизации за такую принимают науку западного образца.

Р. Арон

Христос, когда принимал крещение, не обращившись на запад, чтобы отречься от дьявола.

Преподобный Иосиф Волоцкий

Человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающих ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного.

Анаксагор

Раздел II

ТЕХНОЛОГИЯ И ТЕКТОЛОГИЯ

ТЕХНОЛОГИЯ И ТЕКТОЛОГИЯ: МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ

Лингвисты хорошо знают судьбы понятий: их природу, полисемию, замещение одних значений другими, исчезновение одних значений понятия и возникновение других и т. д. Так, французскими теоретиками было изобретено понятие «ноосфера», но придал понятию фундаментальное теоретическое значение В. И. Вернадский. Длительное время среди специалистов циркулировало понятие «физическая реальность», но принципиальное теоретическое значение ему придали А. Эйнштейн и Н. Бор (правда, ученые данными понятиями в дальнейшем так и не смогли распорядиться должным образом); понятие «кибернетика» использовалось, в том числе в России, задолго до Норберта Винера, но лишь последний вывел данное понятие на тропу научного познания (правда, до сих пор так и не стало известным существо науки, этим понятием обозначаемое); много лет шествует по земле понятие «технология», но до сих пор остаются неясными пределы значений данного понятия.

Понятие же «тектология» было изобретено немецким биологом, философом и социологом Эрнстом Геккелем (1834—1919). Данным понятием был назван проект дисциплины, призванной описывать принципы строения живых организмов. Проект Геккеля остался не осуществленным по настоящее время. Младший современник Геккеля выдающийся русский ученый Александр Александрович Богданов (настоящая фамилия-Малиновский) (1873—1928), подобно Владимиру Ивановичу Вернадскому, цепко воспринявшему, может быть, не вполне удачное понятие «ноосфера», близко к сердцу принял понятие «тектология» и также придал ему фундаментальное теоретическое значение. Задуманный Богдановым проект науки на сегодняшний день раскрывает несравненные перспективы развития научной мысли.

Следует сразу отметить, что проект тектологии Э. Геккеля и проект тектологии А. А. Богданова принципиально отличаются друг от друга.

1. Проект Геккеля задумывался на традиционной для Запада метафизической (в лучшем смысле слова) системе теоретизирования, которая определяется сегодня как «хорошая» метафизика и постметафизика. Проект же Богданова складывался на основе традиционной для России, воспринятой еще у великих византийских ученых, диалектической системы теоретизирования.

2. Проект Геккеля был, собственно, проектом частной биологической дисциплины, тогда как проект Богданова является проектом фундаментальной социальной науки общенаучного плана (это было, по существу, общенаучное направление исследований). В основу проекта Богданова закладывалось различие двух типов общества (коллективистского и индивидуалистического). Различие этих типов общества во время написания «Тектологии» было одной из активно обсуждаемых проблем, в дискуссии о которой приняли участие Э. Дюркгейм, А. Бергсон, П. А. Новгородцев и др. Богданов посвящает свое исследование жизнедеятельности коллективистского общества. И в этом плане тектология предстает как всеобщая организационная наука, т. е. наука о социальной организации, которая обладает эмерджентными, в том числе функциональными, свойствами.

3. Согласно проекту Геккеля, тектология выступает как одна из дисциплин морфологии животных и растений. Он различает два основных направления морфологии: анатомию и историю развития, или морфогению. Он показывает, что морфогения имеет две основных дисциплины: 1) эмбриологию, или онтогению; 2) палеонтологию, или филогению. В этом плане Геккелем был выведен биогенетический закон, согласно которому онтогенез всякого организма есть краткое и сжатое повторение филогенеза данного вида. Филогенез осуществляется, главным образом, путем появления, наращивания новых стадий в конце онтогенеза, но последние не может удлиняться бесконечно, и число повторяемых в онтогенезе филогенетических стадий постепенного сокращается.

Что же касается науки анатомии, то Геккель считал, что в ее состав должны входить также две дисциплины: 1) проморфология; 2) тектология [1]. Таково положение тектологии, по Геккелю, среди биологических наук.

Понятие «тектология» введено в науку Геккелем в 1866 году в его двухтомном труде «Генеральная морфология». Вскоре после выхода этот труд попал в поле зрения русских ученых. И хотя данное издание не было переведено на русский язык полностью, но основные идеи каждой главы воспроизведены в специальной книге на русском языке.

Принципиально иная трактовка проекта тектологии дается Богдановым. Это уже не пророчество о новой дисциплине из области морфологии и анатомии, а реальная наука о таком оформлении совершенства, как организация, раскрывающая это космическое оформление; как оформление, согласно которому целое выступает как нечто большее или меньшее, чем сумма частей, или часть выступает как нечто большее, чем целое.

Итак, в 1869 году в России вышла книга «Учение об органических формах». Учение основано на теории превращения видов, со-

ставлено по сочинению Эрнста Геккеля: «Crenelle morphologie» под редакцией Ил. Мечникова (СПб.: Издание А. Заленского, 1869) [1]. То, что великий русский биолог Илья Ильич Мечников выступил в качестве редактора этой книги, говорит о том, что он придал указанной работе Геккеля принципиальное значение. Редактирование книги было весьма квалифицированным, так как И. И. Мечников в совершенстве знал немецкий язык. В предисловии к книге, написанном, по-видимому, самим И. И. Мечниковым, отмечается: «В отношении легкости и общедоступности изложения Геккель (в противоположность большинству немецких ученых) весьма мало нуждается в популяризации. Его можно упрекнуть разве только за излишнее пристрастие к новым терминам. Однако же имея в виду сбережение труда и времени, мы сочли возможным значительно сократить его двухтомное сочинение, выпуская места, имеющие либо только политический, либо слишком специальный интерес, упрощая то, что поддавалось упрощению без ущерба для ясности и сущности дела» [2]. Так эту книгу принимаем и мы. В 1869 году, когда Мечников был уже доктором зоологии, Геккель рассматривал тектологию как одну из частных наук, раскрывающих в системе морфологии и анатомии одно из ответвлений содержания зоологии.

Судя по содержанию книги, Геккеля поразили два великих научных события XIX века: создание теории происхождения видов Чарлза Дарвина (1837—1859) и клеточной теории М. Шлейдена (1804- 1881) и Т. Шванна (1838- 1839). В том, что касается содержания тектологии, для Геккеля существенна прежде всего клеточная теория. Именно в этом значении формулируется сущность тектологии как науки о строении организмов: «Тектология имеет целью исследование индивидуальности организованных тел на различных ступенях ее проявления. Тектология отыскивает законы, по которым органические индивидуумы различных порядков соединяются для образования цельных и сложных форм, причем она руководствуется морфологическим анализом организмов, разлагая их на более простые составные части. Понятие об индивидууме, составляющее основу всей тектологии, предполагает сумму сходных явлений, соединяющихся в одно общее целое... Понятие о человеке будет вполне соответствовать предложенному определению индивидуума, потому что в человеке мы встречаем целую сумму физических явлений, соединенных друг с другом общей связью... Геккель отличает следующие порядки индивидуумов: 1) клеточку; 2) орган; 3) анти-мер; 4) метамер (последовательный член целого ряда); 5) особь (индивидуум в обычном смысле) и 6) колонию... Самая низшая ступень, по которой обособляется индивидуальность в органическом мире, представляется нам *клеточками*... Эти низшие элементы могут существовать в виде совершенно

отдельных и самостоятельных организмов... Для образования особой органы группируются в особые отделы, представляющие целостность и правильность и соответствующие определенной сумме органов» [3].

Как видим, для Геккеля тектология: 1) выступает как одна из дисциплин анатомии, раскрывающая устройство, по его терминологии, физиологического индивидуума; 2) Геккель руководствуется традиционной метафизической методологией с ее приверженностью к теории «атомизированного общества» (Т. Гоббс), к клеточной теории М. Шлейдена и Т. Шванна (где клетка выступает как «совершенно отдельный и самостоятельный организм»), к теории целостности, соответствующей «определенной сумме органов», и т. д.; 3) для Геккеля физиологический индивидуум - это нечто, способом существования которого является определенная технология, и именно по этой причине физиологический индивидуум обнаруживает себя как нечто «совершенно отдельное и самостоятельное»; 4) общая связь мыслится Геккелем как связь «совершенно отдельных и самостоятельных» физиологических индивидуумов, способы существования которых выступают как некоторые технологические операции, связанные между собой и образующие некоторую сумму.

В этих отношениях проект тектологии Эрнста Геккеля при всем его схематизме, безусловно, предполагает возможность возникновения выходящих за рамки анатомии фундаментальных обобщений. В данном проекте существенно не то, как образована организация - сумма физиологических индивидуумов, а то, что способна делать эта сумма. Тектология в ее некоторых значениях действительно могла бы стать определенной предвестницей кибернетики. И в этом смысле нельзя сказать, что в перспективе теория тектологии не вышла бы за рамки одной из дисциплин анатомии, морфологии и зоологии. Ко всему прочему особо следует подчеркнуть то, что помыслами Ильи Ильича Мечникова, силой его научного предвидения перспективная идея тектологии стала достоянием русской общественности и дождалась своего часа в лице Александра Александровича Богданова.

Упомянутые выше понятия «хорошая» метафизика и особенно «постметафизика» возникли не случайно, а именно тогда, когда стало ясно, что метафизика может и должна находиться в основании технологии. Действительно, метафизика как система теоретизирования в ее классическом значении была задана софистами античности, хотя понятие «метафизика» обрело собственно софистский, т. е. антиаристотелевский смысл только в I веке до н. э. С тех пор и до настоящего времени метафизика (как система теоретизирования) предстает как далекая от практической деятельности спекулятивная философия. Она прошла через многие перипетии западного теоретического схемотворчества, иногда присое-

диня к себе «все лучшее» из византийской диалектической традиции: Фома Аквинский, Барух Спиноза, Иоганн Фихте и т. д. Например, Фома Аквинский исходит из диалектического представления о том, что Бог есть совершенство, и отсюда, следуя субстанциональному подходу, раскрывающему соотношение сущности и существования, приходит к выводу о том, что государство есть совершенное сообщество, т. е. государство есть существование сущности Бога. Одновременно Фома Аквинский ведет исследование в сугубо софистском духе и свой главный труд «Сумма теологии» посвящает технологиям доказательств, позволяющим католикам и донине выходить, так сказать, сухими из воды.

И так было вплоть до XIX века, когда промышленная революция потребовала от философов своей методологической основы, когда метафизика выступала еще в качестве искусства доказательств, создания тех или иных теоретических схем, которые, в принципе, ни к чему не обязывали и были своеобразными украшениями духа, его изысканности и изощренности. И тогда место метафизики заняла постметафизика.

В XIX веке постметафизика предстала в своем истинном обличье, а именно, в качестве методологической основы технологии. Постметафизика была реализована, в частности, в форме, иногда ошибочно выдаваемой за диалектику теории технологической политэкономии Карла Маркса, теории прибавочной стоимости, воплотившейся в его «Капитале», а также в ряде других теорий, ознаменовавших совокупность естественно-научных открытий как победы науки и ее торжества, позволяющего побеждать природу и общество. В том числе она предстала и в качестве методологической основы теории естественного отбора Чарльза Дарвина, основного биогенетического закона Эрнста Геккеля, согласно которому (закону), как пишет Геккель, «*филогенез есть механическая причина онтогенеза*» [4]. Эти и многие другие открытия западной науки всполошили научную общественность, и эхо этих открытий не затихает до сих пор.

В 2001 году во Франкфурте-на-Майне вышла книга выдающегося немецкого философа Юргена Хабермаса с весьма характерным названием «Будущее человеческой природы на пути к либеральной евгенике?» Речь идет о технологии конструирования человека и постметафизике. С первых строк своей книги Хабермас задается специальными вопросами, актуализирующими соотношение технологии и метафизики. Он пишет: «В своем романе "Штиллер" Макс Фриш вкладывает в уста прокурора, вглядывающегося в героя романа, вопрос: "Как распоряжается этот человек своим временем?" Этот невысказанный вряд ли осознанный вопрос продолжал мучить меня...» Довольно долго философы полагают, что у них есть наготове подходящие ответы на этот вопрос. Но

теперь, в постметафизическую эпоху, они не в состоянии дать адекватные ответы о личном или даже коллективном образе жизни» [5]. И это так, поскольку, во-первых, актуализируется необходимость разделения, точнее, размежевания деятельности человека как человека и деятельности его как определенной технологии. Во-вторых, западная философия оказалась, так сказать, застигнутой врасплох необходимостью отказаться от метафизики и принять четкие стандарты постметафизики.

Хабермас вполне обоснованно относит исходное представление о постметафизике ко времени С. Кьеркегора (1813— 1855) и видит в числе его последователей в XX веке М. Хайдеггера, К. Ясперса, П. Сартра и др. Хабермас пишет: «Кьеркегор... позволяет себе оставить спекулятивную философию (т. е. философию метафизического плана. — *Н. Ч.*) в стороне и мыслит постметафизически» [6]. Он пишет также о том, что, пребывая в логике метафизики, человек должен быть самим собой, т. е. данная логика требует от него во всех своих деяниях не «покидать» мира, выступающего в качестве суммы частей. Далее он продолжает: «Кьеркегор был первым, кто на главный этический вопрос — что удалось и что не удалось в собственной жизни, — ответил с помощью постметафизического понятия: возможность быть самим собой. Философским последователям Кьеркегора — Хайдеггеру, Ясперсу и Сартру — этот протестант, по-новому смотревший на лютеровский вопрос о милостивом Боге, был, конечно, не по зубам. В противостоянии спекулятивному мышлению Гегеля Кьеркегор дал на вопрос о правильной жизни пусть постметафизический, но вместе с тем и глубоко религиозный, теологический ответ» [7]. Согласно ему Бог-творец — есть абстрактное бытие мира и в этом качестве — перспектива приведения в порядок метафизической картины мира. Итак, Хабермас задается вопросами: как распорядится человек своим временем? что удалось и что не удалось ему в собственной жизни? При этом 1) он должен оставаться самим собой, т. е. технологом своей собственной жизни, достигая тех или иных целей, осуществляя те или иные жизненные планы; 2) технология предстает как функция времени со специфической размерностью, как определенная последовательность, при помощи которой восполняется паттерн трансцендентальной реальности; 3) оставаться самим собой — значит наличествовать в качестве ценности в мире ценностей и знать нечто в качестве ценностей, суммы частей в собственно геккелевском смысле.

Классики постметафизики выдвинули целый ряд претензий к метафизикам, к их, так сказать, нарциссизму. И первой претензией было отношение к практике. Хабермас пишет: «Кьеркегор иронически использует аргумент, который еще Гегель выдвинул против Канта: до тех пор, пока мы в сократовском или кантовском

смысле будем обосновывать мораль, задающую масштаб для изучения нами самих себя исключительно из человеческого познания, у нас будет отсутствовать мотивация к перенесению моральных суждений в практику» [8]. Во времена Кьеркегора вопрос об отношении метафизики к практике был поставлен ребром, и спекулятивная философия, развернутая на стандартах метафизики как учения о сверхчувственных началах вещей, вполне объяснимым образом уступила свое место постметафизике, имеющей шансы стать методологической основой технологической практики, в том числе и практики либеральной евгеники.

Постметафизика предстала в формах идеализма и материализма, в том числе в форме так называемого диалектического материализма К. Маркса и Ф. Энгельса. Она отмежевалась от спекулятивной философии. Было прояснено отношение постметафизики к стандартам научности, стандартам естественности, к методологическим стандартам, к стандартам рациональности (фаллибилизм, плюрализм), на которые особое внимание обращают Ю. Хабермас, К. Поппер, Н. Луман, К. Хьюбнер и т. д. Из этой связи выдвигается идея мультиметафизики, олицетворяющей верность теоретика идеалам плюрализма. Принимается, что технология — это определенная сумма операций, основа успеха, и можно достичь всего при наличии необходимой технологии.

В данном отношении отметим следующее. Во-первых, постметафизика предполагает отказ от ограничений метафизического мышления:

а) выдвинув на передний план соотношение онтологического (т. е. представленного мышлением бытия человека как человека) и онтического (т. е. воплощенного теоретических схем-паттернов трансцендентальной реальности), постметафизика отказывается от метафизической картины мира, согласно которой мир есть мыслимый мир, мир мыслящего субъекта;

б) постметафизика отдает предпочтение строгому теоретическому знанию, но такому, которое отвечает требованиям технологической практики и прагматизма. В этих целях постметафизика приветствует перевод метафизической картины мира с повествовательного уровня на уровень продуцирующего разума, продуцирующей субъективности, т. е. на уровень технологически существенной продуцирующей субъективности;

в) поскольку одним из стандартов рациональности метафизики является плюрализм, согласно которому всякая теоретическая схема является репрезентацией, паттерном трансцендентальной реальности, постольку каждый подобный паттерн не подлежит критике, и, следовательно, наука утрачивает критическую функцию и тем самым превращает строгое знание в нечто иррациональное, действующее автоматически без необходимого осмысле-

ния. И в этом отношении постметафизика предлагает вернуть науке критическую функцию, а также рассматривать технологическую практику как критерий истины;

г) согласно постметафизике, так называемая вторая природа выступает как технологически произведенный жизненный мир, и поэтому фундаментальной задачей ученых является перевод научной информации на язык технологически существенного жизненного мира, отрицающего метафизическую картину мира. В этом смысле фундаментализируется логика волеобразующего дискурса, которая (данная логика) дистанцируется от сугубо формальной логики, благодаря чему метафизическое конструирование непосредственных переживаний субъекта поднимается до уровня технологически существенных конструкций науки.

Во-вторых, постметафизика по наследству от метафизики сохраняет свой трансцендентальный статус. В строгом теоретизировании она отдает предпочтение нормативной правильности, ценностным ориентирам и общепринятым потребительским стандартам, стандартам процедурной, т. е. технологически существенной, возможности взаимопонимания, общепринятым нормам деятельности. Постметафизика и по настоящее время остается теорией дискурсивного образования и обоснования волеизъявления, и в конечном счете постметафизика выступает как методологическая основа технологического империализма, проникающего во все сферы общественной жизни.

И только А. А. Богданов придал принципиальное значение случаям, идущим вразрез и несовместимым с технологиями. Он высветил существенность активности целого, большего или меньшего, чем сумма частей, а также активности части, большей, чем целое. Тем самым он раскрыл перспективу диалектизации экономической теории, диалектизации политологии, диалектизации теории государства и права и т. д., а также перспективу нетехнологического пути развития общества.

В какой-то мере об этом еще раз написал И. С. Шкловский: «Современная наука, основанная на изучении и покорении природы, существует всего лишь немногим больше 350 лет (ее можно датировать от Галилея, который первым понял тайну механического движения, что было, например, недоступно античной науке). Ведь для «выживания» вида технологическая эра развития цивилизации совершенно не обязательна. Наоборот, она может быть даже опасной. Вспомним, например, острейшую проблему современности — охрана окружающей нас естественной среды. Такая проблема могла возникнуть только при технологическом пути развития общества. То, что технологическая эра развития общества отнюдь не является неизбежной, видно на примере античного рабовладельческого общества. Наука того времени, например,

вплотную подошла к изобретению парового двигателя. Однако объективные причины... препятствовали наступлению технологической эры, отодвинув ее на полтора тысячелетия... Необходимо подчеркнуть, что идущее по нетехнологическому пути развития не следует считать отсталым и примитивным. Культура в таком обществе может достичь высочайших вершин... Нравы могут быть изысканно утонченными, литература может создавать шедевры. Развития в том смысле, как это мы наблюдаем в технологически развитых обществах (рост энергетики, быстро прогрессирующие средства коммуникаций и пр.), не будет. Конечно, эволюция такого общества и стоящие перед ним задачи в корне отличаются от интересов технологически развитого и бурно развивающегося общества. Заметим еще, что и бесклассовое общество может идти не по технологическому пути развития... Так или иначе, но далеко не ясно, должен ли быть неизбежным технологический этап в развитии разумной жизни» [9].

Данное положение И. С. Шкловского весьма показательно, за исключением ряда сугубо постметафизических моментов, к числу которых относятся следующие:

1) постметафизически существенное схематическое неразличение типов общества, т. е. это обычная схема, пригодная для всех времен и народов;

2) рассуждение о революционных скачках и классовых противоречиях, восходящее к стандартам естественности атомизированного общества Т. Гоббса (естественное право - право на все, естественное состояние — вражда, идеализация стандартов жизни индивидуалистического общества);

3) неразличение проектов науки, абсолютизация того проекта, который предложили софисты античности, а отсюда и ограничение срока его развертывания тремя с половиной сотнями лет. От несение вины за последствия покорения природы к науке в целом, а не к одному из ее проектов;

4) схематическое измерение жизни общества потребностями и интересами общества (причем любого типа общества);

5) провозглашение теоретической фикции бесклассового общества;

6) неразличение типов развития обществ: всякое общество якобы может развиваться и технологически, и нетехнологически;

7) различение технологического и нетехнологического путей развития обществ проходит на уровне гипотезы, догадки. И такой нетехнологический путь развития предстает как некий, скорее неудачный и даже тупиковый путь, имевший место лишь в прошлом (по И. С. Шкловскому);

8) для И. С. Шкловского нет «Тектологии» А. А. Богданова, его фундаментального вклада именно в теорию «нетехнологического»

типа развития. Дело «развенчания» «Тектологии» Богданова, казалось бы, было уже завершено (И. Вайнштейн, Н. Карев, В. И. Невский, Л. И. Аксельрод-Ортодокс и др.). Как пишет М. И. Сетров: «Жесточайшей критике тектология подверглась со стороны так называемой "школы Деборина"... Ее представители полностью отвергли всякое положительное значение тектологии, характеризую ее как "философию мертвой реакции"» [10].

В своем отношении это объяснимо. Преследование данного русского ученого - это всего лишь типичный случай;

9) снисходительное отношение к нетехнологическому пути развития общества.

В то же время важно отметить существенность догадок и предположений И. С. Шкловского о нетехнологическом пути развития общества; о необходимости «технологической эры» развития цивилизации; об опасности технологического пути развития общества, грозящего нарастанием глобальных проблем, и т. д. По сравнению с этими предположениями и догадками «Тектология» А. А. Богданова выступает как работа монументального проекта, раскрывающего уникальные направления развития общественности и естествознания. Указанные догадки и предположения лишь усиливают значение вклада русского ученого в сокровищницу научного познания.

Согласно теории познания как теории отражения, явление субъективной диалектики есть образ действительности, предполагающий прообраз - объективную диалектику, имеющую место вне и независимо от сознания человека и человечества. Объективная диалектика познаваема, подлежит всестороннему познанию, и процесс ее познания есть развитие научного и вненаучного знания от сущности одного порядка к сущности другого порядка, более глубокого и точного. Знание о диалектике выступает как истина, объективная по содержанию и субъективная по форме. На каждом историческом этапе постижения объективной диалектики знание о последней представляет и будет представлять собой абсолютную и одновременно относительную истину, открывающую простор для дальнейшего постижения данного предмета познания на новом, более высоком уровне.

Диалектика как наука является методологической основой тектологии. В этом отношении объективная диалектика выступает как определенное совершенство, представленное в содержании всеобщей связи действительного наиболее общих законов развития природы, общества и мышления. Действие этих законов непреодолимо — их действие ничто не может приостановить, поскольку это законы развития, поскольку их действие имеет определенную направленность. Определенность направленности действия этих законов детерминируется содержанием всеобщей связи явлений, т. е. на-

правленность действия данного совершенства (объективной диалектики) зависит от содержания всеобщей связи, которая всегда непосредственна и опосредствована, неизменна и изменчива, определённа и неопределённа, однородна и неоднородна, однообразна и разнообразна и т. д. Для науки тектологии - это:

1) объективная диалектика есть определенное оформление всеобщей связи;

2) она есть определенное совершенство всеобщей связи;

3) она есть одно из многих оформлений ее (всеобщей связи) совершенства, к числу которых относятся диалектическая противоречивость, так же, как и всеобщая связь, не имеющая изъянов, системность, организованность, сложность, упорядоченность, сферность, гармоничность и т. д. (вот к этим оформлениям совершенства как комплексам и элементам комплексов относится всеобщая организационная наука — тектология А. А. Богданова, и по тому эта наука не может сводиться, т. е. намеренно сужаться, до уровня теории систем);

4) в содержании всеобщей связи явлений каждое из оформлений ее совершенства обладает определенным временным рядом: пассивным, полностью определяемым содержанием всеобщей связи явлений, или *активным*, который преподобный Серафим Саровский называл *деятельным совершенством*, ограниченным мерами совершенства (вот к этим активностям, т. е. к деятельным совершенствам, относится всеобщая организованная наука тектология А. А. Богданова);

5) каждый временной ряд вместе с другими временными рядами образует подвижное равновесие (о чем и пишет А. А. Богданов);

6) каждый временной ряд в зависимости от определенности содержания всеобщей связи имеет определенную направленность (прогресс, регресс, зигзагообразную, кризисную, тупиковую направленность и т. д.).

Вместе с тем в силу подвижного равновесия временной ряд постоянно корректируется другими временными рядами, и это обстоятельство является основой определенной коррекции временного ряда посредством антиэнтропийного процесса, что избавляет временной ряд от нежелательной направленности (векторности);

7) в этом отношении нами сформулирован негэнтропийный принцип информационной реальности, согласно которому осуществляется корректировка направленности временного ряда посредством антиэнтропийного процесса. Здесь критерием истинности выступает тектологически существенная практика;

8) определенное предметное содержание оформления совершенства представлено его внутренней и внешней реальностью (например, организм человека, коллектив, общество и т. д.), внутренней и внешней реальностями, где действуют динамические и

статистические законы, механизмы Э. Шредингера и М. Планка (порядок из беспорядка; порядок из порядка) в формах, раскрытых в «Технологии» А. А. Богданова (агрессия, агрессия, депрессия, ингрессия, дезингрессия и т. д.);

9) в середине XX века французским теоретиком Леоном Бриллюэном на основе теории негэнтропии Э. Шредингера был сформулирован негэнтропийный принцип информации, согласно которому информация понимается как отрицательный вклад в энтропию.

На очередном этапе исследования мы сформулировали негэнтропийный принцип информационной реальности, согласно которому возможна коррекция временных рядов, изменчивость которых зависит от изменчивости содержания всеобщей связи, посредством антиэнтропийных процессов. При этом мы учитывали древнерусскую теорию доминантных очагов, теорию стройности и нестроения, к раскрытию которой в начале XX века имели отношение Н. А. Умов (соратник И. И. Мечникова) и А. А. Богданов. Характерно, что в плане негэнтропийного принципа информационной реальности Илья Ильич Мечников впервые предложил идею борьбы с вредителями растений посредством заражения этих вредителей инфекционными заболеваниями, которые им присущи. Иными словами, Мечниковым по отношению к вредителям растений была реализована идея создания части вредителей растений, большей, чем целое, и на этой основе по отношению к растениям реализовывался антиэнтропийный процесс.

В этом же духе Н. А. Умовым была предложена нетехнологическая теория векторов, т. е., по сути, придание тектологически направленного вектора реализациям процессов. Отметим, что в свое время (1986) мы предложили понятие информационной реальности, которое характеризует содержание мира, представленное оформлениями совершенства или, по терминологии А. Ф. Лосева, космическими оформлениями, комплексами и элементами комплексов А. А. Богданова (комплексами, против которых билась действительная «философия мертвой реакции»).

ОБРАЗОВАТЕЛЬНАЯ ТЕХНОЛОГИЯ И СОЦИАЛЬНОЕ КОНСТРУИРОВАНИЕ РЕАЛЬНОСТИ

Понятие «образовательная технология», если мы ставим задачу преодоления его неопределимости, должно быть различено в системе естественных для него познавательных средств. И в этом случае выяснится, в каких значениях оно предстает как нечто адекватное определенным стандартам научности, рациональности, естественности, методологическим стандартам и т. д. И задача состоит в том, чтобы показать, каким стандартам отвечает данное понятие и, следовательно, в каком отношении понятие «образовательная технология» предстает как определяемое понятие.

Мы исходим из того, что в теории и истории образования при всем многообразии школ и образовательных доктрин сформировались и получили теоретическую законченность две основные концепции образования: 1) платоновско-аристотелевская концепция, согласно которой образовательный процесс мыслится как способ социализации народа, и, в частности, социализации молодежи; 2) софистская концепция, согласно которой образовательный процесс предстает как процесс передачи знания ученикам и потребления знания учениками: здесь различимы неореалистские и неоминалистские веяния.

Платон и Аристотель доказывали, что целью и задачами образования являются формирование совершенного человека, гармоничного, способного в качестве стандарта естественности своей жизнедеятельности пронести через всю жизнь идеалы добродетели. В этих целях содержание образовательного процесса должно разворачиваться как единство воспитания и обучения, так, чтобы воспитание обучало, а обучение - воспитывало.

Софисты же (Протагор, Горгий, Гиппий, Антифонт, Фразимах, а также Ликофрон, Аристид, Филострат и др.) не считали необходимым воспитывать своих учеников. Вопрос стоял так: чему и как нужно обучить ученика. Ученик, пройдя курс обучения, должен был знать определенное нечто и нечто определенное уметь. Именно за это софисты и брали плату. Стандартом естественности человека, получившего образование, у софистов был, так сказать, профессионализм как ценность, умение добиться посредством профессионализма поставленных целей, сделать карьеру, отнес-

нить конкурентов, успешно «продать себя» как профессионала тем, кто может хорошо платить за профессионально исполненную работу вне зависимости от того, достижению каких целей и решению чьих задач служит профессионализм получившего образования, и т. п.

Византийские философы предосудительно отнеслись к теоретизированию софистов. По целому ряду причин адекватной византийскому обществу и характеру его общественной жизни оказалась платоновско-аристотелевская концепция образования. Византийская школа формировала социальный авангард общества, способный сплотить его в делах отражения агрессий, строительства экономической, политической, социальной и духовной жизни. В силу многостороннего взаимодействия народов Византии и Древней Руси отечественная школа формировалась под непосредственным влиянием византийской образовательной практики. При этом цели и задачи образовательной политики оказались существенно сходными, поскольку Древней Руси предстояло решить во многом аналогичные византийским задачи. Более того, она имела возможность предметно использовать византийский образовательный опыт. Древняя Русь в полной мере воспользовалась данным опытом и сумела передать этот и свой собственный образовательный опыт от одного этапа развития государственности Отечества к другому.

Что же касается софистской концепции образования, то на первых порах она получила развитие в организации работы образовательных систем Западной Европы. И там нашла наиболее законченное содержание в плюралистическом разноцветье образовательных технологий. Если Византия, будучи преемницей античной греческой философии, читала ее классиков на родном языке и великолепно знала их труды, то Западная Европа по ряду причин в годы расцвета византийской цивилизации и культуры оказалась оторванной от живительных источников античной философии, для нее они были написаны нередко на недоступном, чужом языке. Кроме того, Западная Европа пережила длительные периоды, во время которых прерывалась преемственность в деле философского теоретизирования. И тем не менее там (в Западной Европе) силой специфики общественной жизни было востребовано и оказалось адекватным именно софистское теоретизирование. И в настоящее время ряд западно-европейских философов подчеркивают, что именно софисты стали основоположниками, например, теории общественного договора, теории эгалитаризма, теории протекционизма и т. д. Можно добавить, что именно софисты стали первыми разработчиками ценностного исследовательского подхода, метода идеализации, метода интуиции и т. п. Софисты были одними из первых разработчиков образовательных технологий.

Отметим, что софисты вызвали серьезное потрясение в интеллектуальной жизни античного общества тем, что изобретали такие технологии доказательств, благодаря которым можно было с равным успехом доказать диаметрально противоположные по значению положения. Этому они и учили своих учеников, подкрепляя свои технологические изобретения соответствующими теориями. Стоит упомянуть также, что в условиях общей неразвитости стандартов философского теоретизирования положения софистов были настолько убедительными, что их влияние испытали в существенной мере и Сократ (его иногда называют одним из самых выдающихся софистов), и Платон, и Аристотель.

Следует отметить, что Платон и Аристотель нередко заслуженно критиковали софистов, однако они, осуждая софистов, не понимали, что в своих отношениях софисты были правы, поскольку в теоретизировании они следовали не космической модели мира, как Платон и Аристотель, а иной, своей — универсалистской модели мира. Согласно этой модели, мир предстает как сырье, и человек, руководствуясь принципом свободы воли, т. е. принципом произвола, может изобретать мир, переделывать его в соответствии со своими, произвольно составленными схемами. Все дело состоит лишь в том, чтобы для этих целей изобрести необходимые технологии и реализовать их на практике. Отметим, что Платон и Аристотель следовали иной, традиционной для своего времени модели мира - космической. Согласно этой модели, мир представляет собой космос, т. е. совершенство. Именно по причине совершенства мир закономерным образом возникает и исчезает, существует и не существует, он (мир) по своей форме содержателен, а в своем содержании оформлен и т. д. В этой системе человек должен быть совершенством, совершенным так же, как и мир в целом, и стандартом естественности его поведения, жизнедеятельности должны быть добродетель, законосообразность и т. д. Именно в этом контексте читается платоновско-аристотелевская концепция образования, предполагающая единство воспитания и обучения.

Софисты, рассматривая мир в качестве сырья, поскольку они руководствовались универсалистской моделью мира, естественным образом актуализировали проблему технологии вообще и проблему образовательной технологии в частности. Если Платон и Аристотель полагали, что человек, как всякое совершенство, развивается и его развитие подчинено законам, реализующимся вне и независимо от сознания, и в этом случае воспитание и обучение призваны лишь корректировать направленность развития совершенства, создавать необходимые для целей прогрессивного развития умения, то софисты считали, что образовательный процесс — это процесс материализации априори сформулированной схемы потребного будущего.

Платоновско-аристотелевская концепция образования предназначается для целей формирования социального авангарда народа, способного возглавить народ и провести его через все испытания по пути социального прогресса. Софистская же концепция образования направлена на подготовку элит (культурной, технической, научной, политической и т. п.). Как следует из западных учений об элите, их авторы, в отличие от многих отечественных теоретиков в этой области, дают себе отчет в том, что элита - это не авангард общества. Они заранее согласны, например, что политика, которой занимается политическая элита, - это «грязное дело», это «необходимое зло». В качестве показателя политического шарма пропагандируется утверждение «Я политикой не интересуюсь» и т. д. Теоретики элиты не питают иллюзий по ее поводу. Они доказывают, что элита призвана встать над обществом как его наиболее ценная часть (ценная по причине своего профессионализма) и управлять обществом как менее ценной его частью, посредственной и в силу этого заслуживающей того, чтобы им (обществом) профессионально управляли. При этом элита должна быть озабочена тем, чтобы различными средствами (порой не стесняя себя в средствах) поддерживать прочность своего положения над обществом.

В настоящее время в России реально становится вопрос о доктрине отечественного образования. И имеет место реальная неопределенность, вызванная неразличением основных концепций образования. Однако эта неопределенность долго продержаться не может. Важно, чтобы не было совершено ошибки и при выборе варианта образовательной доктрины были учтены специфика российского общества, его социальный опыт в данном отношении, основания, благодаря которым отечественная система народного образования до недавних пор являлась лучшей в мире или, по крайней мере, одной из очень немногих лучших в мире систем народного образования.

Итак, когда ведется речь об образовательной технологии, необходимо ответить на вопросы: что такое технология вообще; какая концепция образования имеется в виду; почему платоновско-аристотелевская концепция образования предполагает технические и иные средства обучения, а софистская концепция предполагает образовательные технологии. Исходя из блестяще разработанных западных стандартов теоретизирования, представленных в ряде классических работ Пола Фейерабенда, Карла Поппера, Курта Хьюбера и др., под технологией в неореалистском плане мы имеем в виду процесс восполнения схем-паттернов трансцендентальной реальности, т. е. реальности примышленной, приписываемой содержанию мира. Такая реальность, удваивающая мир, формулируется на базе априорного знания, т. е. знания, которым располагает субъект до того, как он приступил к изобретению технологии.

Технология предполагает определенную шкалу ценностей: личную, групповую, приписываемую всему обществу страны. Иногда применимость ценностного исследовательского подхода гипертрофируется таким образом, что ценностный подход предстает как замещающий другие исследовательские подходы, в результате чего декларируются так называемые общечеловеческие ценности. Данные шкалы ценностей изменчивы, и то, что в какой-то момент времени выступало как самое ценное по сравнению с менее ценным или вообще «антиценным», в другой период времени предстает как менее ценное или даже антиценное. Например, сообщается, что некогда испанские фальшивомонетчики подмешивали в золото существенную долю платины. В какой-то момент «компетентным» органам стало известно об этом. В результате данные монеты были изъяты и выброшены в море: люди этих органов, так же как и фальшивомонетчики, полагали, что из числа металлов самым ценным является золото. Впоследствии шкала ценностей в данном отношении изменилась.

Итак, рассмотрим неореалистский план технологии. Руководствуясь некоторой шкалой ценностей, субъект задается целью достижения определенного потребного будущего, предположим, изготовления изделия *A*. При этом *A* выступает у него сначала как некоторая произвольно сконструированная схема-паттерн: *A* в качестве потребного будущего должно обладать набором заданных потребительских свойств. Так, в начале в чертежах, т. е. в паттернах трансцендентальной реальности, предстают модели платья, пальто, самолета, космического аппарата, зерноуборочного комбайна и т. п. В образовательном отношении также формулируются модели будущих специалистов по принципу: что он должен знать, что он должен уметь и т. п.

Формулируя цель и разрабатывая паттерн *A*, субъект обязан дать себе отчет в том: 1) существует ли мир, для которого изделие *A* может стать полезным (это императив существования); 2) есть ли такие люди, которые должны приобрести изделие *A* (это императив долженствования). Таким образом, паттерн *A*, освещенный силой императива существования и императива долженствования, в конечном счете предстает как упомянутый выше схема-паттерн трансцендентальной реальности. Именно в качестве такой реальности предстает и паттерн будущего специалиста. В этом случае также предполагается, что есть такой мир, где готовящийся вами специалист будет полезным и ценным, и найдутся лица, учреждения и организации, которыми такие специалисты будут востребованы (указанные императивы представляют собой следствия применения метода интуиции). Отметим, что в данном случае востребуется не человек с его судьбой, качествами как личности и т. д., а одномерная трансцендентальная личность - абстракт-

ция, сугубо как профессионал, подобный персонажу Мольера. Софистская концепция образования и предназначена для целей выпуска специалистов-персонажей общественной жизни. Так что элиты общества предстают как совокупности персонажей, роли которых заранее распределены, данные совокупности персонажей общественной жизни представляют собой изобретенные совокупности, поставленные в зависимость от изобретенных норм права и скованные рамками правовых государств.

В западной философии кроме понятия трансцендентальной реальности функционирует понятие «паттерн» (*pattern* - англ.). В принципе, оно переводится как схема, выкройка, образец, модель, шаблон и т. п. Фактически же в настоящее время оно используется в значении определенного, подлежащего воспроизведению частного проявления трансцендентальной реальности. Так что персонажи Мольера — это паттерны трансцендентальной реальности людей, сконструированные произвольно, независимо от того, есть такие люди в действительности или нет. Характерным паттерном в физике является понятие физической реальности, обнаруживающей себя также паттернами: материальная точка, абсолютно твердое тело, абсолютно черное тело, идеальный газ и т. п. (данные воспроизведения физической реальности обычно определяются как идеализации, т. е. следствия применения метода идеализации). Отметим, что паттернами являются не только подлежащие восполнению модели, чертежи, выкройки и т. п. Эти модели, будучи технологически восполненными, материализованными, представляют собой также паттерны: ими являются автомобили, теплотрассы, здания, сооружения и т. д. Они выступают паттернами, во-первых, потому, что они изобретены, являются следствиями осуществления провозглашенного, потому, что функционируют по изобретенным законам (природа не создавала автомобиля и т. п.); в-третьих, потому, что сконструированы в контексте удвоения мира, отвлечения от всеобщей связи явлений, как нечто действующее, так сказать, само по себе: именно будучи самими по себе, паттерны обусловили глобальные проблемы современности. Паттерны представляют собой изначально нечто чуждое природе и потому так или иначе отчуждаемое природой. В любом случае схематворчество, т. е. создание паттернов, выступает как создание априори чуждого природе. Точно так же и создание посредством образовательных технологий персонажей Мольера, т. е. паттернов-профессионалов, есть создание априори чуждого природе человека и общества. В русском языке есть понятие, адекватное понятию «персонаж Мольера», — это понятие «личина», им изначально обозначалась маска, которую надевали артисты, воины (личиною предохранялось от поражения стрелами лицо) и т. д. Понятие «личина» исстари несло на себе печать негативизма, осуждения, которым одаривались лицемеры.

А теперь непосредственно о технологии. Воспроизведем софистски существенные так называемые «десять заповедей автоматизации», которые, впрочем, легко воспроизводятся как «десять заповедей технологии». Эти десять заповедей формулирует известный американский инженер-консультант С. Ф. Хаутау (Оксфорд, штат Огайо):

«1. Устанавливайте автоматические линии как можно ближе к месту хранения сырья. В хорошо автоматизированный цех поступает сырье, оно перерабатывается в готовый продукт, который тут же упаковывается.

2. Никогда не прерывайте технологический процесс обработки детали до полного завершения ее изготовления.

3. Избегайте скопления обрабатываемых деталей между станками. Обеспечивайте механическими средствами немедленную передачу детали от одной операции к другой.

4. Корректируйте наладку станка, выполнявшего предыдущую операцию, на основе отклонений предельных размеров детали.

5. Контролируйте размеры детали немедленно после каждой операции механической обработки.

6. Для коррекции настройки станка, выполнявшего предыдущую операцию, следите за отклонениями предельных размеров в тысячных долях дюйма. Не ограничивайтесь одним лишь контролем верхних и нижних пределов.

7. Регулируйте время работы отдельных станков таким образом, чтобы в результате получить линию непрерывного движения обрабатываемых деталей. Если необходимо, снижайте скорость обработки на наиболее быстродействующих станках с тем, чтобы максимально упростить задачу автоматизации.

8. Предусматривайте применение специального многооперационного технологического оборудования, предназначенного для производства данного конечного продукта; этим достигается наибольшая компактность технологической линии и ее экономичность.

9. Применяйте электрическое дистанционное управление технологической линией с одного центрального пульта управления.

10. Встраивайте в автоматическую линию все сборочные и упаковочные операции» [1].

Как видим, Хаутау в центр внимания ставит сырье и все подчинено осмыслению судьбы сырья, которому необходимо придать определенную личину: сырье оказывается в рамках жестких ограничений. Ставится такая задача, чтобы материализация исходного паттерна (предположим, чертежа) была как можно более полной: происходит, так сказать, снятие исходного паттерна материализованным паттерном. Сырье здесь как бы заполняет предустановленную изобретенную форму.

Воля человека. Канал, по которому проходит сырье, претерпевая обработку, выступает здесь как материализованная, твердая и решительная воля человека. Волей человека регулируется скорость обработки сырья, корректируется настройка станков и оборудования и т. д. Кроме того, существует пульт управления, с которого человек корректирует содержание «материализованной воли», он вносит в технологический процесс те поправки, которые не предусмотрены каналом, системой принятых априори ограничений. Так что воля человека предстает здесь как изошренное сочетание материальных и идеальных ограничений. Механическая передача детали от одной операции к другой восполняет целостность и непрерывность воли человека. Аналогичным образом составляющей воли человека является соотношенность скоростей обработки и сборки на всех этапах технологического процесса, многооперационность технологического оборудования и т. п.

Весь технологический процесс подчинен реализации двух императивов: существования и долженствования. Собственно говоря, выраженная в системе ограничений канала, по которому проходит сырье, непреклонность и решительность воли человека является опосредствованностью существования технологии. В то же время сочетание сборочных и упаковочных операций олицетворяет непосредственность бытия технологии. В ходе продвижения сырья по каналу как по системе ограничений на всем протяжении технологического процесса реализуются обе стороны его онтологии, взаимно дополняющие друг друга и определяющие жесткость автоматизированного технологического процесса. Эти стороны онтологии показывают, что существенно для бытия паттернов и чем можно пренебречь. Получаемые в результате технологического процесса паттерны одномерны, как персонажи Мольера. И все, что лежит за рамками данного измерения, предстает как несущественное, достойное пренебрежения.

Аналогичным образом мыслится и образовательная технология; преследуются цели получения «профессионалов», т. е. паттернов, способных нечто уметь, обладать необходимыми средствами решения ставящихся перед ним задач, располагать нужной совокупностью знаний по своему профилю и т. д. Превращению человека в профессионала подчинена образовательная технология: создается паттерн человека путем воспроизведения априори сформулированного паттерна. И в этом отношении возможны аналогичные «десять заповедей» образовательной технологии.

1. Заботьтесь о том, чтобы в желающих получить образование в вашем учебном заведении не было недостатка, чтобы они желали обрести предлагаемые вашим паттерном потребительские качества и чтобы ваше учебное заведение находилось ближе к местам проживания ваших потенциальных учеников.

2. Образовательный процесс должен быть непрерывным, никто не должен вмешиваться в него с непредусмотренными, априори чуждыми учебными программами.

3. Контингент получающих образование должен соответствовать пропускной способности учебного заведения. Принимайте на обучение такое количество, которое не снизит эффективности вашего образовательного процесса.

4. Заботьтесь о преемственности и последовательности образовательного процесса, предусмотренной учебной программой.

5. Контролируйте успеваемость получающих образование с учетом наличных средств повышения их успеваемости.

6. Корректируйте образовательный процесс, принимая во внимание уровень успеваемости получающих образование. Индивидуализируйте образовательный процесс, усиливая индивидуальные качества получающих образование, чтобы каждый из них знал себе цену.

7. Обеспечивайте согласованность работы педагогов, корректируйте соотношение планируемых часов нагрузки по различным дисциплинам в зависимости от актуальности и сложности учебного материала.

8. Предусматривайте необходимое эффективное сочетание технологически существенных средств, методов и педагогических инноваций в образовательной деятельности.

9. Обеспечивайте единое эффективное управление образовательным процессом как процессом формирования потребительских качеств получающих образование.

10. Стройте образовательный процесс так, чтобы он начинался с формирования паттерна специалиста, ученика, проходил как восполнение этого паттерна и подтверждался востребованностью получивших образование.

Разумеется, данные «десять заповедей» образовательной технологии могут быть сформулированы иначе. Однако любой их вариант должен соответствовать законам технологии, определяющим скорость образовательного процесса; пропускную способность учебного заведения; уменьшение разнообразия получающих образование, поскольку они лишь отчасти могут обучаться по индивидуальным программам; индивидуализирующую образовательный процесс инновационность; ценностные ориентации образовательной технологии и т. д.

Итак, с нашей точки зрения всякая технология, в том числе и образовательная, представляет собой процесс восполнения паттерна трансцендентальной реальности. Всякая технология осуществляется в соответствии с определенными императивами существования и долженствования, определяющими содержание паттернов и оправдывающими процесс их восполнения, т. е. техноло-

гию. Невостребованность результатов технологического процесса, в том числе образовательного, свидетельствует о том, что мир, для которого создавались эти результаты, не существует, и, следовательно, данные результаты представляют собой антиценности, от которых нужно избавляться. Всякая технология подчинена изобретенным законам и, следовательно, для нее действие объективных законов существенно в той мере, в которой этими законами можно пренебречь или использовать их в технологических целях. В содержании указанных выше «десяти заповедей» образовательной технологии нет и не может быть речи о воспитании и сочетании воспитания и обучения, поскольку единство воспитания и обучения не технологизируемо. Данное единство подчинено не изобретенным законам технологии, а объективным - законам диалектики. Правда, в этом случае процессу разрешения диалектического противоречия, по выражению русского философа-космиста и физика-теоретика Н. А. Умова, можно придавать «векториальные свойства» и тем самым направлять процесс развития в благоприятное для жизни общества «русло». Обучать воспитывая и воспитывать обучая — такова стратегическая линия педагогической деятельности, альтернативная стратегической линии, обозначенной понятием «образовательная технология». Это две основные стратегические линии педагогической деятельности, заданные соответственно учениями Аристотеля и Платона - диалектиков древнего мира, а также метафизическая линия, разработанная в теориях софистов. Требованиям теории софистов могут соответствовать любые варианты «заповедей» образовательной технологии, изначально призванной, по мнению Козьмы Пруткова, обеспечивать подготовку специалистов, подобных флюсу: их полнота односторонняя.

II

«Конструирование социальной реальности» — это понятие, которое выходит на авансцену научного познания, это закономерный итог развития гуманитарной науки технологического проекта. Безусловно, что всякая наука данного проекта в конечном счете разворачивается для того, чтобы полученное знание оказалось возможным технологически реализовать в процессе преобразовательной практики. И в этом смысле социальная реальность предстает как следствие данной технологической практики, а сама технологическая практика - как социальное конструирование реальности. В свою очередь, понятие «конструирование социальной реальности» в одном значении выступает как характеристика процесса социального проектирования, а в другом — как характеристика технологического преобразования мира.

В каком-то смысле понятия «конструирование социальной реальности» и «социальное конструирование реальности» не новы. Именно в контексте значений двух данных понятий мыслились, например, идеи социальных, научных, научно-технических революций, и соответствовавшие им революционеры всегда были готовы, как писал А. Эйнштейн, решительно изменить свои взгляды и предпочтения в связи с итогами произошедших революций. Из расчета возможности указанного конструирования создавались физика Г. Галилея и И. Ньютона, политическая экономия К. Маркса, универсалистская модель мира и в целом технологический проект науки.

В 1995 году в России в переводе на русский язык вышла книга Питера Бергера и Томаса Лукмана «Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания». Первоначальные проект и план книги создавались еще в 1962—1963 годах. Работа написана в американской индивидуалистической неоминалистской, неопозитивистской традиции с привлечением значительного количества работ западных авторов, специалистов в ряде областей научного знания (теория экономики, социология, психология, философия и т. д.). В книге ведется речь о конструировании парадигмы социологии знания, конструировании идей, создании теоретических конструкций, конструировании систем, конструировании объективности, конструировании обстоятельств, конструировании ролей, задних планов, конструировании обществ, смыслов, легитимации, конструировании мира, вероятностных структур, конструировании Я, конструировании социальных наук и т. д. и в целом о социальном конструировании реальности.

Авторы книги исходят из того, что «социология значения имеет дело с анализом социального конструирования реальности» [1]. При этом в качестве высшей реальности для них выступает упорядоченная реальность повседневной жизни (а они различают множество реальностей и их взаимные переходы друг в друга, а также возможность произвольного конструирования реальностей). И следовательно, социальное конструирование реальности является предметом социологии знания по принципу: мы не знаем, что происходит с конструируемой социальной реальностью, но зато мы хорошо знаем, что происходит с реальностью знания, поскольку мы сами ее (реальность знания) конструируем. Так, перед нами предстают типы человеческого мышления, теории идеологии, фабрики значений, искусство подозрения, доступность к субъективности другого человека и т. д. В настоящее время часто ведется речь о прозрачности расходования бюджетов, о прозрачности сделок, бизнеса и т. д., что, в принципе, означает, что технологически все осуществляется по заранее принятым правилам. Однако неоминалистская социология знания предусматривает

только прозрачность конструирования реальности знания, поскольку социология знания только представляет, репрезентирует социальную реальность, которую мы, согласно точке зрения авторов книги, хотя и конструируем, но тем не менее не знаем и знать не можем, что с этой социальной реальностью происходит. Исследователи так и пишут: «Социология знания понимает человеческую реальность как реальность сконструированную» [2]. И они оперируют понятием способа конструирования реальности. В этом значении конструирование реальности предстает как сугубо технологический процесс.

Однако отмеченная выше разница между конструированием социальной реальности, которую мы хотя и конструируем, но не знаем, что с ней в действительности происходит, и конструированием реальности знания, когда нам известно все, что с нею происходит, показывает, что конструируемая реальность знания в собственно неонеоминималистском смысле выступает как репрезентация конструируемой человеческой (социальной) реальности. Например, они пишут: «Роли *представляют* институциональный порядок на двух уровнях. Во-первых, исполнение ролей представляет самое себя... Во-вторых, роль представляет институциональную обусловленность поведения... Однако все эти репрезентации "мертвы"... до тех пор, пока они не будут "вызваны к жизни" в актуальном человеческом поведении. Репрезентация института в ролях и посредством ролей есть, таким образом, репрезентация... от которой зависят все другие репрезентации... значимость и даже умопостигаемость всех этих репрезентаций коренится в том, что они используются в человеческом поведении, которое оказывается поведением, типизированным в институциональных правовых ролях» [3].

Следовательно, исполняя роль, человек конструирует себя применительно к ней, оставаясь при этом самим собой. Другое дело, что он оказывается наряду с другими исполнителями ролей вовлеченным в, так сказать, ролевую институциональную оформленность поведения, типизированного в ролях, т. е. ролевого поведения института, в котором исчезает отдельная роль, конструируется общим строем этих ролей, их взаимной увязанностью, институциональной взаимообусловленностью и предстает как репрезентация определенного примышленного единства, которое вне зависимости от ролевой институциональности единством не является. Так, высшая реальность (реальность повседневной жизни) исполнителей ролей и институциональная реальность исполнения ролей оказываются совершенно чуждыми друг другу, предполагают различные типы конструирования реальности (конструирование высшей реальности и конструирование ролей), и потому конструирование ролей выступает в качестве многообразия репрезентаций конструирования высшей реальности.

Каждому из данных типов конструирования реальностей соответствуют свои способы конструирования. При этом конструирование ролей предстает как конструирование символического универсума (авторы книги придают большое внимание универсуму как модели мира). Исследователи пишут: «Конечно, символический универсум конструируется с помощью социальных объективаций. Однако способность к наделению смыслом дает индивиду возможность так далеко выйти за пределы социальной жизни, что он может найти себе место в символическом универсуме, даже в своем крайне уединенном существовании» [4]. Для характеристики способности наделения смыслами при конструировании символических универсумов П. Бергер и Т. Лукман пользуются понятиями стихийно реализующейся технологичности, независимой от технологичности знания: «конструирование смыслов», «фабрика значений», «конструирование универсума», «концептуальные механизмы», «концептуальные машинерии» и т. д. Авторы доказывают: «Типы концептуальной машинерии исторически проявляются в бесчисленных модификациях и комбинациях... В контексте общей теории нам остается рассмотреть два применения концептуальной машинерии поддержания универсума: терапию и отрицание» [5]. И далее они продолжают: «Терапевтическое и аннигилирующее применения концептуальной машинерии внутренне присущи символическому универсуму» [6]. Аннигиляция, как полагают исследователи, отрицает реальность любого феномена и его интерпретации, которые не подходят к сконструированному универсуму. «Аннигилирующее применение концептуальной машинерии чаще всего используется по отношению к индивидам или группам, которые находятся за границами данного общества, а потому недоступны для терапии» [7]. Кроме того, «аннигиляция включает более амбициозную попытку объяснения всех отклоняющихся определений на основе понятий собственного универсума» [8]. Теория создается как символический универсум. Данный универсум конструируется как репрезентация человеческого мира. Теория, будучи символическим универсумом, предполагает определенные границы, она технологически прозрачна и в плане «терапии», и в плане «отрицания» (аннигиляции).

Особое значение исследователи (Бергер и Лукман) придают процессам развертывания социальности и социальной реальности. Причем в этом отношении авторы также стремятся достичь такого качества рассуждений, при которых проступала бы технологическая прозрачность указанных процессов. Они пишут, что человек «рождается с предрасположенностью к социальности и затем становится членом общества. Поэтому в жизни каждого индивида существует временная последовательность его вторжения в орбиту социетальной диалектики. Отправной пункт этого про-

цесса - интернализация: непосредственное постижение или интерпретация объективного факта как определенного значения, то есть как проявления субъективных процессов, происходящих с другими, благодаря чему этот факт становится субъективно значимым для меня самого. Это не значит, что я хорошо понимаю другого... Но тем не менее его субъективность объективно доступна мне и становится значимой для меня независимо от того, совпадают ли интернализации в этом общем смысле - основа для понимания, во-первых, окружающих меня людей, а во-вторых, мира как значимой и социальной реальности» [9]. Отметим, что исследователи активно пользуются понятиями «объективная реальность», «субъективная реальность», «диалектика», «космос» и т. д., но это не значит, что они в своих рассуждениях отказываются от стандартов неопозитивизма, метафизики. Напротив, они соответствующим образом интерпретируют значения этих понятий и тем самым, так сказать, обогащают лексику своих рассуждений, развертывают универсальную всесторонность своих доказательств, усиливают их технологическую прозрачность. И в этом смысле образцом технологического процесса для них выступают процессы социализации, так что определенными следствиями данных процессов предстают социальность и социальная реальность.

Итак, П. Бергер и Т. Лукман пристально исследуют процессы социализации, и на первом плане у них находится технологическая сторона процессов. По этой причине они различают процессы первичной социализации, согласно которым субъект реализует себя самого, и процессы вторичной социализации, согласно которым он реализуется вместе с другими. И при этом процессы социализации вступают как процессы конструирования социальности и социальной реальности, а именно как процессы конструирования человеческого мира. «В процессе первичной социализации, — пишут исследователи, — конструируется первый мир индивида... И, вероятно, эта необходимость в протореализме в процессе познания мира является как филогенетической, так и онтогенетической. В любом случае мир детства сконструирован таким образом, чтобы постоянно внушать индивиду номическую структуру» [10]. По-видимому, уж если пребывать в данной логике, то нужно признать, что первичная социализация не прекращается никогда и человек всегда находится перед фактами внушения ему все новых и новых элементов номической структуры. Технологии такого внушения осуществляются всю жизнь и, согласно этому, мир человека конструируется до конца его жизни.

Что касается протореализма, который якобы задается онтогенетически и филогенетически, то в данном случае первичная социализация технологически предстает как процесс продвижения человека к некоторому идеалу, представленному априори опре-

деленной действующей номической структурой. Быть может, П. Бергер и Т. Лукман, будучи приверженцами неонеоминалистской традиции, не случайно ограничивают первичную социализацию периодом конструирования детского мира и придают особое, фундаментальное значение процессу вторичной социализации, чтобы в системе древнего спора с реалистами доказать преимущество неонеоминализма и неонеоминалистских конструкторов, конструкций. В этом смысле, как пишут исследователи, технологически «вторичная социализация есть приобретение специфическо-ролевого знания, когда роли прямо или косвенно связаны с разделением труда» [11]. Специфическо-ролевое знание выступает здесь как трансцендентальная реальность, удваивающая мир по отношению к реальности разделения труда, но эта трансцендентальная реальность отлична от трансцендентальной реальности «протореализма» и отлична тем, что она представляет собой комментарии технологии осуществления разделенного труда, это некоторая характеристика социальности разделения труда, качество социальной реальности. Само же разделение труда предстает как определенная конструкция социальной реальности, которую представляет социальная конструкция знания.

Следует отметить, что неонеоминалистская концепция работы П. Бергера и Т. Лукмана вызвала живейшую дискуссию специалистов в различных областях гуманитарного знания, а также в общем естественное размежевание точек зрения исследователей, прежде всего в рамках двух главных направлений развития западной философии и методологии — неонеоминалистской и неореалистской. Собственно американская неонеоминалистская версия социального конструкционизма получила определенную завершенность в бихевиористской идеологии. Европейская же неореалистская версия социального конструкционизма оказалась более или менее законченной в когнитивистской идеологии, которая в дальнейшем уточнялась иными ответвлениями неореализма. В пику американскому индивидуалистическому подходу к разрешению проблемы социального конструирования реальности европейский подход является «коллективистским» - это подход Р. Харре, который (подход) ассоциируется с постмодернистской постановкой вопроса «Кто Я?», предполагает методы конструирования Я и возможность сосредоточиться на творении Я. Отметим, что, согласно постмодернистской постановке вопроса «Кто Я?», Я есть кто-то, если меня «потребляет» социальный мир, или Я есть кто-то, если Я потребляю социальный мир. С неореалистской точки зрения, творение Я означает творение Я по определенному социальному проекту и по определенной социальной технологии. В одной из своих работ - «Метафизика и методология: некоторые рекомендации социально-психологического исследования» - Ром

Харре, аргументируя свою приверженность коллективизму, пишет: «С научной точки зрения, правомерно рассматривать людей в их биологическом измерении как индивидов: в социальном же измерении люди — это узелки в сети, точки структурных пересечений, элемент общности. Как биологический организм индивид может обладать уникальными свойствами, являясь атомарной единицей; как коллективное существо он приобретает свои атрибуты только благодаря своим связям с другими индивидами, причем не в одном каком-то коллективе, а во множестве коллективов» [12]. Понятно, что представление Р. Харре о коллективах весьма своеобразно. Коллективы мыслятся им как нечто заданное желанием реализовать свое Я, ходом творения Я. И не случайно он ставит вопрос о соответствии методологии, адекватной предмету, и пишет: «Первое: при разработке методологии исследования физиологические процессы и конверсационное взаимодействие следует рассматривать как принадлежащие независимым друг от друга реальностям... Второе: попытки свести конверсационные феномены к физиологическим процессам совершенно бесперспективны. Конверсация — это динамические структуры, которые реализуют себя в общности или группы людей, тогда как нейрофизиологические процессы протекают... в индивидуальном организме. Вообще, в научной практике структурные свойства коллективов считаются несводимыми к совокупным индивидуальным свойствам. Я буду придерживаться рабочей гипотезы о том, что дуализм, о котором идет речь, это дуализм метафизический» [13]. По-видимому, противостоящий индивидуалистическому (американскому) подходу «коллективистский» подход, реализованный Р. Харре, продиктован стремлением европейских исследователей обособиться от заокеанского теоретического натиска, но существенно и то, что европейские исследователи исполнены решимости остаться на тех же методологических позициях, что и американцы, а именно на метафизических позициях, в основании которых традиционно лежит дуализм, в данном случае - «новый» дуализм реальности нейрофизиологических процессов, протекающих отдельно в каждом организме, и реальности примысленных, задающих «коллективизм» конверсационных процессов, по Харре, относящейся к независимой сущности, именуемой разумом.

Итак, к шести исследователей, Бергер и Лукман видят ограниченность технологий. Они даже воспроизводят старый английский анекдот о том, что английский парламент может все, кроме одного: заставить мужчин вынашивать детей. Правда, они полагают, что если нечто нет возможности реализовать технологически, то, значит, это в принципе реализовать невозможно. В данном отношении авторы пишут: «...мы обсуждали организмические предпосылки и границы социального конструирования реальности.

Теперь важно отметить, что организм продолжает воздействовать на каждую фазу человеческой деятельности по конструированию реальности и что сам организм в свою очередь находится под воздействием этой деятельности. Грубо говоря, человеческая животность трансформируется в процессе социализации, но не отменяется последним» [14]. Узкое, в частности организмическое, понимание границ технологий — это обычное мировоззрение западных теоретиков. Оно, впрочем, вполне соответствует технологической практике и технологической теории. В их основании лежит убеждение, что процесс человеческой деятельности (эту своеобразную целостность) можно «разрубить» на куски и из них произвольно сконструировать ту или иную последовательность. Имея в виду такую возможность, еще Давид Юм, а затем П. С. Лаплас вполне резонно доказывали, что процесс детерминации - это следование по времени одного подобного «куска» человеческой деятельности за другим. И дело состоит в том, чтобы, руководствуясь теми или иными установками, например требованием удобства, так или иначе распределить эти «куски», в результате чего технологический процесс может предстать, например, как «разветвленный» канал, как та или иная в значительной мере произвольная последовательность операций и т. д., где операции выступают как указанные произвольные «куски» человеческой деятельности. И в этом смысле как для неоминалистов, по убеждениям подобных П. Бергеру и Т. Лукману, так и для неореалистов (К. Дж. Джерджен и Р. Харре) философским основанием технологии как теории является метафизика, развертывающаяся на базе универсалистской модели мира. Не случайно П. Бергер и Т. Лукман уделяют столь большое внимание данной модели мира.

Технологическое понимание деятельности человека П. Бергер и Т. Лукман называют социальной канализацией деятельности, т. е. приданием процессу человеческой деятельности характера предумышленного каналаобразного оформления. Они пишут: «...социальная канализация деятельности представляет собой сущность институционализации, которая является фундаментом для социального конструирования реальности» [15]. И следовательно, технология в результате социальной канализации деятельности приобретает институционально оформленный характер. Благодаря данной институциональной оформленности оказывается возможным процесс регулирования пропускной способности технологического канала.

Для того чтобы технологический канал не был перекрыт, так сказать, удавками регулирования, согласно закону необходимого разнообразия, мощность регулятора не должна превышать пропускную способность технологического канала как канала связи. Здесь закон необходимого разнообразия У. Р. Эшби предстает как

показатель внутренней ограниченности технологических процессов, технологий.

Однако П. Бергер и Т. Лукман придают основное значение внешней, организмической границе технологий. Они пишут: «Проблемы приспособления организма к социально сконструированному миру существуют и во вторичной социализации» [16]. В той мере, в какой процессы первичной и вторичной социализации являются технологическими процессами, теория технологии должна быть готовой и для анализа этих процессов, и для обоснования необходимости их корректировки, чтобы социально конструируемый мир был адекватен организму, и в этом отношении теория технологии (технология как теория) должна быть теорией социального конструирования мира.

П. Бергер и Т. Лукман пишут: «Человек биологически предопределен к конструированию мира, в котором он живет с другими. Этот мир становится для него доминирующей и определяющей реальностью. Его границы установлены природой, но стоит этому миру возникнуть, и он оказывает на природу обратное влияние. В диалектике природы и социально сконструированного мира трансформируется сам человеческий организм. В той же диалектике человек творит реальность и тем самым творит самого себя» [17]. Отметим, что П. Бергер и Т. Лукман не являются сторонниками диалектики. Для них, занимающихся конструированием реальности знания, диалектика есть произвольная теоретическая схема, не выходящая за пределы теории технологии и метафизики. И сконструированный мир посредством технологических процессов оказывается чуждым и природе, и сконструированному миру знания (сконструированной реальности знания), поскольку сконструированный мир знания есть в конечном счете репрезентация действительности, а технологически сконструированный мир есть результат произвола и в этом смысле — результат технологической стихии.

Работа П. Бергера и Т. Лукмана, в которой заключен неявный технологический контекст, несмотря на то, что в ней реализован традиционный американский индивидуалистический подход, многими отчуждаемый в Европе, нашла большое число последователей как среди отечественных, так и среди зарубежных исследователей, хотя если зарубежные теоретики работали в системе разных традиций теоретизирования, то некоторые отечественные приверженцы социального конструирования реальности во многих случаях, по-видимому, не совсем отдают себе отчет в том, что делают. Рассуждая, например, о самопроектировании будущего, о способности к свободному волеизъявлению и вере в осуществимость намеченного и особенно о проектировании образовательной среды, о психологии как науке социального конструирования, факторе эволюции общества и системы образования и т. д., не ве-

дают того, что западные исследователи исконно являются приверженцами культуры метафизического теоретизирования, лежащего в фундаменте технологического мышления, незнакомы с неонималистской и неореалистской теоретическими традициями теоретизирования и линейного размежевания между двумя данными теоретическими традициями и т. д.

Один из западных последователей П. Бергера и Т. Лукмана Кеннет Дж. Джерджен в системе конструкционистского подхода доказывает, в частности, что человек все время, так сказать, набрасывает на себя те или иные маски, которые априори хорошо продуманы, так что возникает «закономерный» вопрос: «кто у личности дома?» Свое типичное представление об этом он развертывает в статье «Закат и падение личности». Джерджен пишет: «Многие из нас верят в то, что где-то за всеми этими масками скрывается реальный человек, что все эти ролевые игры — лишь фикции. Мы можем также полагать, что ради общества и нас самих мы должны прекратить играть роли и стать такими, какие мы есть на самом деле. Но если вы случайно начинаете сомневаться в том, что за фальшью прячется некое настоящее Я, и ощущаете, что маска и есть самое подлинное, что "имидж - все", вы вступаете в новый мир постмодернистского сознания» [18]. И далее он пишет, что постмодернистскому сознанию предшествовали два этапа развития сознания: сначала романтическое сознание, согласно которому у личности имеется, так сказать, центрированная идентичность, т. е. у личности за масками все-таки кто-то «дома есть»; затем модернистское сознание, согласно которому человек должен обрести центрированную идентичность, т. е. у личности за масками должна появиться центрированная идентичность и, следовательно, в результате некоторого технологического процесса, например в ходе образования «дома», у личности кто-то должен появиться: собственно в этом и заключается смысл социального конструирования реальности.

Джерджен пишет, что романтическая традиция достигла своего расцвета в XIX веке: «В значительной степени именно от романтической традиции мы получили нашу веру в глубинное и неизменное ядро идентичности - ядро, в котором заключен сам дух жизни. Такие поэты, как Шелли, Ките и Байрон; такие композиторы, как Бетховен, Брамс и Шопен; а также множество философов, живописцев, архитекторов, богословов и др., — все они создали яркий портрет романтического Я. Оно представляет собой неодолимую сумму мощных сил, скрытых под поверхностью сознания, в самой глубине внутреннего существа человека» [19]. И далее он сообщает, что для большинства людей роман с романтизмом уже закончился и на смену романтизму пришли такие перспективы, способы жизни и концепции Я, которые называются модернист-

скими: «как бы то ни было, восхищение стал вызывать не глубокий внутренний мир индивида, а перспективы и возможности технологии. ...Воодушевленные этим оптимизмом философы решили разработать правила процедуры, с помощью которой такой процесс мог быть достигнут в любой культуре. Рациональный поиск базовых принципов позволил композиторам отвергнуть популярные конвенции и обратиться к тональным экспериментам, вдохновил балетмейстеров на отказ от балета и поиск элементарных движений (что называется современным танцем) и стимулировал поэтов на то, чтобы подчеркнуть формальные моменты, а не чувство, в своих стихах. Модернистская архитектура стремилась свести дизайн к функциональным элементам, в то время как искусство модерна отказалось играть декоративную роль и начало поиски самой сути формы и цвета» [20]. Неореалистская версия «заселения» личности как своеобразного дома посредством технологических возможностей стала главной задачей модернизма. Причем содержание «заселяемого» предстает как результат реализации изобретенных проектов в психолого-технологической практике. Кеннет Дж. Джерджен пишет: «При помощи социальной инженерии хорошие личности будут изготавливаться, как автомобильные моторы» [21]. По его мнению, профессиональная психология так канализирует поведение человека, что его свободой станет свобода самореализации своей личности только в пределах отведенного ей канала, и потому так активно идет отработка нового рационализма, обеспечение его модернистской привлекательности, зачистки от чувственного, чтобы как можно успешнее «управлять основными принципами человеческого функционирования» [22]. Свободная личность оказывается в зависимости от содержания указанных принципов и управления ими. Неореалистическое манипулирование свободной личностью получает мощное философское и социально-психологическое обоснование. И наконец, Джерджен, рассуждая теперь уже о судьбах модернизма, пишет: «Однако есть серьезное основание полагать, что модернизм, продолжая доминировать, сегодня постепенно распадается как культурное движение. Мы оказались в новых культурных условиях, которые многими характеризуются как постмодернистские. Под подозрение в качестве ядра человеческого существования попадают не только душа, страсть и творческий потенциал, но также рациональная мысль и эффективный контроль собственных действий. Шаг за шагом мы утрачиваем веру в существование позади маски некой последовательной идентифицируемой сущности. Чем пристальнее мы всматриваемся, тем труднее определить "кто дома", какова движущая сила этого перехода к постмодернизму. На мой взгляд, центральным моментом является технология, точнее говоря, набор технологий, которые просто завали-

вают нас социальными отношениями, как прямыми, так и опосредованными» [23]. В этом смысле сам человек и его личность предстают как части технологии, как ее (технологии) агенты, благодаря чему человек или потребляет социальный мир, или сам потребляется социальным миром. Так что вопрос о том, «кто дома» у личности, оказывается риторическим. Человек и его личность становятся частью технологии, т. е. канала, по которому «транспортируются» ядра идентификации, и никто не может сказать, находится ли «кто дома» у личности в данный момент или не находится.

В другой работе - «Движение социального конструкционизма в современной психологии» - Кеннет Дж. Джерджен, раскрывая основные идеи и перспективы теории социального конструкционизма, пишет: «С точки зрения конструкционизма, осмысление мира — это не автоматический или природный процесс, понимание мира есть результат активной совместной деятельности людей, вступающих во взаимные отношения. В этой связи целесообразно обратиться к историческим и культурным основаниям различных форм конструирования мира» [24].

В статье, во-первых, К. Джерджен, подобно Рому Харре, показывает свою приверженность к европейскому «коллективистскому» подходу в вопросе о конструировании мира. Во-вторых, он так же, как и Харре, подчеркивает свою приверженность к «новому» дуализму и к неореалистскому характеру конструирования мира, когда на первое место выдвигается когнитивистская концепция создания знания (трансцендентальной реальности), подлежащего воплощению, материализации. Он неоднократно подчеркивает актуальность символического конструирования мира и то, что подобные конструкты являются репрезентациями действительности, специфицированными культурой. В-третьих, он полагает, что технологически воспроизвести знание (трансцендентальную реальность) в его полноте всегда останется неподвластным технологии, и поэтому когнитивистское исследование знания, в частности научного, всегда останется делом принципа. Принципиальная технологическая невосполнимость знания служит основой актуальности неореализма, в то время как для неонеоминализма данная невосполнимость является псевдопроблемой. Для неонеоминалистов делом принципа оказывается постижение неисчерпаемой многогранности технологических процессов, обаяния богатства их стихийности.

Таким образом, 1) социальное конструирование реальности осуществляется двояко: неореалистски — посредством сознательного технологического воспроизведения паттернов трансцендентальной реальности, и неонеоминалистски — как концептуальная машинерия, фабрика значений и интерпретаций и т. п., предназначенных для комментирования стихийно происходящих процессов; 2) несмотря на различие неореалистской и неонеоминалист-

ской интерпретаций технологических процессов, в основании каждой из них лежат метафизическое теоретизирование и метафизический метод философского познания мира.

Основной формой социального конструирования реальности является человеческая деятельность, представленная материальным и духовным производствами. Но человеческая деятельность может получить технологическое и тектологическое оформление, следовательно, духовное и материальное производства могут иметь и технологическое, и тектологическое оформление.

Технологическое оформление человеческой деятельности в процессе социального конструирования реальности защищается как представителями неоминализма, так и представителями неореализма: для неоминалистов существенно прежде всего технологическое оформление духовного производства, для неореалистов — на первом плане стоит технологическое оформление материального производства. И поэтому неоминалисты являются приверженцами стихийности материального производства, а неореалисты — приверженцами сознательности материального производства.

В отличие от технологического оформления человеческой деятельности, посредством которой осуществляется социальное конструирование реальности, тектологическое оформление ее предполагает представление о деятельности как целостности, большей, чем сумма частей, не позволяющей произвольно «разрубить» человеческую деятельность на части, и предполагает необходимость учета объективной диалектики части и целого человеческой деятельности, диалектики стихийного и сознательного человеческого и т. д. И по отношению к нему (к тектологическому оформлению человеческой деятельности) понятие «социальное конструирование» является весьма спорным, и более того — неприличным.

Социальное конструирование реальности есть в конечном счете конструирование определенного типа социальности: неоминалистски - это конструирование социальности идеального, а неореалистски - это конструирование социальности материального. При этом процессы человеческой деятельности, технологически и тектологически оформленные, предстают как процессы социализации: социальности различных типов общества формируются как следствия осуществления процессов социализации.

ТЕОРИИ ПОЗНАНИЯ И ТЕКТОЛОГИЯ ОБРАЗОВАНИЯ

Одним из актуальных понятий современного познания является понятие «антиэнтропийный процесс». Оно характеризует процесс, препятствующий росту энтропии. В данном случае несущественно, кто именно ввел это понятие в науку, но ясно, во-первых, что следствием антиэнтропийного процесса является рост неэнтропии (понятие неэнтропии — это характеристика отрицательной энтропии); во-вторых, это весьма важно, на Руси с древних времен, еще в XI—XII веках (Феодосии Печерский, Кирилл Туровский и т. д.), широко использовались адекватные социальной энтропии и неэнтропии понятия: «нестроение» и «стройность». Преодолев века и оставив за плечами целый ряд этапов своего развития, данные понятия вышли из обиходного употребления, но остались в составе православной лексики, обнаруживая исходный антиэнтропийный концепт православия, и, более того, были востребованы наукой, русскими учеными и философами Михаилом Васильевичем Ломоносовым, Николаем Алексеевичем Умовым, Александром Александровичем Богдановым и др.

Высокомерное и надменное отношение отечественных ученых XX века к православию обернулось, в частности, тем, что ими был упущен замысел византийских, а затем древнерусских философов — последовательных сторонников античной диалектики, а именно замысел реализации в системе научного познания космической модели мира, предполагавшей изучение мира в контексте всеобщей связи явлений, теории развития как теории совершенства и т. д. Указанный замысел состоял в том, что древними исследователями разворачивалась вполне, так сказать, материалистическая концепция реализации служения православной церкви в качестве своеобразного доминантного очага, источника антиэнтропийных социальных процессов. И в этом отношении гений византийских, древнеболгарских, древних сербских и древнерусских философов проявился особенно ярко.

Однако для Умова и Богданова причиной того, что они вывели на дорогу современной науки понятия «стройность» и «нестроение», было еще то обстоятельство, что целым рядом их современников — русских философов-космистов и естествоиспытателей (К. Э. Циолковский, В. И. Вернадский, А. Л. Чижевский, С. А. Подолинский и др.), на новом этапе развития научного знания был реализован традиционный аристотелевский космический проект науки, со времен Василия Никитича Татищева (1686—1750) опреде-

лявший изучение мира не как совокупности ценностей, а как совершенства, т. е. как космоса, в котором развернута всеобщая связь явлений. Татищев специально создает объемный трактат «Разговор двух приятелей о пользе науки и училищ», представив его в стиле сократического диалога и диалектики. Он, стремясь показать, в чем состоит смысл научного познания, пишет, что «высшему добру быть в знании себя и приобретении и хранении совершенства» [1]. Василий Никитич доказывает, что высший смысл научного познания состоит в том, чтобы человек, общество знали себя как совершенство, и знание о мире должно быть знанием о нем как о совершенстве. И наконец, обретенное знание о мире и о себе должно служить различению «свойств, действительного и страдательного, вечного и временного, совершенного и несовершенного» [2].

Но, что особенно важно, он — современник Ньютона, основоположника мысленного эксперимента, показывает необходимость различения метафизического, т. е. альтернативного диалектическому, проекта науки. И он анализирует то, что «принадлежит до математики и метафизики, где свойство духов испытывается» [3]. По его мнению, мысленный эксперимент и есть то, в чем «свойство духов испытывается». далее он разворачивает мысль о данном направлении развития науки. И находит при этом адекватное русское слово «поятие» - русский вариант современного научного понятия «репрезентация». Он имеет в виду, что когда скептики и агностики отрицают возможность познания мира или сомневаются в этой возможности, то полагают, что научное познание может быть реализовано только лишь в одном значении: в приписывании, в примысливании миру теоретических фикций, фантазий, эманации, составляющих трансцендентальную реальность. Василий Никитич пишет: «Поятность, гречески фантазия, видение, вид, латински иманацио имянуется, а в философии поятность действия и мнение разумеется. Мы можем через помощь поятности троякие воображения делать:

1. Мысленные, когда мы через мысли, представленные в памяти, сообщенные свойства вещей через воспоминание смыслу или уму представим, которые властно, яко присудственные, являются и такими образами наипаче, когда суждение успокояется, так нас обманывают, что мы подлинно за присудственные почитаем, как то сновидения нас уверяют.

2. Поятность смысла или догадка бывает, когда смысл, некоторые чаянья или вымыслы уму, яко присудственные, представляют, что тем довольствуется или отягчается, как то часто при чтении сказок и сочинения некоторых машин в уме изображаем и ощущаем.

3. Поятность суждения, когда яко правдивое мыслями приемля таковыми же уму представляя, за правые верим, например,

когда я в коем-либо обстоятельстве вредное или полезное следствие возмню, и суждение определяет, что, конечно, то последует, и тако яко истинное или присудственное представляет» [4].

Как видим, Василий Никитич обнаруживает глубочайшее понимание сущности западного софистского теоретизирования, реализации метафизического метода. Одним из главных понятий в приведенном рассуждении Татищева выступает понятие «присудственное», т. е. то, что присуждено, приписано, примыслено к содержанию мира, то, что является в собственном смысле трансцендентальной реальностью, репрезентацией мира, следствием реализации теории познания не как теории отражения, а как теории репрезентации. Татищев не осуждает данное направление развития науки и в то же время обособляет от него то направление познания мира, которое испокон веков формировалось в нашем Отечестве.

Отметим, что в течение многих веков в ходе познавательной деятельности соседствовали друг с другом, а иногда эклектически смешивались, объединялись две основные теории познания, которые можно определить: 1) теория познания как теория отражения и 2) теория познания как теория репрезентации. Как видим, в основе одной теории находится теория отражения, а в основе другой - теория репрезентации (по-русски, теория поятия). Обе теории (отражения и репрезентации-поятия) прошли многовековую огранку, хотя и по сегодняшний день в силу различных обстоятельств данные теории каждый раз разворачиваются как бы с чистого листа, без учета результатов предшествующих этапов построения теорий.

А между тем, например, теория отражения и теория репрезентации-поятия имеют весьма древние корни. Одним из наиболее ярких пунктов их становления был VIII век в Византии, когда византийские иконопочитатели (Иоанн Дамаскин и Федор Студит) доказывали, что образ на иконе выступает как существование сущности Бога. Византийские же иконоборцы (императоры Лев III Исавр, Константин V Копроним, Феофил-иконоборец), их сподвижники и учителя полагали, что Бога нужно не отображать, а обозначать. Были предложены символы для обозначения Троицы, страданий Иисуса Христа и т. д., что в терминах Мартина Хайдеггера может быть понято как один из контекстов соотношения онтологического и онтического, где символ выступает как нечто удаивающее мир.

В данном отношении Д. Т. Райе пишет: «Иконоборцы выдвигали два главных довода, а именно: иконы следует считать идолами, и воспроизведение образа Спасителя в любой зримой форме подрывает главную доктрину о двойственной природе Христа, потому что изображение может передавать лишь его человеческую

форму, но не божественную суть. Защита икон основывалась на утверждении, что икона не идол, но передает некую долю святости изображаемой личности как ее отражение. Она служит как бы посредником между миром материальным и обычным молящимся, с одной стороны, и миром духовным и божественной сущностью — с другой... Защита иконоборчества плохо представлена в дошедшей до нас литературе, прежде всего потому, что по окончании борьбы их писания были уничтожены. Да и писателями иконоборцы были менее талантливыми, чем их противники» [5]. Трудно сказать, кто именно уничтожал труды иконоборцев. Не исключено, что уничтожали их и сами «учителя» императоров-иконоборцев, заметая следы преступлений затеянной этими «учителями» смуты. Может быть, они скрывали одновременно и свою бездарность.

Древнерусские философы были иконопочитателями, и в их трудах (Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский) теория отражения предстала как субъективная диалектика сущности и существования. Следовательно, теория отражения разрабатывалась как полевая, т. е. континуальная теория, согласно которой образ — существование сущности прообраза - опосредуется некоторой определенностью всеобщей связи. Теория же понятия выступила как дискретная теория, т. е. как теория удвоения мира, согласно которой удваивающее мир предстает в качестве онтологического и в качествах онтического, которые имеют в виду неоминалисты и неореалисты. Так образ оказывается воспроизведением совершенства, следствием антиэнтропийного процесса, а понятие - воплощением свободы воли, обладающим качествами ценности и полезности. Характерно, что понятие «понятие» вышло из употребления в современном русском языке, но остались его производные, например, слова «понятой», «дьяк» («быть тому, как пометил дьяк»), подьячий и т. д., т. е. во всех случаях речь идет об удвоении, двойственном, представляющем одного другим, например, дьяк и подьячий выступают как чиновники, уполномоченные что-либо делать от имени других. Советские философы предстали в данном отношении как люди безродные, и теории отражения был придан в основном (за исключением некоторых положений В. И. Ленина и положений отдельных советских исследователей) механистический, западный смысл. Советские философы не ведали того, что высокочтимый, по крайней мере со времен Сергия Радонежского и Патриарха Московского и всея Руси Киприана, великий греческий философ Дионисий Ареопагит писал (и это было азбукой для древнерусских философов): «И так, можно и не отступающие от небесного образы воссоздать из недостойнейших частей вещества, поскольку и оно, обретя существование от истинной Красоты во всем своем вещественном устройстве имеет некоторые отзвуки разумного великолепия и через них возможно возведение к невещественным первообразам» [6]. Для многих по-

колений византийских и древнерусских философов образ предстает как существование сущности прообраза. В этом духе великий Иосиф Волоцкий (Иоанн Санин) пишет: «От этого вещественного изображения наш ум и мысль воспаряет к Богу и образ Божественной Красоты, ибо почитание икон переходит на первообразы» [7]. И далее он пишет: «...подобие и образ Бога, Слово действенное, Премудрость, содержащая всех, Ипостась и сила творящая всю тварь, Тот, через Которого все стало существовать» [8]. Так перечисляются различные существования сущности Бога, в том числе подобие и образ Бога.

В свое время, начиная с М. В. Ломоносова, многие русские ученые продолжали разработку научных идеалов Василия Никитича Татищева.

В контексте устоявшихся взглядов на философское творчество Михаила Васильевича Ломоносова необходимо беспристрастно показать суть и значение его творчества. И, по-видимому, предстоит не согласиться с целым рядом данных ему марксистских оценок.

Михаил Васильевич Ломоносов (1711 — 1765), русский гений, сын России — наследник великих философских традиций Отечества, достойный ученик своих западных учителей. Кем он был по характеру теоретических предпочтений и согласно его теоретическим, главным образом естественно-научным трудам - метафизиком, диалектиком, эклектиком? Кем он был перед лицом гигантски сложных научных проблем, разрешению которых он посвятил свою жизнь? В данном очерке можно дать лишь некоторые, существенные с точки зрения задач данной работы, ответы на поставленные вопросы.

Во-первых, Михаил Васильевич предстает перед нами как оппонент западной метафизической системы теоретизирования, т. е. выступает против научного схемотворчества, обоснованного Р. Декартом и И. Ньютоном, и понимания теории познания как теории репрезентации.

Ньютон умер в 1727 году, когда Ломоносову было 16 лет. Во время учебы его на Западе были живы те, кто знал Ньютона лично. И когда он оппонировал Ньютону, то он оппонировал его ученикам и тем, кто знал Ньютона лично. Уже в 1741 году он пишет: «...те, которые услаждают себя одними умозрениями, не могут считать себя истинными химиками» [9]. Далее: «...испытывая недоверие к пустым и ложным умозрениям, которые навязывают ученому миру без какого-либо предварительного опыта иные теоретики, злоупотребляющие своим досугом» [10]. Он пишет также: «Иза не вполне правильной системы начал много вредного вкрадывается в медицину и в другие науки» [11].

Особой критике он подвергает идеалы так называемого мысленного эксперимента. В 1746 году он пишет: «...ныне ученые

люди, а особенно испытатели натуральных вещей, мало взирают на родившиеся в одной голове вымыслы и пустые речи, но больше утверждают в достоверном искусстве... Мысленные рассуждения произведены бывают из надежных и много раз повторенных опытов» [12]. Ломоносов, будучи еще совсем молодым, принципиально ставит вопрос о критериях научной достоверности. Придавая большое значение соотношению теории и практики, Михаил Васильевич пишет: «Кто таковые мысленные рассуждения о натуральных вещах в гражданских или домостроительных предприятиях в действие производит, того надежда об оканчиваемых его делах тем тверже есть и увеселительнее, тем безопаснее и полнее есть» [13]. В данном случае важно то, как трактует он исконное, древнее отечественное политико-экономическое представление о «гражданских и домостроительных предприятиях», т. е. о делах, в которых реализуются идеи домостроя, идеи сознания единого народно-хозяйственного комплекса страны, о котором в дальнейшем В. И. Ленин напишет: «Все общество будет одной конторой и одной фабрикой» [14]. Для нашей страны, расположенной в крайне трудных для организации экономической жизни климатических, географических и геополитических условиях, данные положения имеют принципиальное значение.

Развивая свои идеи о неприятии западной теории познания как теории репрезентации, М. В. Ломоносов пишет: «Нет более надежного способа доказательства, чем математический, при котором выведенные априорные положения подтверждаются примерами или последующим исследованием» [15]. Иными словами, Михаил Васильевич вновь и вновь ставит вопрос о научной достоверности и ее критериях. В этом значении весьма существенно для него понимание практики как практики домостроя, в системе которого только и возможно самоутверждение общества в нашей стране, где расточительность конкуренции, рыночные отношения в их западном гипертрофированном содержании губительны для страны. Отметим, что Маркс был творцом именно рыночной политической экономики. Конечно, у Маркса и Энгельса можно найти положения о планомерной организации общественного производства, но дело в том, что планомерная деятельность конкурирующих, воюющих друг с другом на поприще рыночных отношений институтов технологической экономики и планомерная деятельность работы единого народно-хозяйственного комплекса России — северной страны — это далеко не одно и то же. Точнее — это несовместимые друг с другом представления о планомерной организации общественного производства.

Ломоносов вслед за Татищевым отдавал себе отчет в том, что в принципе представляет собой теория познания как теория репрезентации и в чем причина принятия к руководству именно такой

теории познания. Речь шла о так называемых скрытых качествах, якобы присущих материальному миру. И Михаил Васильевич выступил против идеи скрытых качеств, считая, что данная идея — это одна из концепций, предлагаемых агностиками и скептиками. Он пишет: «...нельзя произвольно допустить притягательную силу или какое-нибудь другое скрытое качество» [16]. Находясь на волне современных ему научных дискуссий, он принял активное участие, в частности, в обсуждении идей теплотворной материи (теплорода). Ломоносов пишет: «Кто свободен от предрассудков, конечно, согласится с нами, что никак нельзя доказать существование теплотворной материи» [17]. И, заключая данное положение, проистекающее из отрицания теории познания как теории репрезентации, показывает: «Устранив материю теплоты, старательно увековеченную другими, можно было бы положить конец словам, если бы с противной стороны нам не было бы предложено новое занятие. Ведь существуют ученые, приписывающие и холоду особое вещество... мы с таким же правом могли приписать причину теплоты солям, если бы не считали такие дикие споры ниже нашего достоинства» [18]. Точно так же, выражая неприятие господствующей до сих пор на Западе теории познания как теории репрезентации, предполагающей приписывание природе умозрительных схем, Михаил Васильевич пишет в письме Леонарду Эйлеру в 1748 году: «Ученые мужи приписывают много противоречивых свойств одному и тому же телу; очень много у них такого, что далеко от остроумной простоты природы» [19]. Безусловно, Ломоносову, воспитанному в системе древних традиций, восходящих ко временам византийских иконопочитателей (Иоанн Дамаскин, Федор Студит и др.), а далее — к трудам древнерусских мыслителей (Иосиф Волоцкий — Иоанн Санин, Зиновий Отенский и др.), трудно было согласиться с агностицистской теорией познания как теорией репрезентации, в своем отношении фундаментально разработанной и изощренной.

Однако важно заметить, что он не принял западной версии теории познания, несмотря на достижения таких авторитетов западной науки, как Декарт, Ньютон и др.

В то же время, справедливости ради, нужно отметить, что Ломоносов еще в 1756 году иногда использовал понятие флогистона, и более того — не в полной мере отрицал чуждую отечественным научным традициям западную трактовку творчества Аристотеля. С одной стороны, он принял аристотелевскую идею об оформлении совершенства, согласно которой еще в 1741 году ставил целью «сказать, что тела состоят из материи и формы, и показать, что последняя зависит от первой» [20]. поскольку Ломоносов придавал принципиальное значение идее всеобщей связи явлений, постольку для него единство материи и формы представлялось не

только как единство содержания и формы, но и как характеристика соотношения сущности и существования, оформления законченности всеобщей связи, оформления законченности ее (всеобщей связи) совершенства. И потому материя, будучи заключенной в содержание всеобщей связи явлений, оказывается зависимой от формы всеобщей связи. Так, нечто, например письменный стол, является таковым, а не иным, поскольку определенность всеобщей связи в данном отношении позволяет ему быть таковым. Однако при пожаре, когда определенность всеобщей связи изменяется, письменный стол сгорает, перестает быть таковым, т. е. нечто утрачивает свое содержание в качестве письменного стола. С другой стороны, Ломоносов, отвлекаясь от содержания духа аристотелевского учения, ошибочно трактует его концепцию, считая, что у Аристотеля неадекватное отображение диалектики содержания и формы, а потому, как он пишет, «патроны теплотворной материи», относя свою аргументацию к древнегреческому гению, доказывают, что теплотворная материя без всякой на то причины «перетекает» из одной формы в другую. Ломоносов пишет: «Мною доказано прежде сего, что элементарный огонь Аристотельский, или, по новых ученых штилю, теплотворная особливая материя, которая из тела в тело переходя и странствуя, считается без всякой малейшей вероятной причины, есть один только вымысел» [21]. Это была несправедливая критика диалектика Аристотеля диалектиком Ломоносовым.

Он справедливо критикует Ньютона за изобретенные английским ученым «правила преломления лучей», поскольку «правила основаны на подобном произвольном положении о притягательной тел силе, которое знатнейшие ныне физики по справедливости отвергают, как потаенное качество, из старой аристотельской школы к помешательству здравого учения возобновленное» [22]. Ломоносов, руководствуясь западным прочтением трудов Аристотеля, ошибочно полагал, что указанные «правила» Ньютона непосредственно вытекают из трудов Аристотеля. Михаил Васильевич многократно подчеркивает ошибочность представления о научном творчестве как действию произвола, свободы воли ученого, сформировавшемся на базе агностицизма и скептицизма и на идеях о непознаваемости скрытых, потаенных качеств мира. Даже в несправедливой критике Аристотеля Ломоносов в соответствии с древней русской традицией предстает как последовательный диалектик.

Ломоносову принадлежат многочисленные положения о причине и действии, о причине и следствии, о противоположностях, о противоречиях, о сущности и существовании, о законах, действующих вне и независимо от сознания человека, о, так сказать, «ненарушимых законах», о единстве части и целого и т. д. Однако, пожалуй, главной проблемой в естествознании, на решение кото-

рой была направлена энергия его научного поиска, была проблема постижения всеобщей связи явлений, определений ее совершенства, ее непосредственности, т. е. ее бытия, и опосредствованности, т. е. ее существования. Характерно, что Ломоносов не использует древнюю идеализацию «атом», призванную репрезентировать содержание микромира, но использует новые понятия «корпускула» и «молекула», полагая, в частности, «что корпускулы различаются массой и фигурой, видно из того, что они - сложные сущности, а сложные все имеют протяжение; всякое протяженное может увеличиваться, уменьшаться, а фигура его может меняться» [23]. И далее, раскрывая содержание всеобщей связи, он пишет: «Корпускулы сцепляются опосредствованно, если сторонами соприкосновения их проникают одна или несколько инородных корпускул и связывают их противоположными сторонами, приставая к ним. Они сцеплены непосредственно, если связаны без внедрения каких-либо инородных корпускул» [24]. В этом же духе в дальнейшем он пишет: «Если сцепление корпускул изменяется, вследствие перехода непосредственного соприкосновения в опосредствованное, то между сторонами соприкосновения их внедряются корпускулы какого-нибудь постороннего тела... Если сцепление изменяется вследствие превращения опосредствованного соприкосновения в непосредственное, то корпускулы каждого постороннего тела, препятствующего непосредственному соприкосновению, должны уходить из места соприкосновения» [25]. В результате подобного раскрытия содержания микромира материальный мир, схваченный всеобщей связью явлений, предстает как еще более сложная, чем корпускула, сущность.

Михаил Васильевич, в принципе имея в виду всеобщую связь, многократно рассуждает о, так сказать, связанной материи и проникающей материи, о связи сцепления, о единстве материи и движения («движение не может происходить без материи» [26]); о взаимном притяжении и отталкивании («электрическая сила на великое расстояние до тысячи сажень и далее и везде легкие вещи притягивает и отшибает» [27]); о единстве причины и действия, причины и следствия; о «взаимной связи» [28] и т. д. Но в данном отношении особенно важно то, что одной из основных идей выступает у него центральная идея диалектики - идея совершенства. Он многократно развивает мысль о степенях совершенства: «...здание воздушного крута еще великою тьмою покрыто, которое, ежели бы на равной степени совершенства возвышено было, на котором прочие видим; коль бы великое приобретение тогда обществу человеческому воспоследовало» [29]. Он пишет: «Красильники и другие ремесленники в своем искусстве могут достигать одинаковой степени совершенства» [30]. Михаил Васильевич рассуждает о несовершенстве, о полном совершенстве, о возвыше-

нии совершенства, об усовершенствовании и т. д. Примером полного совершенства представала перед ним всеобщая связь явлений, которую он всесторонне изучал. Представление о том, что мир должен изучаться как совершенство, развертывалось для него как исконное отечественное представление и, по-видимому, тем и объясняется, что понятие «совершенство» выступает у него как одно из наиболее употребляемых. И следовательно, логично поставить вопрос: о чем говорит столь пристальное внимание Ломоносова к совершенству и идее совершенства? Да, он знал законы механики и оперировал этим знанием так же, как и современные специалисты. Но значит ли это, что он был механицистом? Отнюдь нет. Для него это было надежное знание. Он неоднократно пишет о надежности научного знания, на которое можно опереться в ходе практической деятельности.

Идея совершенства была для Ломоносова, во-первых, свидетельством древней познавательной традиции; во-вторых, некоторой научной установкой, определяющей суть принятой им гносеологии (теории познания как теории отражения); в-третьих, исходной позицией предпочтенной им версии онтологии (бытие и существование - есть бытие и существование совершенства); в-четвертых, пристальное внимание к идее совершенства было, по-видимому, определенным признанием теории развития, диалектики Аристотеля. Если западные теоретики приняли у Аристотеля главным образом его силлогистику, формальную логику, то Ломоносов и Татищев высоко оценили главную идею теории развития Аристотеля — идею совершенства. Они приняли ее в качестве теоретической альтернативы, с позиций которой они критикуют метафизику западных ученых.

В развитие идеи всеобщей связи явлений Ломоносов принципиальное значение придает характеристикам ее законченности, оформлению совершенства, а именно: противоположностям, противоречиям, сложности, организованности (он рассуждает об организованных телах), упорядоченности и особенно - системности, о красоте, о сфере (можно сказать, его сферный подход имеет прямое отношение к античной космической модели мира). Он воспроизводит также древнюю идею стройности и нестроения, пишет о строении системы: «Видев строение сея системы, посмотрим на ее движение» [31]. Не случайно столь существенны достижения Ломоносова в области термодинамики: им открыты все основные законы термодинамики (см. подробнее об этом: Зайцев О. С. Химическая термодинамика. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1973. С. 155 — 157). Оппонируя метафизике западных исследователей, он понимал, что теория познания как теория репрезентации лежит в основе научного схемотворчества и в этой мере - в основе их, так сказать, разномыслия. В то же время научный анализ содержания

природы, осуществляемый на базе теории познания как теории отражения, когда принимается, что образ предполагает прообраз, исключает как схемотворчество, так и разномыслие. Поэтому, рассуждая о мореплавании и об организации «мореплавательской академии», он пишет: «Таковая академия или таковое собрание удобно от тех учреждено быть может, которые от мореплавания толь великое богатство приобретают, что иждивение содержания некоторого числа людей ученых, общество составляющих, против их сокровищ за ничто почитаться может. По обширности сего дела в различных местах по всему свету живущие ученые во единомыслие бы соединились» [32]. Теория диалектики как теория единомыслия разрабатывалась со времен Древней Руси, а ранее - со времен изучения Дионисием Ареопагитом и Проклом Диадохом диалектики единого и многого.

В 1909 году у Александра Александровича Богданова с соавторами выходит работа «Очерки философии коллективизма» и ее естественным развитием стал выходящий в 1913—1922 годах фундаментальный труд «Всеобщая организационная наука (технология)». Вскоре после выхода данный труд стал библиографической редкостью, и, превратно истолкованный, он надолго ушел в небытие до той поры, пока в 1948 году не вышла в свет «Кибернетика» - книга американского математика Норберта Винера. В ней Винер имел неосторожность написать: «Сейчас "материализм" - это лишь что-то вроде вольного синонима "механицизма"» [33]. И за это в Советском Союзе автор «Кибернетики» подвергся мощной атаке со стороны правоверных «материалистов-диалектиков». Так, в конце 1953 года в № 5 журнала «Вопросы философии» в разделе «Критика буржуазной идеологии» вышла статья «Кому служит кибернетика» за подписью «материалист». Кто был этот «материалист», мало кому известно. Не исключено, что этот «материалист» — критик Норберта Винера, стремившийся скрыть свою настоящую фамилию, боялся, скорее, не энкавэдэшников (для них настоящая фамилия была секретом Полишинеля), а иных людей. Отметим, что грубая, безрассудная критика западных оппонентов на многие годы стала нормой философской жизни нашей страны. Она не послужила различению основных проектов науки, проектов гносеологии, систем теоретизирования и оказалась способом введения светской философии в тупик. В то же время цели атаки на кибернетику даже на сегодняшний день не вполне ясны.

Норберт Винер написал «Кибернетику» уже в немолодом возрасте. Это было эссе об управлении и связи в животном и машине. Книга представляет собой своеобразное пророчество о возникновении новой науки. И недостатком ее было то, что идея кибернетики не получила концептуального завершения. В результате на Западе лет через 15 — 20 ее предали забвению, хотя в рабо-

так Клода Шеннона и особенно в работах Уильяма Росса Эшби этот недостаток «Кибернетики» был уже в значительной мере преодолен. Например, Эшби в развитие ряда теорем Шеннона сформулировал фундаментальный закон - закон необходимого разнообразия, который, по сути, превращал науку кибернетику в общую теорию технологии. Согласно этому закону, мощность R как регулятора не может превышать пропускную способность R как канала связи (под R , по-видимому, имелась в виду технология). Однако набранная инерция отторжения кибернетики уже не позволяла возвратить ее в русло научного познания.

В нашей же стране кибернетика на долгие годы превратилась в своеобразный призрак, упрекающий наших «материалистов» в постыдном развенчании кибернетики, генетики. Исследователи, не вполне оценив достижения ряда западных специалистов в данном отношении, включали в состав кибернетики самые различные теории: игр, искусственного интеллекта, информации, систем и т. д. И сейчас о кибернетике уже редко упоминают: забыты многочисленные дискуссии, многочисленные учебники, монографии, серийные издания о ней и т. д. Однако то, что писал о кибернетике «материалист», еще не скоро будет «вырвано» из памяти поколений. Сегодня некоторые мысли «материалиста» безусловно озадачивают: мимоходом упомянув весьма существенное положение французского исследователя Андре Лянтэна о том, что вне области технологии кибернетика является лишь затеянной в огромных масштабах мистификацией, «материалист» пишет: «Кибернетика - одна из тех лженаук, которые порождены современным империализмом и обречены на гибель еще до гибели империализма. Теория кибернетики, пытающаяся распространить принципы действия вычислительных машин новейшей конструкции на самые различные природные и общественные явления, без учета их качественного разнообразия, является механицизмом, превращающимся в идеализм. Это пустоцвет на древе познания, возникший в результате одностороннего и чрезмерного раздувания одной из черт познания. Не следует закрывать глаза на те глубоко реакционные, человеконенавистнические выводы, которые делают кибернетики, пытаясь решать общественные проблемы. Перепуганные рабочим движением, империалисты мечтают о таком положении, когда никто не будет угрожать их господству. Роботы, только роботы их устраивают; все остальное человечество пусть гибнет, лишь бы остались они и машины, их обслуживающие. Наукообразные бредни кибернетиков отражают этот страх перед трудящимися массами» [34].

Данный пафос «материалиста» оставляет в неведении: или это приступ ретроградства, или это намеренная дезориентация отечественных ученых, стремление сбить их с толку. Отметим, что при-

мерно в таком же духе были подвергнуты шельмованию под видом «дегуманизации логики» фундаментальные результаты Виктора Ивановича Шестакова в январе 1935 года за его сопоставление работы релеино-контактных схем с логикой мышления человека, которое (сопоставление) составляло концептуальную основу построения ЭВМ. В 1948 году были подвергнуты жестокой критике результаты Михаила Александровича Гаврилова — за дальнейшую разработку намеченной Шестаковым тематики. И когда «материалист» показывает, что он знает, о чем пишет, то убеждение в фальшивости его пафоса только усиливается. В этом же контексте осмысливается данный пафос в связи с гибелью в застенках великого русского ученого-генетика Николая Ивановича Вавилова и в связи с преследованиями академика Николая Петровича Дубинина. Невозможно убедить себя в том, что эти факты являются только следствием культа личности Сталина. Точно так же были дискредитированы, преданы забвению имя Александра Александровича Богданова и его «Тектология», нелепо подверставаемая под «Кибернетику» Н. Винера. «Материалист» пишет: «Непримиримую позицию по отношению к лженаучной кибернетике занимают ученые-марксисты» [35]. Дорого обошлась нашей стране эта тенденциозная непримиримость марксистов.

В 1954 году вышел «Краткий философский словарь» под редакцией М. Розенталя и П. Юдина, в котором почти дословно повторяются тирады «материалиста» о кибернетике: «Кибернетика... реакционная наука... форма современного механицизма. Приверженцы кибернетики определяют ее как универсальную науку о связях и коммуникациях в технике, в живых существах и общественной жизни, о "всеобщей организации" и управлении всеми процессами в природе и обществе. Тем самым кибернетика отождествляет механические, биологические и социальные закономерности... Эта механистическая, метафизическая лженаука отлично уживается с идеализмом в философии, социологии, психологии... для кибернетики характерна империалистическая утопия - заменить живого, мыслящего, борющегося за свои интересы человека машиной» [36]. Отметим, что в 1954 году данное издание вышло тиражом в 200 тыс. экз. Однако спустя несколько месяцев в 1955 году эти же редакторы выпустили «Краткий философский словарь» тиражом в 500 тыс. экз., но в нем подобных филиппик о кибернетике уже не было. В 1963 году те же самые редакторы «Философского словаря» (М. М. Розенталь, П. Ф. Юдин. — М.: Политическая литература, 1963) страстно восхваляют кибернетику.

Характерно, во-первых, что ни Н. Винер, ни К. Шеннон, ни У. Р. Эшби и др. не писали о кибернетике как о науке о всеобщей организации; во-вторых, если кибернетика в своем отношении отождествляет вышеуказанные законы, то это вовсе не означает,

что эти законы лишаются различий; в-третьих, если кибернетика уживается с механицизмом, метафизикой и идеализмом, то это подтверждает только одно: основоположники кибернетики хорошо знали свое дело, они вполне осознанно, глубоко понимая дело, разворачивали проект новой науки в соответствии с хорошо зарекомендовавшим себя западным, технологическим проектом науки, и они (основоположники кибернетики) за это ни в коей мере не подлежат осуждению.

Надо сказать, что «мистификация» (А. Лянтэн) по поводу кибернетики, иногда выдаваемая за гонение на кибернетику, продолжалась недолго. Уже с середины пятидесятых годов XX века стали появляться первые труды по кибернетике, например, прекрасная книга Игоря Андреевича Полетаева «Сигнал (о некоторых понятиях кибернетики)» (М.: Сов. радио, 1959. 404 с). В этой работе, в частности, вопреки западным теоретикам проводится принципиально важное различие между информационной и физической энтропией, что намечает путь возвращения отечественных исследователей к тектологии с ее древними обобщениями, понятиями стройности и нестроения. В 1955 году уже начинается определенное отрезвление отечественных ученых. В № 4 «Вопросов философии» за 1955 год напечатаны статьи С. Л. Соболева, А. И. Китова, А. А. Ляпунова «Основные черты кибернетики»; Э. Кольмана «Что такое кибернетика»; в журнале «Радио» (1955, № 11) публикуется статья А. И. Китова «Техническая кибернетика» и т. д. вместе с тем вновь дает о себе знать, как при Татищеве и Ломоносове, необходимость концептуальной рефлексии теорий познания (теория познания как теория репрезентации и теория познания как теория отражения) и теорий образования.

Отметим, что понятие «образование», во-первых, позволяет раскрывать процесс образования в контексте различных систем теоретизирования. Во-вторых, оно предстает как характеристика определенной целенаправленной деятельности, минимизирующей стихийность: человек, будучи включенным в общественную жизнь, в процесс повседневной жизни, с тектологической точки зрения, желая того или нет, и воспитывается, и обучается чему-либо. И здесь оказываются взаимосвязанными, взаимно предполагающими и взаимно исключаящими друг друга два процесса - воспитания и обучения. Однако единство двух данных процессов может быть названо образованием только тогда, когда они предстают как временные ряды, каждый из которых по отношению к другому выступает как антиэнтропийный процесс, когда обучение воспитывает, а воспитание — обучает.

Как видим, тектологически процесс образования предполагает два единства, каждое из которых включает определенный временной ряд, в котором нечто подлежит корректировке, отрицательно-

му вкладу в его энтропию со стороны антиэнтропийного процесса, и поэтому в ходе образования обучение воспитывает, а воспитание — обучает, т. е. в одном случае временным рядом является воспитание (обучение воспитывает), а в другом — обучение (воспитание обучает). В свою очередь, в первом случае антиэнтропийным процессом является обучение (обучение воспитывает), а во втором — воспитание (воспитание обучает).

В-третьих, понятие «образование» является определенной характеристикой всеобщей связи, опосредствующей образование в целом - содержание образования и его форму. И поскольку образование представлено связкой временных рядов и антиэнтропийных процессов, постольку оно выступает как необратимый процесс. Следовательно, в данном отношении к нему применим аппарат неравновесной термодинамики, которая дает общую основу макроскопического изучения необратимых процессов. Известные голландские специалисты в области неравновесной термодинамики С. де Гроот и П. Мазур пишут: «...Неравновесная термодинамика должна строиться с самого начала как континуальная теория, где параметры состояния рассматриваются как полевые переменные, т. е. непрерывные функции пространственных координат и времени» [37]. И следовательно, временные ряды образования (воспитание и обучение) и его антиэнтропийные процессы (воспитание и обучение) существенны и актуальны для исследования прежде всего с точки зрения полевого содержания образования. Вот почему М. В. Ломоносов, рассуждая об организации «мореплавательской академии», заботится о единомыслии ученых, поскольку оно выступает как характеристика информационного поля образования, условие взаимопонимания ученых, позволяющего успешно строить единство воспитания и обучения, исключает взаимное ослабление воспитания и обучения, укрепляет атмосферу доверия и взаимопомощи студентов и преподавателей в деле воспитания и обучения молодежи и т. д.

В-четвертых, система народного образования подчинена действию статистических и динамических законов, следовательно, в ней реализуются оба механизма Шредингера: 1) «порядок из беспорядка» - закрытость системы, когда она ожидает воздействия на нее полевых переменных, индуцирующих в ней антиэнтропийные процессы, растрачивающие ее запас негэнтропии; завершающими из них выступают ответные реакции на воздействия; 2) «порядок из порядка» — открытость системы, когда она в антиэнтропийном плане занята поддержанием своего стационарного состояния. Питаясь негэнтропией, восполняя утраченную и избавляясь от энтропии, перерабатывая один порядок в другой, она может успешно функционировать, самоуправляться и саморазвиваться.

Воспитание и обучение в составе определенной образовательной целостности не технологизируемы, поскольку не технологизируемы пассионарные импульсы, пассионарная индукция. Например, в свое время пассионарий святой Сергий Радонежский создал школу высшей духовной подготовки, прославившуюся подвижничеством писателей, философов, естествоиспытателей, организаторов духовной жизни Отечества, он создал тем самым мощный доминантный очаг пассионарной индукции, пробудивший в русских людях неисчерпаемый творческий потенциал, готовность к самопожертвованию во имя Отечества. Он показал, что секрет подвижничества и героизма русских Учителей состоит не только в передаче знания, а, по терминологии Льва Николаевича Гумилева, в подготовке пассионарного поля, по которому распространяются неаддитивные информационные волны пассионарных импульсов. А поскольку пассионарное поле коллективистского общества неоднородно, постольку в местах соприкосновения неоднородностей при прохождении информационных волн пассионарных импульсов, пассионарной индукции с необходимостью возникают новые ее доминантные очаги. В этой ситуации оказываются жизнеспособными лишь наиболее мощные доминантные очаги пассионарной индукции, могущие в наибольшей степени раскрепостить жизненные силы коллективистского общества.

Коллективистское общество, обнаруживающее себя в качестве именно коллективистского, задается действием тождества различий социальных норм и приводящих их в действие социальных институтов, что, собственно, и составляет основание пассионарного поля. Данное основание представляет собой ту, так сказать, возбудимую среду жизни коллективистского общества, где возникают указанные доминантные очаги пассионарной индукции. Эта среда оказывается средой, проводящей неаддитивные информационные волны, пассионарные импульсы. В том же случае, когда, по теории, отсутствует превосходящий по силе доминантный очаг, действие более или менее равных по мощности доминантных очагов, порождающих неаддитивные информационные волны пассионарной активности, заканчивается тем, что на их месте неизбежно возникают неаддитивные информационные волны в форме так называемых ревербераторов, элиминирующих указанные доминантные очаги. Отметим, что понятие «ревербератор», характеризующее движение определенной совокупности спиральных волн, использовал еще Михаил Васильевич Ломоносов. Ревербераторы были знакомы ему по северным доисторическим спиральным лабиринтам, которые заинтересовали его еще в юности. Неаддитивные информационные волны, так сказать, рукава этих ревербераторов, при движении по пассионарному полю сметают доминантные очаги. В педагогической практике действие такого рода неад-

дитивных информационных волн существенно при нейтрализации очагов девиантного поведения. В ходе воспитательной и обучающей деятельности в коллективе школы реализуются своеобразные информационные экстрасистолы, блокирующие очаги девиантного поведения. В этом случае существенно именно совершенство слова.

Отметим, что одним из первых теоретиков, различавших индивидуалистический и коллективистический типы общества, был Александр Александрович Богданов. В своей «Тектологии» он пишет: «Коллективистское общество тоже высококодифференцированная система, и между его частями или разными сторонами его жизни должны возникать новые и новые расхождения. Какие именно - мы этого сейчас научно предусматривать еще не можем, можем только сказать, что не сословно-правовые и не экономически-классовые... Для новых задач найдутся и новые методы: а наше дело — овладеть теми, которые выработаны, оформить тектологию настоящего, которая все еще остается наукой будущего» [38]. Думается, что данными «расхождениями» (А. А. Богданов) и являются доминантные очаги, целостности, большие, чем суммы частей, и части, большие, чем целое. Не случайно древние русские философы уделяли столь большое внимание проблемам героизма и подвижничества, и время от времени в России разворачиваются дискуссии о героизме и подвижничестве. Что же касается тектологии как науки, то Богданов был прав: и в настоящее время остается первоочередной задачей решение проблемы сущности тектологии. Нерешенность подобной проблемы стубила кибернетику.

Действительно, жизнь коллективистского общества существенна, в частности, как деятельность пассионариев, как самореализация доминантных очагов, порождающих пассионарные импульсы, которые, в свою очередь, вызывают процесс порождения все новых и новых пассионариев и доминантных очагов, в другом же случае более мощный доминантный очаг своими импульсами пассионарности подавляет действие других доминантных очагов, или же на месте многих слабых очагов пассионарной активности возникает ревербератор, рукавами пассионарной активности сметающий указанные слабые доминантные очаги.

Итак, тектология образования, на наш взгляд, актуальна по крайней мере в следующих значениях.

1. Она актуальна для жизни и деятельности коллективистского общества, в котором пассионарное информационное поле представляет собой своеобразную возбудимую среду общественной жизни, где реализуются источники формального и неформального образования; совершенство общественных отношений.

2. Школьный (вузовский) коллектив предполагает наличие пассионарного информационного поля, в котором реализуются

полевые переменные А. А. Богданова (агрессия, ингрессия и т. п.). Отметим, что в настоящее время понятие «пассионарность» актуализируется не в связи с реализацией биохимических процессов. Мы считаем весьма перспективной увязку данного понятия с реализацией неаддитивных информационных полей и информационных волн, специфика которых состоит в том, что они порождают и элиминируют доминантные очаги пассионарной индукции, пассионарных импульсов.

3. Намеченный А. А. Богдановым и Л. Н. Гумилевым полевой подход, раскрывающий возможность продуктивного изучения жизни коллективистского общества, в том числе жизни системы образования, представленной временными рядами и антиэнтропийными процессами, выявляет возможность восполнения этого исследовательского подхода адекватными методами научного познания, в том числе методами неравновесной термодинамики.

4. Воспитание и обучение как временные ряды и антиэнтропийные процессы индуцируются формальным и неформальным содержанием образования, представляют собой неоднородное информационное поле. Данное поле выступает как характеристика совершенства общественных отношений коллективистского общества.

5. Учитель, школа в данном случае выступают не как передатчики знаний ученикам, а как пассионарные доминантные очаги, источники пассионарной индукции и пассионарных импульсов, неаддитивных информационных волн, благодаря которым происходит размножение доминантных очагов и их элиминирование.

6. Пассионарные поля как проводящие среды процессов воспитания и обучения раскрываются качествами двух основных типов неаддитивных информационных волн пассионарности: в качествах доминантных очагов и в качествах ревербераторов, элиминирующих доминантные очаги. По этим причинам так важны для подражания положительный пример учителя, его преданность своему делу, порождающие очаги пассионарности среди учеников, побуждающие их к героизму и подвижничеству в настоящем и будущем. Вот почему так губительны дурные примеры, оправдан аскетизм, верность народу, беззаветная самоотдача на поприще доблестного служения Отечеству и т. п. Неаддитивные информационные волны пассионарности воспитывают и обучают, формируют позитивные качества личности. Народному образованию коллективистского общества адекватны подготовка пассионариев, поддержание пассионарного поля, в котором может реализоваться творческий потенциал народа. В этом смысле тектология образования выступает как педагогический базис, обеспечивающий подготовку социального авангарда, способного в свое время повести общество по пути прогресса, направить деяния народа на положительное разрешение актуальных проблем жизни общества.

ФИЛОСОФИЯ ОБРАЗОВАНИЯ И СТАНДАРТЫ ТЕОРЕТИЧЕСКОГО МИРОВОЗЗРЕНИЯ

Современные реальности общественной жизни поставили вопрос об адекватности ей разрабатываемых систем образования. И следовательно, на первый план выдвигаются проблемы теоретизации образования, раскрытия методологических основ данного теоретизирования, преодоления «конфликта» методов в области теории и практики образования, раскрытия соотношений научной теории и научной истории образования и т. д. В этих значениях оказывается весьма существенным представление о философии вообще как о теоретическом мировоззрении. Данное представление выявляет зависимость любой области философствования, и в том числе философствования в области образования, от существующих систем и стандартов теоретизирования (стандарты социальности, социального прогресса, естественности, рациональности, научности, методологические стандарты и т. д.). Этим же стандартам должно быть подчинено философствование в области образования.

С данной точки зрения важно иметь в виду также то, что философствование, теоретизирование в области образования испокон веков осуществлялось в соответствии с двумя основными моделями мира и основными проектами науки. Среди них выделим: 1) модель мира и проект науки, разработанные первыми платными учителями мудрости - софистами; 2) модель мира и проект науки, разработанные диалектиками античности. Каждые проект науки и модель мира получили существенное развитие, хотя к настоящему времени по целому ряду причин различие этих моделей мира и проектов науки оказалось стертым, и возник своеобразный хаос, по причине которого не могут состояться в качестве наук многие направления исследований: кибернетика, семиотика, информатика и т. д. К этому же числу относится, по-видимому, и наука об образовании. Данное положение дел следует учитывать и при разрабатывании реформаторских стратегий в области народного образования, и при осуществлении соответствующих данным стратегиям реформ. Необходимо учитывать также, что каждому проекту науки об образовании должен быть свойствен определенный набор указанных выше стандартов, и, следовательно, при теоретизировании в области философии и науки об образовании необходимо отдавать отчет, в какой системе теоретизирования вы работаете.

Отметим, что в XVI—XVIII веках на Западе и в России стандарты теоретизирования выдержали многие испытания. Когда ходом развития обществ наряду с традиционным религиозно-философским теоретизированием было вызвано к жизни научное теоретизирование, последнее оказалось несвободным от тех стандартов, которые складывались в течение многих столетий. Вершиной религиозного теоретизирования в Западной Европе стали труды религиозных агностиков, релятивистов и рационалистов: Мартина Лютера (1483-1546) и Жана Кальвина (1509-1564). Они резко выступили против «папской тирании», которая, судя по всему, ныне обретает второе дыхание. Они доказывали необходимость свободы воли верующего, благодаря которой он может реализовать изобретательные пути удовлетворения своих духовных и материальных потребностей. Они утверждали, что поскольку сущность бога не познаваема, постольку религиозный теоретик может рассчитывать на то, что его теория может быть лишь фикцией — репрезентацией этой сущности, и, следовательно, в своем понимании бога всякий человек автономен, независим от других и одновременно всякое покушение на эту автономию является осуществлением тирании. Произвольно конструируя религиозные ценности, Лютер и Кальвин были, так сказать, религиозными метафизиками.

В те же годы вершиной русского религиозного теоретизирования стали труды Иосифа Волоцкого (Ивана Санина (1440—1515)) и Зиновия Отенского (ум. 1568). Это были религиозные диалектики, разрабатывавшие теорию совершенства Аристотеля. Они считали, что сущность Бога познаваема: ими была продолжена византийская иконопочитательская традиция разработки теории отражения. Они доказывали, что, познавая законы природы, человек получает знание о творческом совершенстве Творца и способах гармоничного встраивания общества в жизнь природы.

Затем, когда возникла необходимость в философии, построенной по образу научной теории, были востребованы старые и новые стандарты теоретизирования, о которых пойдет речь далее. Кроме того, дали о себе знать несовпадение, противоборство и влияние друг на друга двух теоретических традиций: в западной Европе на уровне осмысления теоретической экзотики раскрывались идеалы диалектики, а в России — идеалы метафизики. И были осуществлены многие попытки как с той, так и с другой стороны совместить обе теоретические традиции и создать единый идеал научного теоретизирования: за счет метафизики или за счет диалектики.

В этой ситуации немецкие классические философы, а затем классики марксизма на совершенно чужой теоретической «почве» укоренили мысль о законах диалектики и попытались «вмонтировать»

диалектический метод в традиционную западную метафизическую систему теоретизирования. Наиболее яркой попыткой такого «монтажа» был проект гениального Гегеля. Гегелю данная попытка не удалась. Уже в XIX веке констатировался факт, что теоретическая система Гегеля невосприимчива к диалектике. Диалектический метод оказался чуждым его системе. Но на вопрос о том, почему он потерпел неудачу в данном отношении, классики марксизма отвечали: потому, что система Гегеля была идеалистической, и поэтому «спасти диалектический метод» для науки способен только материализм (диалектический материализм). Прошли годы, однако, судя по трудам К. Маркса и Ф. Энгельса и отчасти по трудам В. И. Ленина, к настоящему времени выяснилось, что вне зависимости от того, материалистическая это или идеалистическая система, но при сохранении западных стандартов теоретизирования «вмонтировать» в указанную систему диалектический метод не представляется возможным. И в этом смысле Марксу оставалось лишь повторить теоретический «подвиг» Гегеля. Его главная заслуга — экономическая теория — в конечном счете оказалась хорошей, но типичной западной теорией. Классики марксизма в духе Гоббса («война всех против всех») освещали классовую борьбу, социальные конфликты, революции. Диалектика была принята как теоретическое средство оправдания революционной деятельности и революционных переворотов.

Однако если К. Маркс и Ф. Энгельс были демократами, теоретиками рыночной экономики, то Ленин выдвигает совершенно чуждую западной теории идею партии нового типа — авангардной партии, совершенно неведомую классикам марксизма и чуждую демократии многовековую теорию советской власти — власти лучших, которая разрабатывалась еще Иваном Тихоновичем Посошковым (1652—1726), теорию социалистического соревнования как состязания в добродетели, экономическую теорию, освещающую жизнь страны не как децентрализованную или централизованную экономическую систему, а как систему единого народно-хозяйственного комплекса страны и т. д. И тем не менее он доказывает необходимость осуществления социалистической демократии, полагая, как Энгельс, что смыслы понятия «демос» изобретаются и приписываются общественной жизни как фикции-репрезентации. Он не принимает во внимание, что любой изобретенный смысл понятия «демос» и при любой демократии предполагает свободу (свободу воли), индивидуализм, потребительство, экономизм, «войну всех против всех» и т. п.

Основоположниками современного западного проекта науки стали Френсис Бэкон (1561—1626), Рене Декарт (1596—1650), Галилео Галилей (1564—1642) и особенно Исаак Ньютон (1643—1727). Основоположниками же актуального отечественного проек-

та науки стали Василий Никитич Татищев (1686— 1750), Михаил Васильевич Ломоносов (1711 — 1765), Николай Иванович Лобачевский (1792—1856), Василий Владимирович Петров (1761 — 1834), Александр Николаевич Радищев (1749— 1802). Сначала В. Н. Татищев, а затем М. В. Ломоносов и другие доказывали, что мир должен познаваться как совершенство и познание существенно для гармонизации отношений между людьми и отношений между природой и обществом. В это время их западные визави считали, что мир нужно постигать как сумму ценностей и что постижение мира существенно в той мере, в какой результаты познания могут служить удовлетворению каких-либо потребностей человека и общества. И если отечественные ученые доказывали необходимость сосредоточиваться в процессе познавательной деятельности на изучении законов природы и общества, действующих вне и независимо от сознания, то их западные коллеги были убеждены в необходимости познания законов науки и технологии, позволяющих достигать априори намеченных целей. Судьба двух проектов науки оказалась различной. По целому ряду причин к настоящему времени господствующее положение занимает западный проект науки, и в то же время жестокие реальности глобальных проблем современности востребуют альтернативный проект науки. Идет процесс диалектизации науки, и возникает необходимость придать определенную законченность основным системам стандартов теоретического познания и изучить основные этапы размежевания двух главных систем теоретизирования.

Одним из важнейших этапов размежевания в философии явилось различие материализма и идеализма. Данное различие было не вполне удачным, в частности, по той причине, что оно не учитывало принципиальное отличие двух основных систем теоретизирования и двух принципиально несовместимых комплексов теоретических стандартов.

Другим и, пожалуй, до настоящего времени наиболее заметным этапом размежевания систем теоретизирования явилось размежевание в области оснований математики. В начале XX века работами Л. Брауэра, А. Рейтинга, Г. Вейля, С. Клини и др. была предложена восходящая к Канту интуиционистская система математического теоретизирования: развертывания математических фикций-репрезентаций. В свою очередь, получила необходимость очертания альтернативная интуиционизму, восходящая к Лобачевскому конструктивистская система математического теоретизирования — система математических образов действительности (Д. Гильберт, А. А. Марков, А. Н. Колмогоров, Н. А. Шанин и др.). Мы убеждены также, что в рассматриваемом отношении еще скажет свое слово уже обозначившееся ныне обособление информационной физики, информационной математики, информационной биологии и т. д.

Третье, далеко идущее размежевание в области теоретизирования было намечено двумя выдающимися западными философами Карлом Поппером и Полом Фейерабендом. В 40—60-х годах XX века они показали, что традиционный западный проект науки восходит к софистам. Кроме того, они прямо увязали данное теоретизирование с определенными теоретическими стандартами. В результате выяснилось, что попытки материалистов-диалектиков навязать западной системе теоретизирования, западному научному познанию диалектический метод является, во-первых, ошибочным и априори бесперспективным делом; во-вторых, неразличение двух проектов науки, двух систем теоретизирования и теоретических стандартов является причиной эклектики; в-третьих, навязанное Советскому Союзу эпигонство по отношению к учению Маркса послужило основанием для того, что в СССР в течение многих десятилетий теория оказалась оторванной от практики: так и не были разработаны, например, политология социализма, политэкономия социализма. Диалектический материализм оказался непригодным для того, чтобы ответить на актуальные вопросы научного познания и практики, особенно в период социального кризиса в нашей стране на рубеже 1980— 1990-х годов.

Карл Поппер и Пол Фейерабенд всесторонне обоснованно, искренне и открыто пишут, что предтечами современной науки являются софисты. Они яростно оппонировали тому проекту науки, который предложили диалектики. Но главное заключается в том, что в настоящее время стало очевидным: западный, софистский проект науки формировался как проект покорения природы и общества. И ученые, разрабатывая на его основе системы машин, системы вооружений, системы социальных технологий и т. п., стали соучастниками развертывания глобальных проблем современности: сокращения биологического разнообразия на планете, загрязнения окружающей среды, антагонизмов «Север — Юг», «Восток — Запад» и т. д. Человечество находится перед необходимостью диалектизации науки, в том числе диалектизации науки об образовании, т. е. науки, включающей в себя не только философию образования, но и экономику образования, информатику образования и т. д.

А теперь коротко о двух проектах науки. Диалектический проект науки сформировался на базе космической модели мира, согласно которой мир характеризуется всеобщей связью явлений, различными проявлениями ее (всеобщей связи) оформленности, законченности: противоречивость, системность, организованность, упорядоченность, сложность и т. д. Принимается, что в мире реализуются объективные законы, действующие вне и независимо от сознания человека (законы развития, динамические, статистические законы и т. д.). Считается, что наука, согласно этой модели мира, призвана познавать эти законы, разрабатывать ме-

тодологии, позволяющие познавать эти законы, и лежать в основе преобразовательных проектов человека, согласующихся с действием этих объективных законов. В этом смысле существенно единство воспитания и обучения, введение молодого поколения в систему действия объективных законов жизни общества.

Софистский проект науки, по существу, метафизический, это проект пренебрежения всеобщей связью явлений. В силу этого модель мира (универалистская модель) раскрывает его (мир) как совокупность ценностей - сырье, и человек обязан разрабатывать технологии, позволяющие в зависимости от произвола перерабатывать нечто в другое. Следовательно, для человека природа и общество представляют собой предмет, содержание которого вне потребительского к нему отношения познавать нет необходимости. И главная задача познания заключается только в том, чтобы раскрыть содержание мира в значении, которое существенно для реализации технологий, в том числе и образовательных.

Далее о стандартах теоретизирования в науке об образовании. Существует два основных стандарта социальности: социальность коллективистского общества и социальность индивидуалистического общества. Возникает вопрос: по какому стандарту социальности педагоги должны социализировать молодежь? По-видимому, все зависит от того, в каком типе общества осуществляется социализация молодежи. Следовательно, практика социализации должна учитывать необходимость адекватного типу общества процесса социализации молодежи, учитывать стандарт социальности и в теории, и в практике образования. Отметим, что коллективистский стандарт соответствует диалектическому проекту науки, а индивидуалистический стандарт социальности — софистскому проекту науки. Стандарты социального прогресса индивидуалистического общества: рост, возвышение и удовлетворение потребностей. Стандарты социального прогресса коллективистского общества: совершенствование общественных отношений по принципу «жить по-людски».

Методологическим стандартом диалектического проекта науки является диалектический метод. В соответствии с ним в настоящее время происходит процесс диалектизации науки. Безусловно, этот процесс рано или поздно коснется и науки об образовании. Методологическим стандартом софистского проекта науки является понапрасну очерненный многими философами, не давшими того, что творят, метафизический метод. Каждому из двух методов соответствует своя методология. На общенаучном уровне познания метафизическому методу соответствует ценностный (аксиологический) исследовательский подход, методы интуиции, идеализации и т. д.

Стандарты рациональности. Софистскому проекту науки соответствуют такие стандарты рациональности, как плюрализм, по-

лилогизм, фаллибилизм и т. п. В контексте этих стандартов вполне приемлемо многообразие теоретических версий образования, многообразие технологических ухищрений, применяемых в образовательном процессе, инновационных тонкостей, усиливающих процесс потребления знания, повышающих его (процесса потребления) эффективность. Диалектическому же проекту науки свойственны диалектическая логика, следование объективным законам, так называемая естествоповелительность и т. д., укрепляющие единство воспитания и обучения.

Стандарты естественности. В западной философии принято, что естественным состоянием общества является состояние вражды, война всех против всех, и констатируется так называемое естественное право - право на все (Гоббс). Задачей государства является обуздание естественного права путем обеспечения действенности норм права, формулируемых компетентными законодательными органами. В свою очередь, наука об образовании оказывается перед необходимостью встраиваться в существующую систему норм права, обеспечивающую свободу в вопросах выбора морали, выбора религии, выбора идеологии и т. п. В отечественной же философии с древних времен был реализован иной комплекс стандартов естественности: добродетель, гармония социальных норм (в том числе норм права) и социальных институтов, обеспечивающих их реализацию. В этом отношении наука об образовании, руководствуясь стандартом о единстве воспитания и обучения, должна способствовать введению молодых людей в действующую систему социальных норм и социальных институтов.

Стандарты научности. В софистском проекте науки об образовании такими стандартами являются: непротиворечивость теории, доказательность, репрезентативность и т. д., в диалектическом же проекте — непротиворечивость теории, доказательность ее, положение о том, что познание является отображением действительности, и т. д. Но в обоих проектах науки об образовании представления о непротиворечивости и доказательности принципиально различаются. Например, при диалектическом стандарте данной науки доказательность характеризуется результативностью воспитания и обучения, а при софистском - технологичностью потребления знания обучаемыми.

Данные и тому подобные стандарты теоретизирования в области философии образования определяют специфику науки об образовании применительно к тому или иному типу общества, позволяют сосредоточить педагогический потенциал общества на постановке и решении адекватных жизни общества теоретических и практических задач. И в этих значениях философия образования предстает как определенная область теоретического мировоззрения, подчиненная определенным стандартам теоретизирования.

Сальери: «...Звуки умертвив, музыку я разъял, как труп. Поверил я алгеброй гармонию...»

*А. С. Пушкин
«Моцарт и Сальери»*

ТЕХНОЛОГИЯ И ТЕКТОЛОГИЯ В ПРОЦЕССЕ СОЦИАЛЬНОГО ПОЗНАНИЯ

Социальное познание - это одно из ключевых направлений научно-познавательной деятельности человека. И нечто, становясь предметом этой деятельности, одновременно становится и предметом реализации определенной методологии научного познания. Действительно, одна методология научного познания жизни общества предполагает необходимость подверстывания жизни общества к априори принятой теоретической схеме. Например, К. Маркс раскрывал жизнь общества с точки зрения, так сказать, технологической экономики, поскольку общество объединяется рыночными технологиями и технологическими процессами материального производства; З. Фрейд доказывал существование познания жизни общества с точки зрения реализации полового инстинкта; Й. Хейзинга, Г. Гессе, Х. Ортега-и-Гассет - с точки зрения игровой деятельности; Э. Кассирер и К. Леви-Строс - с точки зрения способности человека создавать искусственный мир в виде «символической вселенной» и т. д. Данное многообразие теоретических схем интерпретируется как возможность всестороннего познания жизни общества, задаваемая богатством метафизического метода. В свою очередь, методология, ориентированная на диалектический метод, предполагает изучение объективной диалектики, законов общественного развития, действующих вне и независимо от сознания человека. Общественная жизнь изучается как совершенство, которое существенно его различными оформлениями: источником движения и развития - противоречием, системностью, сложностью, организованностью, упорядоченностью, гармонией и т. д. Мы полагаем, что общественное явление становится предметом социального познания в качестве, соответствующем избранной методологии научного познания.

В силу ориентированности методологий на философские методы, первую из двух перечисленных методологий назовем метафизической, предполагающей определенную совокупность общенаучных исследовательских средств: ценностный исследовательский подход, терминальный подход, метод интуиции, метод идеали-

зации, метод описания, метод формализации и т. д. Вторую же методологию назовем диалектической. Она также предполагает свои общенаучные познавательные средства: системный подход, структурно-функциональный подход, методы анализа и синтеза, индукции и дедукции, логического и исторического и т. д. Отметим, что марксизм стремился дискредитировать метафизический метод, в результате чего эклектически смешивал относящиеся к различным методологиям общенаучные познавательные средства. Он, будучи сосредоточенным на «бескомпромиссной критике буржуазной философии», в конечном счете стал тормозом на пути социального познания. А на рубеже 1980—1990-х годов, в момент истины в нашей стране, он оказался неспособным ничего противопоставить реальному богатству метафизической методологии, совокупности ее теоретических стандартов: стандартов естественности, социальности, рациональности, научности и т. д. В этот момент истины марксизм реально предстал как велеречивая разновидность эпигонства: «обожествление» Маркса, неразличение того, каким стандартам теоретического мировоззрения отвечает его учение, оказалось для нашей страны медвежьей услугой, на деле осуществленной отечественными философами.

Марксизм, разрабатывая своеобразную европоцентристскую теорию общественной жизни («у пролетариата нет отечества», классовый подход, классовая борьба, социалистическая демократия и т. п.), не принял во внимание, что в результате дискуссии западные и российские исследователи различили два основных наличных типа общества (индивидуалистическое и коллективистское): следствием такого различения стала очевидная несостоятельность его (марксизма) как европоцентристского учения. И если западные философы склонны идеализировать индивидуалистическое общество и противопоставлять его коллективистскому как тоталитарному, то, например, славянофилы идеализировали коллективистское общество, противопоставляя его индивидуалистическому обществу. Правда, некоторые из славянофилов, в частности И.В.Киреевский (1800—1856), наметили представление о необходимости различения двух типов общества, откуда следовало, что каждый тип общества должен изучаться с позиций адекватной ему совокупности стандартов теоретического мировоззрения, в том числе методологических стандартов. Отметим, что индивидуалистическое общество специфицируется свободой воли индивидуума (свобода в выборе морали, идеологии, религии, совести и т. д.). Коллективистское же общество специфицируется совершенством общественных отношений: они могут быть более или менее совершенными.

Мы полагаем, что при постановке познавательных целей и задач исследователь должен давать себе отчет в том, какие стороны

естественно-исторического процесса предстают для данного типа общества как существенные, какие этапы развертывания социальной реальности — как стандартные, т. е. как своеобразные оси координат, в пределах которых реализуется предмет исследования и его объект.

По-видимому, одними из важнейших стандартов, существенных для социального познания, являются стандарты двух основных типов общества: индивидуалистического и коллективистского. Эти стандарты характеризуют: 1) тип общества - это норма его социальности; 2) отклонения от нормы, свойственные тому или иному типу общества (никогда и нигде «чисто» индивидуалистического и «чисто» коллективистского общества не было и нет); 3) характер отклонения от нормы (т. е. может общество своими силами возвратиться к норме или не может, например, оно или обречено на гибель, или оказывается вынужденным обратиться к посторонней помощи, к помощи другой страны); 4) показатель того, что один тип общества по чьей-либо инициативе не может превратиться в другой тип; 5) принцип отличия одного типа общества от другого, а не противопоставления одного типа общества другому; 6) показатель устойчивости общества, его структурной устойчивости и т. д. Эти два стандарта социальности выступают как определенные лоции социального познания, показывающие, что может позволить себе исследователь при постановке познавательных целей и задач. Он должен знать, какой тип общества исследует, адекватны ли типу общества его исследовательский инструментарий, методологический багаж.

Контекст двух названных стандартов социальности предполагает специфику естественности исторического процесса, различие того, что существенно для исследователя с позиций коллективистского и с позиций индивидуалистического стандартов. Дело в том, что поскольку индивидуалистическое общество жизнеспособно как общество, действующее по принципу свободы воли, где каждый человек свободен в выборе морали, идеологии, религии и т. д., постольку, чтобы в жизни общества не наступил хаос, оно вынуждено принижать значение норм морали, норм идеологии, религиозных норм и т. п. Одновременно оно вынуждено преувеличивать, завышать значение норм права, строить так называемое правовое государство, обеспечивать «диктатуру закона». Человек оказывается свободным в выборе целей своей жизнедеятельности в условиях завышения значимости норм права, соответствующих им институтов государства и занижения значения всех остальных социальных норм вместе с институтами, контролирующими их исполнение. Так, произвольно формулируемые нормы права предстают как замещение всех других социальных норм, в том числе тех, которые оттачиваются веками. И следовательно, с уче-

том этого положения философская теория должна быть основанием свободы волеизъявления, технологии достижения целей, оправдания произвольно, свободно формулируемых проектов, программ. В этом случае исследование будет адекватным, если оно предполагает понимание естественно-исторического процесса как процесса достижения тех или иных целей, реализации тех или иных проектов, поддержанных по итогам избирательных кампаний политических программ, т. е. определенных общественных договоров. И все исторические события с этой точки зрения предстают для исследователя как нечто существенное в том значении, в котором они имеют отношение к реализации норм права, к достижению указанных выше целей и реализации политических программ. Здесь социальное познание выступает как форма постижения этой существенности, а социальные технологии — как способы осуществления свободы воли.

Коллективистское общество, в отличие от индивидуалистического, жизнеспособно как общество, гармонизирующее совокупность своих социальных норм, а также жизнедеятельность социальных институтов, которые контролируют исполнение соответствующих им социальных норм, в том числе и норм права. Единство социальных норм в данном случае выступает как гарантированное действительностью единства социальных институтов совершенство. В этом случае перед исследователями развертываются различные оформления совершенства, диалектическое единство социальных норм и социальных институтов, их системность, организованность, упорядоченность и т. д. В результате на первое место выходят законы общественного развития, и для исследователя как процесс действия законов общественного развития; во-вторых, все исторические события, явления предстают как нечто существенное в том значении, в каком имеют отношение к действию законов общественного развития, к всеобщей связи явлений, к ее содержанию и оформлению. Принимается, что социальное познание адекватно жизни общества, если оно строится исходя из действия этих законов, учитывает связанную с их реализацией указанную выше существенность исторических событий, направлено на постижение этой существенности. И тогда предметом отображения этой существенности оказываются социальные тектологии, т. е. антиэнтропийные процессы — временные ряды, которым приданы определенные векториальные свойства.

Отметим, что если понятие социальной технологии широко распространено и нашло необходимое признание, то понятие социальной тектологии выступает как напоминание о некоем не получившем своего завершения научном проекте, осуществленном выдающимся русским теоретиком Александром Александровичем

Богдановым (1873—1928). А между тем то, что разработка всеобщей организационной науки (тектологии) произошла именно в России — Советском Союзе, стало явлением не случайным. Если сверхзадачей жизни и науки западного общества искони было покорение природы и общества для целей удовлетворения его растущих потребностей, то древней русской идеей, отчасти корреспондирующейся с идеями Платона и Аристотеля, а также с идеями великих византийских философов, были идеи совершенства, совершенствования, усовершенствования, самосовершенствования и т. д. И когда западные творцы науки превращали науку в средство удовлетворения потребностей, тогда русские исследователи думали о том, как сделать, чтобы наука служила гармонизации отношений между людьми и гармонизации отношений между природой и обществом, в результате чего и возникла всеобщая организационная наука — тектология, наука о совершенстве и совершенствовании или, как ее определял А. А. Богданов, наука о подвижном равновесии живого и неживого. С этой целью, по его мнению, тектология должна предстать как наука о строении живого и неживого.

В работах А. А. Богданова прослеживается линия размежевания коллективизма и индивидуализма, и свое главное внимание он сосредоточивает на жизнедеятельности коллективов. В 1909 году он с соавторами даже пишет «Очерки философии коллективизма». Отметим, что в его время уже набрала силу дискуссия о двух типах общества (коллективистском и индивидуалистическом). Эта дискуссия в начале XIX века была инициирована Гегелем. В его «Философии истории» получила оформление идея различения западного и восточного миров. Он писал: «Всемирная история направляется с Востока на Запад, так как Европа есть, безусловно, конец всемирной истории, а Азия ее начало» [1]. Гегель показывает: 1) непредсказуемые общества степняков, живущие на плоскогорьях; 2) общества, живущие в приморских регионах, которые склонны к разбою, завоеваниям, наживе и приобретениям; 3) общества, живущие в районе низменности, где требуется регулярная земледельческая работа, соответствующая регулярности времен года, поземельная собственность и относящиеся к ней правовые отношения [2].

Этот фундаментальный шаг вперед в различении типов общества не был всерьез воспринят классиками марксизма. Для них пристальное внимание Гегеля к различиям типов обществ и особенностей их жизнедеятельности не было существенным, может быть, постольку, поскольку они, следуя западной традиции, полагали, что социальные теории — это фикции, под которые общественная жизнь подвёрстывается в любом случае.

В то же время А. А. Богданов не только многократно обращается к идеям об индивидуализме и коллективизме, он подчеркивает

зависимость содержания науки от идеалов коллективизма и индивидуализма. Например, он доказывает, что «атомизм» возник в античном мышлении тогда, когда в обществе развился индивидуализм, что индивидуалистическая разрозненность жизни дала философам схему атомной разрозненности. Действительно, понятие «атом» возникло и до настоящего времени существует как приписываемая миру идеализация — репрезентация. Аналогичным образом он пишет о философии Канта: она, принимая все единство схем и методов, зависит исключительно от познающего субъекта вполне «субъективно». Согласно Канту, человек может мыслить только в определенных формах, которые изначально свойственны самой природе его познавательной способности. Эти формы он и навязывает фактам, а потом относит к самой действительности, к природе изучаемого мира, что, по мнению А. А. Богданова, является заблуждением: человек, по словам Канта, «предписывает природе законы», но только в том смысле, что это — законы его собственного познания, от которых он не может уклониться, из рамок которых не может выйти; он укладывает в них опыт, потому ими он сам ограничен, иных не имеет.

На наш взгляд, А. А. Богданов, показывая «заблуждение» Канта, заблуждается, скорее, сам, поскольку Кант строго следовал принятой на Западе системе теоретизирования и свойственным этой системе стандартам. Именно на базе этих стандартов продуктивно разворачивалась агностицистская программа научного познания, соответствующая тому же самому, что и «атомизм», индивидуалистическому проекту науки, который прославился блестящими результатами, начиная от Галилея и Ньютона до Эйнштейна и т. д. Другое дело, что А. А. Богданов в силу приверженности к иным традициям познавательной деятельности не мог принять этот проект науки, хотя это не означает, что нужно поддерживать один проект и перечеркивать альтернативный. Тектология Богданова — это наука, соответствующая чуждым Западу стандартам аристотелевского проекта науки. Не случайно Богданов в собственно аристотелевском духе пишет, что человек в своей организующей деятельности является только учеником и подражателем великого всеобщего организатора — природы. Поэтому, как полагал он, методы человеческие не могут выйти за пределы методов природы и представляют по отношению к ним только частные случаи. Но нам эти случаи, разумеется, более близки и знакомы, и потому изучение организационных методов приходится вести, исходя именно из них, а от них переходя уже к более общим, а затем всеобщим путям организации в природе. Подражание мыслится здесь главным образом как следование объективным законам или, как утверждал еще в первой половине XVI века русский философ Зиновий Отенский, — следование идеалу естествоповелительности.

Итак, в самом начале XX века выдающимся русским ученым А. А. Богдановым на волне реализации древней исследовательской традиции была предложена блестящая, к настоящему времени еще не нашедшая необходимого внимания ученых идея — идея тектологии. Она реально предстала как альтернатива традиционной западной идее технологии. Понятие «тектология» происходит от греческого слова *tektonikos* — созидательный. Богданов писал, что тектология имеет дело только с активностями, а активности характеризуются только тем, что они производят изменения. По его словам, не может быть речи о простом и чистом сохранении форм, которое было бы настоящим отсутствием изменений. Сохранение всегда является лишь результатом того, что каждое из возникающих изменений уравнивается тут же другим, ему противоположным, — оно есть подвижное равновесие изменений. Иными словами, А. А. Богданов в качестве прообраза идеи созидания, во-первых, принимает объективную диалектику (базой созидательной деятельности оказывается объективная диалектика); во-вторых, человек в процессе созидания может добиваться успеха, лишь следуя идеалу естествоповелительности, лишь корректируя процессы возникновения, становления и разрешения диалектических противоречий. Он обращается к древним русским понятиям, которые активно использовались, по крайней мере, еще в XV веке русским философом и лингвистом Геннадием Новгородским: это понятия «стройность» и «нестроение», которые на Западе в XIX—XX вв. воспроизведены соотношением понятий «энтропия» и «негэнтропия». Понятия «стройность» и «нестроение» активно использовались также современниками Богданова, в частности русским физиком-теоретиком и философом-космистом Николаем Алексеевичем Умовым (1846—1915), который писал: «Чем совершеннее стройность, чем глубже проникает она механизм, тем больше поводов к ее борьбе с нестройностями» [3].

Развертывая идею тектологии, А. А. Богданов исходил из наличия содержания мира, представленного организацией, системой, диалектическим противоречием, сложностью и т. д. В одном из значений понятие «тектология» выступает у него как название «всеобщей организационной науки». К сожалению, ему не удалось выйти на уровень понимания того, что, во-первых, названные явления (противоречие, организация, система и т. д.) представляют собой оформления совершенства; вместо этого он неудачно пользуется понятием «комплекс»; во-вторых, данные оформления совершенства есть не что иное, как характеристики законченности всеобщей связи явлений. Идея тектологии разрабатывалась Богдановым под впечатлением фундаментального осмысления целым рядом отечественных ученых именно всеобщей связи явлений, в результате которой целое оказывается большим

или меньшим, чем сумма частей, целое оказывается равным сумме частей, часть оказывается большей, чем целое, и т. д. Именно от этих аспектов всеобщей связи явлений отвлекаются участники дискуссии по проблеме технологии, что и делает теорию технологии теорией-репрезентацией, а не теорией-образом, какой является теория тектологии. Богданов пишет: «Итак, организованное целое оказалось на самом деле практически больше простой суммы своих частей, но не потому, чтобы в нем создавались из ничего новые активности, а потому, что его наличные активности соединяются более успешно, чем противостоящие им сопротивления. Наш мир есть вообще мир разностей... Там, где сталкиваются активности и сопротивления, практическая сумма, воплощенная в реальных результатах, зависит от способа сочетания тех и других; и для целого эта сумма увеличивается на той стороне, на которой соединение более стройно или „гармоничной“ заключает меньше „противоречий“ Это и означает более высокую организованность» [4].

Стройность или «гармоничность» выступают в данном случае как меры организованности, подобно тому как в качестве такой меры выступают, например, организованность, когда показывается организованность системы; сложность, когда исследуется сложность организации, и т. д. Однако понятие «стройность» выступает все-таки в качестве обобщения характеристик оформлений совершенства. В то же время, когда понятие «стройность» используется для раскрытия определенной меры совершенства, то, как пишет А. А. Богданов, «здесь дело сводится к более совершенному сложению активностей, при котором они перестают быть взаимными сопротивлениями» [5].

Надо сказать, что А. А. Богданов (если понять его «комплексы» и их «элементы» как «космические оформления», «оформления совершенства», раскрывающие законченность, определенность всеобщей связи явлений) на базе понятий «комплекс» и «элементы» комплекса вполне обоснованно показывает зависимость содержания комплексов «от их состава, то есть от элементов, из которых они образованы, и от строения, то есть взаимоотношений между этими элементами» [6]. Он раскрывает эту зависимость на примере сотрудничества, соединения одинаковых рабочих сил на какой-либо механической работе, когда работники в одном случае дополняют, а в другом — мешают друг другу. Он пишет: «В первом случае вполне закономерно утверждение, что целое оказалось практически больше простой суммы своих частей, во втором — что оно практически меньше. Первое обозначается как организованность, второе — как дезорганизованность» [7].

Здесь первое и второе, а также случай, когда часть выступает как нечто большее, чем целое, и т. п., являются характеристиками

доминантных очагов и ревербераторов, т. е. произведений, изучением которых занимается тектология, тогда как изучением сумм, когда целое равно сумме частей, занимается технология.

Идея всеобщей организационной науки тектологии и по настоящее время не пользуется широкой поддержкой, исследователями подчеркивается, что наука тектология явилась якобы предвестницей кибернетики.

На наш взгляд, наука тектология в действительности не была предвестницей кибернетики по целому ряду причин: во-первых, у кибернетики никогда не было концептуальной законченности, чтобы ее можно было сравнивать с концептуальной определенностью тектологии; во-вторых, кибернетика инициировалась на основе западного, софистского проекта науки, а тектология - на базе иного, аристотелевского проекта науки; в-третьих, кибернетика была чужда объективной диалектике, диалектической логике; в-четвертых, теория Богданова формировалась на базе проекта науки, активно разрабатываемого его выдающимися современниками — В. И. Вернадским, А. Л. Чижевским, К. Э. Циолковским и т. д.; в-пятых, тектология разрабатывалась в системе мощной древнерусской исследовательской традиции, пережившей целый ряд этапов в своем развитии. Тектология, пожалуй, впервые востребовала философию как систему теоретизирования с четко определенными теоретическими стандартами. Она потребовала различения основных систем теоретического постижения мира, одна из которых базируется на положении «Мир познаваем», а другая - на положении «Мир не познаваем». Дело в том, что агностицизм и скептицизм — это вовсе не отказ от постижения мира, а программа покорения природы и общества. Тектология выступила как теоретическая альтернатива покорению природы и общества. Кибернетика же с ее методологией (метод черного ящика, метод белого ящика, макроподход, терминальный подход и т. д.) выступила как форма реализации агностицистской и скептицистской программ. В-шестых, если кибернетика явилась вариантом общей теории технологии, что доказывает, например, закон необходимого разнообразия У. Р. Эшби, то тектология стала вариантом общей теории временных рядов и антиэнтропийных процессов как теория придания этим временным рядам векториальных свойств. В этом отношении понятие «тектология» выступает, во-первых, как характеристика связи временного ряда и антиэнтропийного процесса; во-вторых, как характеристика реализации векторизованного антиэнтропийного процесса; в-третьих, как название науки о естествоповелительности созидательной практики.

Отметим, что западная идея технологии прижилась в системе научного познания. Однако многолетняя дискуссия о том, что такое технология, во многом оказалась бесполезной по ряду причин,

в том числе по причине неразличения основных стандартов теоретизирования (стандартов социальности, стандартов рациональности, естественности, стандартов научности, методологических стандартов, стандартов социального прогресса и т. д.). Дискуссия стала бы плодотворнее, если бы: 1) понятию «технология» не приписывалось чуждое ей содержание; 2) если бы данному понятию отводилось место в соответствующем ему проекте науки, а в другом проекте науки заняло место адекватное ему понятие тектологии.

Целый ряд выдающихся теоретиков России начала XX века в основании своих проектов науки имели в виду положения о познаваемости мира и законах, действующих вне и независимо от сознания человека, о всеобщей связи явлений и ее совершенстве (в ней нет ничего лишнего, и ее ничто не может дополнить) и т. д. В этом контексте осмысливались идеи совершенствования, усовершенствования, самосовершенствования и т. д. И на пути данного осмысления Н. А. Умовым освещалась проблема придания процессам «векториальных свойств», т. е. совершенствование имеет смысл как процесс, которому придаются «векториальные свойства», свойства определенного направления, подобно тому, как течению реки придают направление русло, берега и т. д.

В данном отношении всеобщая организационная наука (тектология) А. А. Богданова предстает как наука о придании процессам совершенствования определенных «векториальных свойств». (В настоящее время процессы, обеспечивающие совершенствование, усовершенствование, самосовершенствование и т. д., получили название антиэнтропийных процессов.) Богданов стремится привлечь к разработке векторологии антиэнтропийных процессов материалы математики и в этом значении выявить соотношение математики и тектологии. Он пишет: «Разумеется, математика исследует и изменение величин, но не касаясь организационной формы тех процессов, к которым они относятся: эта форма предполагается статической, неизменной, а результат всякого такого изменения - новая величина - остается по-прежнему нейтральным комплексом (т. е. оформлением совершенства. - *Н. Ч.*), равным простой сумме своих частей. В математический анализ входят и те случаи, когда величины взаимно уничтожают друг друга, вполне или отчасти, то есть соединяются в смысле дезорганизации как положительные и отрицательные величины или же как "векторы"; но это — взаимная дезорганизация, все-таки, величин и приводящая лишь к новым величинам — от нейтральных комплексов к нейтральным. Следовательно, эта математическая динамика не есть динамика организационная, не относится к преобразованиям организационных форм» [8]. И в этом отношении естественным образом возникает задача разработки специальной тектологической (отличной от математической) теории векторов.

Богданов пишет: «Положительные и отрицательные величины - символы движений, направленных прямо противоположно; векторы — символы движений, направленных различно, как, например, стороны треугольника. Идя по одной, а затем по другой стороне треугольника, мы приходим в тот же самый пункт, куда приведет и третья сторона; это изображается в сложении векторов таким образом, что сумма двух сторон треугольника равна третьей стороне, хотя численно, разумеется, третья сторона всегда меньше суммы двух других. Теория векторов, а также развившаяся из нее теория кватернионов и тензорный анализ дают огромные упрощения в задачах о пространстве, о силах, скоростях и проч.» [10]. Автор тектологии полагал, что третья сторона треугольника символизирует целое, большее или меньшее, чем сумма частей, или часть, большую, чем целое, и что математика может в существенной мере способствовать решению ее (тектологии) познавательных, теоретических и практических задач.

И наконец, А. А. Богданов раскрывает содержание тектологии как антиэнтропийного процесса, т. е. временного ряда, которому приданы «векториальные свойства». Он доказывает, что предназначение тектологии заключается в осуществлении ингрессии. Спустя полвека французским исследователем Л. Бриллюэном будет сформирован негэнтропийный принцип информации, согласно которому информация будет интерпретироваться как отрицательный вклад в энтропию. В силу целого ряда причин данный принцип также не получил необходимой поддержки у исследователей, и потому нами был сформирован негэнтропийный принцип информационной реальности, суть которого состоит в том, что антиэнтропийный процесс определяется как процесс внесения отрицательного вклада в энтропию, в том числе в социальную энтропию. Это внесение отрицательного вклада в энтропию, по терминологии А. А. Богданова, и есть ингрессия, т. е. следствие реализации тектологии. В свою очередь, положительный вклад в энтропию, вызывающий рост энтропии, предстает как дезингрессия. Богданов разработал целый ряд понятий - своеобразный тезаурус тектологии, который, как мы полагаем, в свое время будет обязательно востребован.

Изучение сущности технологии и сущности тектологии, их соотношения еще только начинается. Особенно это важно для дела социального познания, для понимания опасностей возникновения необратимых процессов на планете, необходимости установления равновесия между природой и обществом, естествоповелительного процветания человеческого мира.

Итак, осмысливая идею тектологии, предположим:

1. В содержании всеобщей связи К существует объект А, имеющий определенное космическое оформление - оформление со-

вершенства Е: например, организованность, системность, которые могут обладать эмерджентными свойствами.

2. Всеобщая связь К индуцирует в объекте А временный ряд В, согласно которому А существует как А.

3. Содержание всеобщей связи К для объекта А неизменно и изменчиво, непосредственно и опосредствовано, прерывно и не прерывно, однородно и неоднородно и т. д., т. е. имеет полевой характер и определенные полевые переменные.

4. В результате изменчивости всеобщей связи К содержание временного ряда В изменяется, что для объекта А может иметь положительные, отрицательные или какие-либо иные последствия. При этом временной ряд В может принимать характер прогресса, регресса, иметь тупиковый, зигзагообразный, кризисный характер и т. д.

5. Будучи оформлением совершенства и обладая эмерджентными свойствами, объект А является большим, меньшим, чем сумма частей, или часть А является большей, чем целое. Вместе с тем А, находясь во всеобщей связи К, оказывается под действием полевых переменных внутренней и внешней реальностей А: агрессии, эгрессии, дегрессии, ингрессии, дезингрессии и т. п. — и тем самым

в силу космической оформленности обнаруживает, по Э. Шредингеру, действие двух механизмов: «порядок из беспорядка» и «порядок из порядка», т. е. подпадает соответственно под действие статистических и динамических законов.

6. Посредством данных «механизмов» Шредингера всеобщая связь К индуцирует в А антиэнтропийные процессы С. Эти процессы вступают во взаимодействие (по Богданову — в связку) с временным рядом В и возникает возможность коррекции В путем уравнивания с антиэнтропийными процессами С, придания В векториальных свойств, например, исключающих зигзаги, тупики или другие направления развития А.

7. Поскольку всеобщая связь К имеет полевой характер и является проводящей средой, постольку ее полевые переменные, судя их по индуцирующей функции, являются ничем иным, как неаддитивными информационными волнами, которые взаимно гасят друг друга, не отражаются от «краев» Е, но при соприкосновении с этими «краями» могут превращать Е объекта А в самостоятельные доминантные очаги - источники неаддитивных информационных волн определенной частоты.

8. Наличие внешних по отношению к А неаддитивных информационных волн свидетельствует о существовании одного или множества доминантных очагов, испускающих данные волны с различными частотами. Эти волны воздействуют на А, выступают как различного рода стимулы, имеющие для «А» возбуждающий, настораживающий, подкрепляющий, пусковой характер и т. д. (в плане непосредственности всеобщей связи).

9. Согласно механизму «порядок из беспорядка» и действию статистического закона, указанные стимулы вызывают его внутреннюю и внешнюю активность: появление в А вероятностных ожиданий этих стимулов, явлений подготовки, готовности к действию и ответной реакции на стимулы необходимым для А образом. Данные ответные реакции свидетельствуют о том, что, во-первых, объект А сам становится источником неаддитивных информационных волн, которые гасят указанные стимулы, тем самым реализуется антиэнтропийный процесс C_j и он уравновешивается с временным рядом В объекта А; во-вторых, объект А в ходе своей активности растрчивает запас негэнтропии и вызывает необходимость его восполнения; в-третьих, в объекте «А» возрастает количество энтропии.

10. Оформление Е объекта А уравновешено с другими оформлениями совершенства К, но когда в А происходит рост энтропии, то, по Виру, объект А получает возможность восполнить утраченное количество негэнтропии и черпать ее из внешней среды.

11. Согласно механизму «порядок из беспорядка» и действию динамического закона, объект А «питается негэнтропией», черпает ее из внешней среды и благодаря этому, во-первых, восполняет растрченный в ходе ответных реакций запас негэнтропии, а во-вторых, получает возможность реализовать себя в определенном оформлении совершенства Е, например в качестве «деятельного совершенства» (термин преподобного Серафима Саровского). Так реализуется антиэнтропийный процесс C_2 , и так он уравновешивается с временным рядом В объекта А.

Согласно указанным законам и механизмам, реакции на стимулы и деятельное совершенство свидетельствуют о возникновении, размножении и действии наперебой доминантных очагов. Однако размножение источников неаддитивных информационных волн — доминантных очагов — влечет за собой взаимопогашение данных информационных волн или появление неаддитивных волн-ревербераторов, рукава которых (информационные экстрасистолы) сметаю активность слабых доминантных очагов или исчезают сами. Для объекта А следствием действия антиэнтропийных процессов является состояние, которое называется стационарным состоянием, т. е. состоянием, далеким от равновесия, поскольку для А в данном случае состояние равновесия равнозначно смерти. Будучи в стационарном состоянии, объект А получает возможность реализовать себя в определенном качестве, например в качестве токаря, слесаря, инженера, ученика, учителя, того или иного коллектива и т. п.

В данном отношении оказывается весьма специфичной система социального познания, согласно которой имеют место следующие его тектологически существенные составляющие:

1) изучение вышеперечисленных моментов тектологии с точки зрения положения о том, что мир познаваем;

2) изучение всеобщей связи К, отношения объекта А и его временного ряда В к действию динамических и статистических законов, а также законов общественного развития;

3) изучение возможности и действительности корректировки процессов возникновения социальных противоречий средствами антитропийных процессов С, представленных, в частности, диалектической логикой полевых переменных внутренней и внешней реальности (агрессия, эгрессия, ингрессия, дезингрессия и т. д.);

4) изучение социальных последствий реализации тектологического процесса, характера и уровня его естествоповелительности. Богданов пишет, что сохранение является всегда лишь результатом того, что каждое из возникающих изменений тут же уравновешивается с другими, ему противоположными, — оно есть подвижное равновесие изменений; как мы полагаем, данным подвижным равновесием является, по терминологии Богданова, «связка» временных рядов и антиэнтропийных процессов.

Что же касается технологически наиболее существенных моментов системы социального познания, то выделим следующие из них: 1) для субъекта познавательной деятельности предмет предстает как нечто непостижимое, как нечто, которому свободно, произвольно приписывается некоторая сущность — репрезентация, призванная представлять данный предмет; субъект же познавательной деятельности определяет предмет как сырье, ценность, потребительную стоимость и т. п.; 2) субъект познавательной деятельности на базе априорного знания (совокупности догадок) формулирует потребное будущее — паттерн; 3) действительность паттерна обосновывается силой двух императивов (императива существования и императива долженствования): императив существования доказывает, что паттерн нечто репрезентирует, т. е. то, что он репрезентирует, существует, императив же долженствования доказывает, что паттерн, будучи восполненным, предполагает востребованность восполнившего паттерн, например, деталь, выточенная на токарном станке по определенному чертежу-паттерну, окажется для кого-то нужной, пригодной для чего-либо, как, например, вал для колесной пары вагона; 4) субъект познавательной деятельности составляет технологию восполнения паттерна: технология как логика, технология как одна из многих логик восполнения паттерна; 5) субъект познавательной деятельности формирует набор правил, задающих определенную производственную, технологическую дисциплину; 6) субъект познавательной деятельности изучает социальные последствия реализации принятой технологии; 7) субъект познавательной деятельности оказывается перед необходимостью изучения оправданности императива

существования и императива долженствования: существует ли в действительности то, ради чего реализовался технологический процесс; востребовано ли то, что явилось результатом реализации технологического процесса, в какой мере подлежит корректировке принятая технология; 8) субъект познавательной деятельности изучает, в какой мере оправданным было принижение значимости объективных законов жизни общества ради достижения поставленной цели - восполнения паттерна посредством технологии; 9) субъект познавательной деятельности исследует реальное положение цели осуществления технологии в «дереве целей» других технологий; 10) субъект познавательной деятельности изучает, в какой мере оказывается оправданным завышение социальной значимости норм права и тех социальных институтов, которые отвечают за их исполнение, и ослабление других социальных норм, занижение роли тех социальных институтов, которые отвечают за претворение этих норм в жизнь.

Как видим, социальное познание не может пренебречь стандартами социальности, которые должны лежать в основе адекватной жизни общества социальной философии. Учитывая реальный тип общества, в котором осуществляется социальное познание, субъект познавательной деятельности может рассчитывать на успех своего предприятия. В условиях реализации коллективистского стандарта социальности данные социального познания можно определить как отображение действительности, и в этом качестве указанные данные подлежат дальнейшему углублению от сущности одного порядка к сущности другого порядка (В. И. Ленин). В условиях же реализации индивидуалистического стандарта социальности данные социального познания можно принимать лишь в качестве репрезентации и приписывать им любое произвольное число интерпретаций, причем ни одна из интерпретаций не может быть оспорена, — плюрализм. Следует отметить, что сами философские теории, находящиеся в основании социального познания, по своему качеству различны. Философские теории, соответствующие коллективистскому стандарту социальности, являются теориями-отображениями, теориями-образами. Философские же теории, соответствующие индивидуалистическому стандарту социальности, должны быть теориями-репрезентациями, определяющими, как должен освещаться предмет социального познания, как он расщепляется в зависимости от того, какой смысл ему приписывается, каковы должны быть правила интерпретации его и данных исследования, правила конкуренции интерпретаций, конкуренции философских теорий, на базе которых разрабатывается проект социального познания, и т. д.

Итак, в зависимости от качеств стандартов социальности и качеств философских теорий (образ, репрезентация) различимы, так

сказать, два класса исследовательских проблем, результаты которых сопоставлять не имеет смысла. Во всяком случае, для целей их сопоставления, соотнесения результатов социального познания, для целей диалога культур должна быть разработана специальная методика, учитывающая то, что научное социальное познание всегда осуществляется в контексте науки как определенного способа существования культуры. Отметим, что за сотни лет после того, как Декартом, Ньютоном, Галилеем был предпочтен проект науки, известный ныне как западный, ошибочно противопоставляемый аристотелевскому, многое изменилось. Западный проект науки предстал как своеобразный европоцентристский, внекультурный проект. Выяснилось, что наука как социальный институт стала соучастницей покорения природы и общества со всеми горькими последствиями этого. Альтернативный проект науки должен предстать как спасительный проект, позволяющий науке служить разрешению национальных, региональных задач, служить предупреждению национальных и государственных катастроф, подобных той, которая произошла в Советском Союзе в 1991 году.

Таким образом, существует два основных варианта оформленности преобразовательной практики: 1) технологический вариант, согласно которому преобразовательная практика служит удовлетворению потребностей человека и в этих целях необходимо покорение природы и общества; 2) тектологический вариант оформленности познавательной практики, направленный на гармонизацию отношений между людьми и гармонизацию отношений между природой и обществом. Каждому из указанных двух вариантов соответствует свой проект социального познания, по А. С. Пушкину — соответственно «алгебра» и «гармония».

ТЕХНОЛОГИЯ И ТЕКТОЛОГИЯ РЕШЕНИЯ ЗАДАЧ

Вышедшая в 1948 году книга Норберта Винера «Кибернетика» выступила как не вполне оправдавшее себя пророчество о возникновении новой науки. На рубеже 40 — 50-х годов XX века она стала сенсацией, породившей ажиотаж широчайшего масштаба, что в конечном счете и сгубило кибернетику и тем самым практически в полной мере дезавуировало указанное пророчество. Этот ажиотаж не позволил дать вразумительные ответы на многие вопросы. Даже в 1980-х годах специалисты утверждали: новая наука названа, но науки как таковой нет. Ажиотаж по поводу кибернетики не позволил различить идеи трезвомыслящих ученых, которые могли бы придать кибернетике творческое начало. Тем не менее сквозь нагромождения бесплодных дискуссий до нашего времени, через пятьдесят лет, чудом дошла пронзительная мысль французского теоретика Андре Лянтэна о том, что вне идеи тектологии кибернетика представляет собой затеянную в огромных масштабах мистификацию. Однако данную спасительную мысль Лянтэна не понял ни сам Норберт Винер, ни его единомышленники, ни его оппоненты, что и предрешило судьбу науки.

А между тем идея технологии, миновав пункт кибернетики, в котором она могла бы получить серьезное теоретическое оформление, продолжает свою сиротскую жизнь, и ее результативные контексты также влачат независимое от этой идеи существование. Аналогичным — независимым от теории — образом живут контексты идеи тектологии. Подобные контексты обнаруживает и фундаментальное различие оснований конструктивистской и интуиционистской математик.

Продолжатель дела Л. Э. Брауэра выдающийся интуиционист Аренд Рейтинг свой главный математический труд, посвященный интуиционизму, пишет в форме дискуссии, в которой его герой Инт получает возможность всесторонне осветить преимущества заданной голландским математиком исследовательской программы. Объектом этой программы является умственное построение — результат деятельности математика, изобретающего математические фикции. Рейтинг пишет, что программа Брауэра состояла «в исследовании умственного математического построения как такового, безотносительно к таким вопросам о природе конструируемых объектов, как вопрос, существуют ли эти объекты независимо от нашего знания о них» [1]. Следовательно, априори принимает-

ся, что данные умственные математические построения онтологически представляют собой трансцендентальную реальность, а гносеологически — теоретические фикции, репрезентации, которые, по мысли Рейтинга, выступают как нечто, удваивающее мир.

Рейтинг стремится сориентировать интуиционистскую программу среди основных систем теоретизирования. И в этих целях, на наш взгляд, не без колебаний и осторожно пользуется философской категорией «существование». Он пишет: «Если слово "существовать" не означает "быть построенным", то оно должно иметь какое-то метафизическое значение. Задача математики не в том, чтобы исследовать это значение и решать, годится ли оно. Мы не возражаем, если какой-нибудь математик лично придерживается импонирующей ему метафизической теории, но программа Брауэра требует, чтобы мы изучали математику как нечто более простое и непосредственное, чем метафизика. В изучении умственных математических построений "существовать" должно означать то же самое, что "быть построенным"» [2]. Своеобразное чувство приверженности к системе традиционных западных теоретических стандартов не подводило Рейтинга. И он совершенно точно определяет «координаты» интуиционистской программы как «координаты» метафизики, может быть, постметафизики.

Что же касается упомянутой нами осторожности Рейтинга, то при дальнейшем изложении материала книги он делает весьма существенное уточнение, которое устраняет его колебание и устанавливает безукоризненность его рассуждений. Рейтинг, раскрывая сущность интуиционистской программы, обращается к соотношениям, составляющим основу ценностного исследовательского подхода, согласно которому дифференцируются ценность и полезность, ценность и потребность, ценность и выгодность и т. д. В этих соотношениях ценность предстает как онтологическое действительности, а полезность, потребность, выгодность — как онтическое действительности. Рейтинг пишет: «...совершенно справедливо давать оценку математической системе по ее полезности. Я допускаю, что с этой точки зрения у интуиционизма до сих пор было мало шансов на успех, так как было бы преждевременно подчеркивать немногие и слабые признаки того, что он может принести какую-либо пользу в физике; по-моему, у него больше шансов принести пользу в философии, истории и социальных науках. Действительно, с интуиционистской точки зрения математика является изучением определенных функций человеческого разума и, как таковая, сродни этим наукам. Однако является ли польза единственным мерилем ценности? Легко привести такие сферы деятельности, которые никоим образом не служат науке и, тем не менее, не лишены ценности. Таковы искусство, спорт, развлечения. Мы заявляем, что у интуиционизма есть ценность тако-

го же рода, которую трудно описать заранее, но которая ясно ощущается, когда непосредственно имеешь дело с ним. Вы знаете, как трудна для философов проблема определения понятия ценности в искусстве, однако любой образованный человек ощущает эту ценность. Аналогично обстоит дело и с ценностью интуиционистской математики» [3]. Осмысляя соотношение ценности и полезности и тем самым раскрывая соотношение онтологического и онтического, Рейтинг убедительно доказывает результативность интуиционистской программы, как он выражается, для обслуживания естествознания и техники.

Согласно интуиционистской программе, имеет место ряд фундаментальных идей, понятий, укрепляющих определенность интуиционистской математики. Среди них понятия «вид», «поток», «закон потока», «абстракция потенциальной осуществимости», «числовой генератор» и т. д. Рассматривая проблему существования, скорее, императива существования, а также соотношения ценности и полезности интуиционистской теории, Рейтинг фактически актуализирует интуиционизм как направление математики, исследующее отношение онтологического и онтического. В плане онтологического человек, изобретая мир как сумму ценностей (универсум), обнаруживает себя как человек, поскольку никому более недоступно изобретение мира. В плане же онтического человек может, опредмечивая изобретенное, конструировать человеческий мир, и в этом смысле, по Рейтингу, существовать - значит быть сконструированным (человеческий мир «существует», если человек располагает методом его конструирования). Так метод предстает как определенная технология конструирования математического объекта. Весьма показательно, что Рейтинг использует понятия «поток», «бесконечно продолжающаяся последовательность» и т. д. Он пишет: «Нам может быть задана только конечная часть последовательности... Понятие закона становления существенно лишь постольку, поскольку оно гарантирует нам возможность неограниченного продолжения последовательности; значит, мы можем его исключить, постулируя эту самую возможность. Поэтому под бесконечно продолжающейся последовательностью будет пониматься в точности то, что выражается этими словами, т. е. последовательность, которая может быть продолжена до бесконечности. При этом безразлично, каким образом определяются члены последовательности, посредством ли закона, свободным ли выбором, жребием ли или как-нибудь иначе» [4]. Характерно, что именно такому требованию отвечает технология: она, во-первых, как последовательность операций может быть только конечной последовательностью; во-вторых, в качестве конечной последовательности она выступает как определенная часть бесконечно продолжающейся последовательности, имеющей как предшествую-

щие части данной последовательности, так и очередные, следующие за ней последовательности операций; в-третьих, каждая конечная последовательность определяется независимым от других способом ее формирования, поэтому бесконечно продолжающаяся последовательность онтологически и онтически выступает как сумма конечных последовательностей, т. е. как нечто дискретное. Другим важным понятием интуиционистской программы является понятие потока. Рейтинг пишет, что поток определяется двумя законами:

1) законом, который управляет конечной последовательностью, определяющей содержание математического объекта;

2) дополнительным законом, управляющим бесконечно продолжающейся последовательностью и определяющим последовательность математических объектов.

В целом поток предстает как технологически существенная, конструируемая, бесконечно продолжающаяся последовательность. В ряду важнейших понятий интуиционистской программы выделяется понятие вида. И как пишет Рейтинг: «Видом называется свойство, которым могут обладать математические объекты» [5]. Утверждается, что конструирование математического объекта имеет смысл, если этот математический объект обладает определенным видом.

Объективно интуиционизм был продиктован стремлением приблизить математическое творчество к практической преобразовательной деятельности человека. И в этом значении он должен был отвлечься от классической математики, адепты и творцы которой не придавали существенного значения данной проблеме. Для интуиционизма в этом отношении оказалась весьма существенной и, по-видимому, судьбоносной предложенная А. А. Марковым абстракция потенциальной осуществимости, которая, однако, интуиционистами была специфически интерпретирована: понята в контексте соотношения онтологического и онтического, где онтологическое предстает как характеристика раскрытия человека как человека, т. е. только человеку дано сочинять трансцендентальную реальность, а онтическое - как характеристика способности человека восполнять, технологически воплощать паттерны трансцендентальной реальности. И именно в этом контексте для интуиционистов оказалась плодотворной абстракция потенциальной осуществимости А. А. Маркова.

Следует отметить, что книга Рейтинга снабжена объемным комментарием редактора перевода Андрея Андреевича Маркова, написанным в тон Рейтингу. Марков вводит новое действующее лицо, так сказать, нового «героя» дискуссии, развернутой автором «Интуиционизма». Новому действующему лицу дается имя Кон, олицетворяющее идею конструктивистской математики, и перед нами рельефно раскрываются особенности конструктивизма, хотя,

на наш взгляд, герою Рейтинга Ингу, олицетворяющему идею интуиционистской математики, иногда приписывается нечто такое, что он априори не должен и не может утверждать. Кон утверждает: «...я не могу согласиться с тем, что математика с самого начала имеет дело с "бесконечным". "Бесконечное" вводится в математику через абстракции. Применяются абстракция потенциальной осуществимости и абстракция актуальной бесконечности. Суть последней мне не ясна, а первая состоит в отвлечении от практических границ наших конструктивных возможностей, обусловленных ограниченностью имеющихся в нашем распоряжении пространства, времени и материалов. Умственные построения, о которых говорил сейчас господин Инт, потенциально осуществимы. В качестве прообразов они имеют практически осуществимые материалы построения» [6]. Отметим, что Кон совершенно верно применительно к интуиционизму воспроизводит смысл абстракции потенциальной осуществимости, характеризующий целым рядом моментов:

- 1) данная абстракция является характеристикой, так сказать, воплотимости, возможности ее воплощения, восполнения паттернов трансцендентальной реальности;
- 2) данная абстракция предполагает возможность конструирования технологии восполнения паттернов трансцендентальной реальности;
- 3) данная абстракция является теоретическим основанием императива существования;
- 4) данная абстракция является теоретическим основанием понимания задачи, а именно: задачу отличает то, что она имеет хотя бы одно решение;
- 5) данная абстракция лежит в основании понимания, решения задачи: технологически задача может решаться различным образом, в том числе не обязательно так, как может решить ее человек как человек, при этом важно, что она может быть решена;
- 6) технология решения задачи предполагает понимание технологии как определенной конечной последовательности операций, составляющих целое, равное сумме частей.

В то же время Кон, на наш взгляд, неправомочно утверждает, что умственные построения практически осуществимы, поскольку «практически осуществимые материальные построения» выступают как прообразы указанных умственных построений. Это методологически существенная неточность: 1) по логике Инта, умственные построения не имеют никакого отношения к материальным построениям и осуществляются независимо от них (материальных построений); 2) умственные построения Инта являются репрезентациями действительности, а не ее (действительности) образами и поэтому не имеют прообразов. Репрезентация же может как иметь репрезентанта, так и не иметь его; 3) материальные

построения, воспроизводящие умственные построения (паттерны трансцендентальной реальности), являются технологиями, которые конструируются точно так же, как и умственные построения; 4) абстракция потенциальной осуществимости чрезвычайно актуальна для понимания природы онтической стороны соотношения онтологического и оптического, намеченной Рейтингом в понятии «полезность» по отношению к понятию «ценность», и, возможно, для целей реализации идеи онтологического вводится понятие «абстракция актуальной бесконечности».

В результате указанной методологической неточности Кон, если так можно выразиться, чувствует себя не вполне уверенно. И отсюда его позиция становится неотчетливой. Он говорит: «Помоему, вовсе не для всякого определения должен обязательно иметься объект, подпадающий под это определение. Иногда построение такого объекта может составлять проблему, и, пока эта проблема не будет решена, мы не вправе будем утверждать, что такой объект существует» [7]. Подобное рассуждение не может быть характеристикой умственного построения как образа действительности. Оно (умственное построение) выступает здесь в значении репрезентации, и, следовательно, когда Кон говорит, что его точка зрения «чуть-чуть отличается от точки зрения господина Инта» [8], то за этим «чуть-чуть» таится принципиальное различие между двумя направлениями математики. И в этой связи Кон, на наш взгляд, не вполне обоснованно критикует Инта. Он говорит: «Мне кажется, что господин Инт несколько недооценивает свой интуиционизм... разве человек с его "умственными построениями" не есть часть природы? Ведь умственные построения... являются слепками построенных материальных, осуществляемых в окружающей нас действительности. Материальными прообразами таких построений являются построения все больших и больших домов, все более сложных машин и т. п. С другой стороны, умственные построения оказываются часто проектами построенных материальных. Сложнейшие алгоритмы осуществляются сначала как умственные построения, а потом в наш век кибернетики воплощаются в работе электронных машин, похожих во многих отношениях на мозг человека» [9]. Надо сказать, что в этой фразе чувствуется веяние эпохи марксизма. И здесь есть с чем не согласиться, особенно по вопросу природы умственных построений. Дело в том, что марксисты, к сожалению, бездумно осуждали метафизику, на базе которой строилось и строится интуиционистское направление математики. Они (марксисты), не ведая того, что творят, стремились дезавуировать теорию познания как теорию репрезентации и заменить ее теорией познания как теорией отражения, и именно в этом состоит пафос Кона. Вместе с тем если метафизика выдвинула для решения подобных проблем соот-

ношение онтологического и онтического (М. Хайдеггер), то материалисты-диалектики не предложили исследователям, в данном случае математикам, актуализированного еще М. В. Ломоносовым соотношения сущности и существования, согласно которому существование предстает как опосредствованное сущности. И в этом смысле опосредствованное сущности предстает как векторизованное, корректируемое, направляемое реализации сущности. И следовательно, абстракция потенциальной осуществимости А. А. Маркова предстает совершенно в ином, чем у интуиционистов, свете. В контексте соотношения сущности и существования она предстает как характеристика корректированной, направленной, векторизованной линии разрешения диалектического противоречия. И тем не менее, несмотря на надуманное противопоставление друг другу интуиционизма и конструктивизма, последний предстал как самостоятельное научное направление. Конструктивизм выступил как направление математики, в основании которого находится отличная от интуиционистской теория познания (как теория отражения), и потому Кон так уверен в своей правоте, продвигая теорию отражения в математическое познание.

Предметом особого внимания в дискуссии между интуиционистами и конструктивистами стало явление закона. Для интуициониста Рейтинга законом является нечто принадлежащее бесконечно продолжающейся последовательности. Он пишет: «ЧГ (действительный числовой генератор. - *Н. Ч.*) всегда находится в состоянии роста. Понятие закона становления существенно лишь постольку, поскольку оно гарантирует нам возможность неограниченного продолжения последовательности; значит, мы можем его исключить, постулируя эту самую возможность... Поэтому под бесконечно продолжающейся последовательностью (сокращенно БПП) будет пониматься в точности то, что выражается этими словами, т. е. последовательность, которая может быть продолжена до бесконечности. При этом безразлично, каким образом определяются члены последовательности, посредством ли закона, свободным ли выбором, жребием ли или как-нибудь иначе» [10]. Следовательно, понятие закона связывается с реализацией определенных операций, каждая из которых (операций) имеет ту или иную природу. В этом случае закон или БПП ассоциируются с некоторой суммой частей (операций), с некоторой технологией (со свободным выбором, жребием и т. п.). Рейтинг подчеркивает: «Идея закона, управляющего образованием последовательности, здесь не обязательна и может быть устранена процессом абстрагирования» [11]. Это положение чрезвычайно важно, например, для понимания решения задачи: не важно, как решена задача, лишь бы она была решена. Рассматривая БПП как некоторый поток, Рейтинг различает два закона потока: первый определяет природу каждого

элемента потока, существенного как, например, природа технологической операции (свободный выбор, жребий и т. п.); второй закон определяет последовательность математических объектов, например закономерную последовательность технологических операций. И в этих контекстах Рейтинг видит продуктивность понятия произвольного закона, считая, что данное понятие имеет отношение прежде всего к построению удовлетворительной теории-репрезентации.

В то же время произвольный закон, понятый как закон, действующий вне и независимо от сознания, например закон всемирного тяготения, выступает как закон континуума, поскольку он реализуется как необходимость и случайность: он действует во всех случаях (при обычном падении предмета, при полете снаряда по определенной траектории, при полете спутника Земли, при вращении гироскопа, когда ось вращения наклонена по отношению к поверхности Земли, и т. д.), раскрывая континуум действия этого закона. Рейтинга же данный континуум не интересует. Предметом его внимания является технология и ее представление в математике. И поэтому он принимает понятие произвольного закона в сугубо технологической интерпретации этого понятия, когда понятие закона может быть подвергнуто операции абстрагирования, т. е. оказаться несущественным.

Действительно, технология не может реализоваться вне действия указанных Рейтингом законов. Эти законы могут определять, например, скорость движения конвейера, число операций, расстановку операторов и т. д. Однако специфика законов технологии заключается в том, что в той мере, в какой примышленной, удваивающей мир сущностью является технология, в такой же мере удваивающими мир сущностями являются законы технологии. Можно сказать, что это изобретенные законы, которые можно назвать объективными законами лишь в весьма специфическом значении этого понятия. Это квазиобъективные законы. И, может быть, в этой связи участник дискуссии, привнесенный А. А. Марковым, Кон в противовес Инту утверждает: «Странно слышать, что с понятием "произвольного закона"... по существу с понятием алгоритма... нельзя иметь дело. Современная теория алгоритмов не боится иметь дело с этим понятием... Мне представлялось куда более существенным, с одной стороны, конструктивность теории, т. е. возможность ее построения без привлечения абстракции актуальной бесконечности, с другой — пригодность теории для обслуживания естествознания и техники» [12]. Так в центр конструктивистского направления математики выдвигается понятие алгоритма, и это понятие характеризуется в связи с понятием произвольного закона, т. е. закона, действующего вне и независимо от сознания человека, объективного, не изобретенного закона, который не может быть законом технологии.

В 1962 году вышла небольшая статья А. А. Маркова «О конструктивной математике». Она начинается так: «В последнее время в математике получило значительное развитие конструктивное направление. Его суть состоит в том, что исследование ограничивается конструктивными объектами и проводится в рамках абстракции потенциальной осуществимости без привлечения абстракции актуальной бесконечности: при этом отвергаются так называемые чистые теоремы существования, поскольку существование объекта с данными свойствами лишь тогда считается доказанным, когда указывается способ потенциально осуществимого построения объекта с этими свойствами» [13]. Очевидно, что отказ от привлечения абстракции актуальной бесконечности привносит иной контекст и абстракции потенциальной осуществимости. В том числе это и отказ от метафизического соотношения онтологического и онтического и переход к освещаемому диалектикой как наукой о всеобщей связи соотношению сущности и существования. В этих целях отвергаются также и так называемые чистые теоремы существования. А. А. Марков пишет: «Понятие конструктивного объекта мы не определяем, а лишь поясняем. Конструктивные объекты - это некоторые фигуры, определенным образом составленные из элементарных фигур - элементарных конструктивных объектов. Примером могут служить сооружения, воздвигнутые с помощью детского набора "Конструктор", релейно-контактные схемы. В конструктивных математических теориях мы ограничиваемся рассмотрением конструктивных объектов некоторого стандартного типа, что избавляет нас от необходимости формализовать общее определение конструктивного объекта. Стандартизации подлежат как элементарные конструктивные объекты — детали, из которых воздвигаются наши сооружения, — так и способы сочленения элементарных конструктивных объектов» [14]. Релейно-контактные схемы В. И. Шестакова, как видим, оказываются в центре математического и формально-логического анализа, суть которого состоит в том, чтобы показать, что действие релейно-контактных схем имитирует человеческое мышление. Следовательно, «естественным образом здесь применяется абстракция отождествления» [15]. И тогда мышление человека выступает как сущность, а действие релейно-контактных схем - как имитирующее эту сущность существование. В теории познания подобное соотношение сущности и существования характеризуется соотношением прообраза и образа действительности.

А. А. Марков показывает, что в существенной мере история конструктивистского направления математики связана с развитием понятия алгорифма, теории алгорифмов, а также с реализацией концептуального богатства теории релейно-контактных схем В. И. Шестакова. Таким образом, содержание понятия алгорифма

и теории алгорифмов навеяно и опосредствовано идеями Шестакова. А. А. Марков пишет: «Оформление и развитие конструктивного направления имело место на основе осуществленного в 30-х годах нашего века уточнения понятия алгорифма, освободившего это понятие от расплывчатости и субъективизма. Алгорифмы приходится рассматривать в связи с параметрическими предложениями о существовании — предложениями о существовании, содержащими параметры, могущие принимать различные значения... Конструктивное понимание параметрических предложений о существовании состоит в их трактовке как предложений о возможности построения алгорифмов, перерабатывающих любое допустимое значение параметра в объект, существование которого утверждается» [16]. И далее А. А. Марков пишет: «Термин "алгорифм" давно применяется в математике. Под этим термином понималось точное предписание, определяющее вычислительный процесс, ведущий от способных варьировать исходных данных к искомому результату. Необходимо, однако, подчеркнуть, что никакого точного определения понятия алгорифма до 30-х годов нашего века сформулировано не было. Это являлось главным препятствием к разработке конструктивной математики. Как известно, это расплывчатое понятие алгорифма было уточнено в 30-х годах в работах нескольких авторов, шедших разными путями: Черча, Клини, Тьюринга, Поста... в настоящее время продолжают публиковаться все новые и новые теории алгорифмов, эквивалентные прежним теориям. Нам нет надобности сейчас вникать в эти теории и искать среди них лучшую. Я скажу лишь несколько слов об одной из них — о теории "нормальных алгорифмов" — поскольку она, как мне кажется, довольно удобна для целей конструктивной математики. Нормальные алгорифмы строятся по следующему плану. Фиксируется некоторый алфавит A . Из его букв и некоторых вспомогательных знаков строится стандартного вида "схема" будущего алгорифма. Алгорифм формируется затем как некоторое стандартного вида предписание, определяемое схемой» [17]. Отметим, что в январе 1935 года Виктор Иванович Шестаков доказывал, что устройство обычных электрических релейно-контактных схем можно фиксировать формулами (предложениями) логики исчисления высказываний, что и послужило концептуальной основой строительства электронно-вычислительных машин, своей работой имитирующих мыслительную деятельность человека. По-видимому, такие формулы (предложения, высказывания) и выступают как нормальные алгорифмы А. А. Маркова. Не случайно теории В. И. Шестакова придавали огромное значение выдающиеся отечественные исследователи А. Н. Колмогоров, С. А. Яновская, М. А. Гаврилов, А. А. Марков, Н. А. Шанин и др. В этом отношении оказывается весьма характерной роль их опровергателей и про-

тивников - ныне безымянных, выступавших против «дегуманизации» логики. А между тем теория нормальных алгоритмов предстала как раскрывающая диалектику необходимости и случайности континуальная теория, исходным пунктом которой является абстракция потенциальной осуществимости, состоящая в отвлечении от практических границ наших возможностей в пространстве, времени и материалах.

Одним из выдающихся идеологов конструктивистской математики стал Николай Александрович Шанин. В своей большой статье, на наш взгляд, подчеркивающей континуальный характер теорий конструктивизма, «Конструктивные вещественные числа и конструктивные функциональные пространства», он показывает сначала местоположение конструктивизма среди других направлений математики. Он пишет, что процесс формирования основных понятий классического математического анализа начался на весьма неотчетливой логической базе. В трудах Каучи, Вейерштрасса, Дедекинда, Кантора и других авторов в основу определения многих важнейших понятий математического анализа были положены в явной и отчетливой форме абстракция актуальной бесконечности и та система мысленных представлений, которая возникает из этой абстракции [18]. Данная абстракция выступает как характеристика бесконечной совокупности (множества), которой (совокупностью) мы оперируем как конечной, все элементы которой каким-то образом фиксированы. В этом смысле абстракция актуальной бесконечности концентрирует внимание только на онтологическом аспекте математического построения, определяющем способность человека как человека мыслить бесконечное как конечное. В принципе, это есть метафизическая постановка дела. И неудовлетворительность данной постановки заключалась в оторванности классической математики от практики, в удовлетворенности только одной — онтологической — стороной дела. Вот поэтому такую фундаментальную роль для конструктивизма и интуиционизма сыграла абстракция потенциальной осуществимости А. А. Маркова.

Затем Николай Александрович сосредоточивает внимание на основных идеях интуиционистов Брауэра и Вейля. Он пишет, что первая важная идея Брауэра состоит в предложении строить математический анализ и другие разделы математики без использования абстракции актуальной бесконечности. Абстракция потенциальной осуществимости рассматривается Брауэром как допустимая идеализация. Вторая важная идея Брауэра сводится, по существу, к тому, что для математических теорий, разрабатываемых на основе абстракции потенциальной осуществимости, необходима логика, существенно отличающаяся от классической. В свою очередь, важная идея Вейля состоит в замысле такого построения математического анализа, при котором в качестве объектов

изучения фигурируют только объекты, допускающие индивидуальное задание, в рамках некоторой отчетливо описываемой символики [19]. Как мы отмечали ранее, речь идет об объектах, которые задаются, т. е. теоретически конструируются при помощи соответствующих методов их построения. Кроме того, указанные индивидуальные задания свидетельствуют об особом типе теорий — о дискретных теориях, в которых онтологическое и онтическое независимы друг от друга и где онтологическое свидетельствует о творческих способностях создателя теории, о его мастерстве теоретизирования, а онтическое — о полезности теории при решении задач и реализации каких-либо проектов преобразовательной практики.

Вместе с тем Н. А. Шанин подчеркивает: «Совершенно новые возможности открылись тогда, когда в математике было выработано точное понятие арифметического алгоритма (вычислимой арифметической функции). Это произошло в 30-х годах текущего века» [20]. Тогда был осуществлен анализ абстракции актуальной бесконечности и было показано, что эта абстракция представляет собой идеализацию, не имеющую опоры в экспериментальных данных естествознания, т. е. онтическая сторона этой абстракции оказалась нереализуемой.

Однако Н. А. Шанин открыто признается: «Абстракция потенциальной осуществимости, принимаемая в конструктивной математике, представляет собой определенную идеализацию и порождает свои трудности истолкования» [21]. И это положение показывает, что математика конструктивистского направления встретила философско-методологические трудности и диалектический материал оказался неспособным прийти на помощь математикам. Во-первых, нужно было доказать, что, если абстракция потенциальной осуществимости в интуиционистской математике действительно явилась репрезентацией (идеализацией), то данная абстракция в конструктивистской математике является образом действительности. Во-вторых, если данная абстракция в интуиционистской математике имеет отношение к реализации онтологического и оптического, то в конструктивистской математике данная абстракция раскрывает соотношение сущности и существования. Отсюда Шанин, как в былые времена Ломоносов и Лобачевский, принимает на себя функции философа-методолога, разрабатывая, в частности, теорию идеализации. Мы полагаем, что в конструктивистской теории абстракция потенциальной осуществимости не может быть идеализацией. Здесь она может быть только образом действительности, согласно которому отражение является следствием функционирования его определенного источника — доминантного очага, которым является взаимодействие (отражение есть сторона взаимодействия). И в этом случае конструктивистские теории могут предстать только как континуальные теории.

Николай Александрович Шанин предметно рассматривает проблематику построения теорий. Он пишет, что в конструктивистской математике натуральные, целые и рациональные числа определяются как группы знаков определенных типов, характеризующиеся посредством правил построения (порождающих правил). Он выступает против эклектики в математике, т. е. против, так сказать, частично конструктивного направления. Оно, как он пишет, утрачивает «связь между доказательствами теорем и решениями конструктивных задач, которая является одной из самых существенных черт конструктивного направления в математике» [22]. Далее он различает три группы понятий, составляющих тезаурус направлений в математике, в том числе тезаурус понятий конструктивной математики, который может служить построению теорий данного направления; проводит глубокое различие между теориями классической и конструктивной математики; положительно для конструктивной математики характеризует метод пополнения метрических пространств; показывает значение единства прерывного и непрерывного для конструктивистской математики; освещает решение вопроса о построении конструктивного аналога теории предельных и суммируемых функций конструктивных аналогов теорий функциональных пространств; доказывает, что конструктивный математический анализ базируется на теории алгорифмов и на конструктивистской математической логике, и т. д.

В этой связи, как мы полагаем, возникает необходимость различения двух типов теорий: дискретных, в которых абстракция потенциальной осуществимости мыслится в контексте различения онтологического и онтического, когда проблема осуществимости решается посредством технологии восполнения паттернов трансцендентальной реальности; *континуальных* теорий, когда абстракция потенциальной осуществимости мыслится в контексте единства сущности и существования, тектологического векторизованного разрешения диалектического противоречия. Если дискретные теории выступают как теории-репрезентации, реализующиеся вне зависимости от наличия репрезентанта, то континуальные теории выступают как теории-образы действительности, когда образ и прообраз неотделимы друг от друга и прообраз выступает как доминантный очаг, порождающий образы действительности. Отсюда континуальная и дискретные теории решают свои задачи — задачи соответственно тектологического и технологического плана.

Надо сказать, что представления о двух проектах науки и задачах, которые решает каждый из двух проектов, пробивают себе дорогу уже многие годы. Особенно в этом преуспели специалисты, приложившие огромные усилия для того, чтобы придать концептуальную определенность кибернетике как науке, стремившиеся вывести идею кибернетики из тупика, разобраться в создан-

ном за время после 1948 года нагромождении идей, концепций, принципов и т. п. На пути изучения сущности кибернетики специалисты возлагали особые надежды на дело расшифровки, так сказать, тайны мозга. В существенном для нас значении В. И. Мудров пишет: «Наступление на тайны мозга ведется с двух основных направлений. С одной стороны, исследователи стремятся возможно более подробно изучить функции и свойства элементарной ячейки нервной системы - нейрона, а затем научиться "собирать" из этих ячеек сложные конструкции по типу человеческого мозга. Представителями этого направления являются, например, У. МакКаллок и У. Питтс. Другое направление связано с так называемым эвристическим моделированием. Представители этого направления не стремятся изучить тонкую структуру мозга, а моделируют его работу на уровне информационных процессов, добиваясь того, чтобы функции модели были по возможности неотличимы от функций моделируемого объекта (мозга), и не обращая внимания на различие их внутренних структур. Типичными представителями этого направления являются Ф. Розенблатт, Х. Саймон, Н. М. Амосов и др. К этому же направлению относятся работы К. Штейнбуха» [23].

Очевидно, принципиальное различие между двумя указанными направлениями исследований состоит в следующем: гносеологической основой первого направления является теория познания как теория отражения, существенная как континуальная теория, а гносеологической основой второго направления - теория познания как теория репрезентации, существенная как дискретная теория. И следовательно, как показывает В. И. Мудров, задачи, решаемые каждым из двух направлений, качественно различны. Задачи первого направления исследований решаются в контексте соотношения сущности и существования, а задачи второго направления — в контексте различения онтологического и онтического. Действительно, общий вопрос заключается в следующем: как решить задачу? Или решить задачу так, как ее решает человек, или так, как ее можно решить. Принципиальное в данной дихотомии заключается в том, что если вопрос о решении задачи ставится так, чтобы только решить данную задачу, то, следовательно, речь идет о выборе или разработке технологии решения задачи. В том же случае, когда вопрос о решении задачи ставится так, чтобы решить задачу как человек, то тогда возникает целый ряд уточнений: 1) как хочет решать эту задачу человек — например, в мире уже много лет дискутируется вопрос об умерщвлении неизлечимо больного человека (технологическое и тектологическое решения требуют принципиально различных теорий), аналогичным образом осмысливаются вопросы клонирования, смертной казни человека и т. д.; 2) специфика решения задач человеком во многих случаях не поддается технологизации, например, существует огром-

ное количество технологий решения задач, но человек, решая определенную задачу, не стремится перепробовать все эти технологии, он по многим причинам сосредоточивается на адекватных задаче способах ее решения, руководствуясь установками морального, должностного, пропагандистского, профессионального, религиозного, политического характера, решения в системе отношений координации и субординации, так сказать, статусного характера (по принципам: не по сану, не по плечу, не царское это дело); 3) специфика разрешения задач (полное, поэтапное, частичное, глубина и масштаб их разрешения, временное разрешение задач, их разрешение в условиях цейтнота, кризиса, риска, неопределенности, во враждебной среде и т. п.). Все эти и многие другие моменты требуют того, чтобы различать два типа задач: задачи тектологического решения и задачи технологического решения.

Осмысление двух направлений исследований мозга (В. И. Мудров) и особенно двух основных проектов науки (аристотелевского и софистского) влечет за собой дифференциацию задач и форм их разрешения (тектологическую и технологическую). И в этом отношении выделим две книги известного английского специалиста в области кибернетики Фрэнка Джорджа. В 1961 году вышла его книга «Мозг как вычислительная машина», в которой свое исследование он предваряет рассуждением об основных направлениях развития математического знания, понимая методологические трудности специалистов и вместе с тем обнаруживая незнание работ советских математиков. Он пишет: «Существуют в основном три различных школы представлений о природе и основаниях математики. Это логистическая школа Уайтхеда и Рассела, Пеано и Фреге, которая считает математику частью логики; интуиционистская школа Брауэра и Хейтинга (Рейтинга). — *Н. Ч.*, утверждающая, что математика не зависима от логики и исходит из непосредственного постижения чисел, и формальная школа, основанная Гильбертом, который считал, что математика есть формальная игра с символами. Между этими тремя школами продолжаются непрерывные споры об основаниях математики, и, пожалуй, мнения склоняются преимущественно к первой точке зрения, т. е. к тому, что математика основана на логике. Однако вопрос очень сложен и далеко не очевидно, что названные точки зрения действительно противоречат одна другой» [24]. Отметим, что в Советском Союзе решение вопроса о различении основных направлений математики на рубеже 1950—1960-х годов было доведено до большей степени определенности, особенно в том, что касается понимания математики как логики, применимости закона исключенного третьего, полноты оформления конструктивистской математики и т. д. Однако в Советском Союзе, как и на Западе, тенденция противопоставления друг другу интуиционизма и конструкти-

визма также не была преодолена, оставалась не вполне проясненной методологическая основа двух направлений математики.

В 1977 году вышел другой крупный труд Фрэнка Джорджа, «Основы кибернетики», в котором уже на новом уровне разработанности проблем он пишет: «В самом деле, трудно предполагать, что кибернетика может эффективно развиваться как наука без постоянного пристального внимания к ее философским и математическим аспектам. Вероятно, однако, то же самое справедливо и для любой другой науки» [25]. И в этом контексте он пишет «о существовании по крайней мере двух различных типов кибернетических задач; иногда, тем не менее, их в достаточной мере разделяют. Во-первых, кибернетики занимаются имитацией поведения организмов. Их довольно существенно занимают попытки имитировать разум человека, но в сферу их интересов входит также создание систем, способных обучаться, мыслить, решать задачи и осуществлять всю ту деятельность, которая в целом покрывает весь диапазон человеческих возможностей, причем в этом случае к собственно имитации разума человека как такового никакого интереса не проявляется — именно этот последний случай мы и называем задачей синтеза» [26]. И наконец, в 1984 году эта книга была переведена на русский язык, и в «Предисловии автора к русскому изданию», написанном в 1982 году, Джордж с еще большей убежденностью пишет о двух типах «кибернетических задач». «Совершенно очевидно, — пишет он, — что существует два типа соответствующих задач, которые я называю имитацией и синтезом. Имитация поведения человека предусматривает создание всевозможных моделей — математических, логических, машинных программ и т. д., предназначенных служить копиями поведения человека в процессе его деятельности. То обстоятельство, что такие проблемы могут считаться успешными в этом отношении лишь в самой ограниченной степени, никоим образом не влияет на мотивы их создания. Подход, основанный на "синтезе", связан с использованием той же группы методов (в том числе и систем-экспертов), но без всяких оговорок или даже вообще интереса к тому, действуют ли эти системы подобно человеку или совершенно не так, как действует человек» [27]. Конечно, вопрос о названии задач имеет место. Некоторыми советскими специалистами задачи «имитации» называются задачами анализа, и эта точка зрения, на наш взгляд, является спорной. С нашей точки зрения, можно было бы уточнить название задачи «синтеза» с тем, чтобы подчеркнуть ее репрезентативистскую, технологическую сущность. Однако мы бы хотели подчеркнуть, в первую очередь, методологическую основу формулировок двух задач: задача «имитации» формулируется на основе теории познания как теории отражения и реализации субстанционального исследовательского

подхода, раскрывающего единство прообраза и образа, сущности и существования, где существование мыслится как тектологическое векторизованное человеком разрешение диалектического противоречия; задача же «синтеза» формулируется на основе теории познания как теории репрезентации, представления о независимости репрезентации от наличия репрезентанта и реализации ценностного исследовательского подхода, дифференцирующего онтологический и онтический аспекты технологии решения задач, где онтологический аспект ее решения раскрывает очерчивающее человека как человека сочинение схемы, паттерна решения задачи, а онтический аспект технологии раскрывает процесс осуществления решения этой задачи, в том числе и выбора необходимой решающей базы. Решение двух типов задач освещается соответственно силами континуальных и дискретных теорий.

В то же время с учетом отмеченных сомнений в удачности данных Ф. Джорджем названий кибернетических задач мы предлагаем вместо них различать два типа: задачи суммы (синтеза) и задачи произведения (имитации), которые требуют соответственно технологического и тектологического разрешения, а также принципиального различения решающих систем. Задачи произведения решаются так, что при этом целое оказывается большим или меньшим, чем сумма частей, или часть оказывается большей, чем целое. И здесь решающая система действует с учетом многих обстоятельств политического, экономического, социального, в узком смысле духовного характера. В зависимости от обстоятельств решающая система может подняться до уровня решения данных задач, опуститься до уровня их решения, т. е. ведет себя как социальное существо и доказывает, что она есть доминантный очаг.

Задачи же суммы решаются так, что при этом целое оказывается равным сумме частей. В этом случае решающая система выступает как решающее средство, исполняющее только «технологические обязанности», она располагает технологическими средствами решения задач. При решении задач она пускает в ход свои решающие средства, решает задачи, не имея никаких предубеждений, предрассудков, не рассматривая возникновение задачи как некое предзнаменование, укор и т. д. Она решает задачи в силу своих технологических возможностей, наличной суммы технологий, которой она располагает. В этом плане имеет место своеобразная идеология о решателях задач (например, см.: Ефимов Е. И. Решатели интеллектуальных задач. М.: Наука, 1982), огромное количество публикаций по проблеме искусственного интеллекта, согласно которой принимается, что искусственный интеллект — это нечто, решающее интеллектуальные, нетривиальные задачи и т. д.

Если ты еще не достиг совершеннейшего из совершенств не огорчайся.

Альберт Великий

Охватить... объективную логику хозяйственной эволюции...

В. И. Ленин

КОЛЛЕКТИВИЗМ И ИНДИВИДУАЛИЗМ И ИХ ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЕ В ЗАПАДНОЙ 1 ТРАДИЦИИ

У К. Маркса и Ф. Энгельса одним из излюбленных фразеологизмов был: «у Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги», «ставить отношения на голову» и т. п. Проблемы даются в форме метафоры, в которой некоторое «положение вещей» фиксируется весьма точно. И хотя мы сомневаемся, например, в возможности переворачивать, ставить диалектику с ног на голову или с головы на ноги, тем не менее для западной традиции такое переворачивание весьма характерно. В подобном отношении перевернутости друг к другу в средневековой философии находились два направления исследований: номиналистское и реалистское. По сути, номиналисты полагали, что понятия — это репрезентации вещей, а реалисты, напротив, полагали, что вещи являются репрезентациями понятий. И надо сказать, что советские философы установили, что номиналистская и реалистская версии метафизического теоретизирования, находящиеся друг к другу в отношении перевернутости, сохранились до сих пор. Иногда такого рода перевертывания происходят «незаметно», «плавно». Эвальд Васильевич Ильенков пишет: «...тенденция, имеющая своим истоком средневековый номинализм, тянется через системы Локка, Беркли, Кондильяка, Д. С. Милля, а ныне представленная в разных ее оттенках неопозитивизмом ("методологический солипсизм" Р. Карнапа), неизбежно приходит в конце концов к отождествлению конкретного с индивидуальным "переживанием", а абстрактного — с чистой "формой мышления", т. е. со значением общего термина, "знака" языка, которое, естественно, сказывается чисто конвенционально, т. е. устанавливаемым по произволу и по узаконивающему этот произвол соглашению».

Беда этой концепции заключается в том, что она вынуждена в конце концов допускать существование некоторых "абстрактных объектов" ("идеальных объектов"), т. е. эмпирически "неверифицируемых" значений общих терминов "языка современной на-

уки". Про эти "абстрактные объекты" неопозитивистам ничего вразумительного, несмотря на все их старания, сказать не удастся — в качестве выражения общего в эмпирических фактах их оправдать нельзя. "Абстрактный объект" посему принимается ими как чисто логический "конструкт", и в разряд таких "конструктов" неизбежно попадают важнейшие понятия современного естествознания, вплоть до электрона, атома и нейтрино. Никакого "конкретного объекта", соответствующего этим понятиям (терминам), с такой точки зрения допустить нельзя - в чувственном опыте (в переживании) отдельного индивида такие объекты не встречаются. Индивид может их только "мыслить", т. е. вынужден их принимать как чисто вербальный феномен.

Но так как именно из таких "абстрактных" объектов современная наука и строит свои представления о действительности, то в итоге оказывается, что "конкретное" (т. е. отдельное чувственное переживание) есть лишь субъективная форма проявления неких абстрактов — некоторых абстрактных объектов. Оказывается, иными словами, что общее есть нечто более прочное и устойчивое, нежели отдельное единичное, и последовательный номиналистический эмпиризм благополучно возвращается к представлениям "реализма" - к представлению о некоем общем (абстрактном), которое имеет статус объекта, существующего в некоем безличном мышлении как логически необходимая форма мышления вообще» [1].

Данное положение Э. В. Ильенкова весьма характерно.

1. На наш взгляд, Эвальд Васильевич, став в оппозицию к неопозитивизму и неореализму, оказался в довольно сложном положении: что делать, если «из таких "абстрактных" объектов современная наука и строит свои представления о действительности»? Что делать, если, как выясняется, «современная» наука не нуждается в теории познания как теории отражения? И следовательно, «современная» наука строит свои представления о действительности на базе иной теории познания. И тогда неопозитивистов - последователей номинализма - нужно понять, а не осуждать. И нельзя относиться к ним предосудительно, предвзято.

2. Неопозитивизм и неореализм - это действующие, актуальные, современные теоретические и методологические традиции, заслуживающие уважения и требующие внимательного к себе отношения. Это диаметрально противоположные версии метафизики, ни одна из которых по принципу плюрализма не может быть опровергнута другой. И следовательно, одна предполагает истинность «стояния на голове», а другая — истинность «стояния на ногах».

3. Важно не смешивать ни одну из двух указанных версий метафизики с диалектикой, посчитав достаточным определить, на пример, одну из версий диалектическим идеализмом Гегеля, а

другую - диалектическим материализмом Маркса, в котором диалектика Гегеля оказывается перевернутой с головы на ноги.

4. Метафизический проект науки, инициированный Галилеем и Ньютоном, на который опирались К. Маркс и Ф. Энгельс и которому они были верны, выступил ныне как проект покорения природы и общества, в наши дни оказался тесным диалектическим проектом науки, о котором классики марксизма еще ничего не ведали.

5. К. Маркс в принятой им системе теоретизирования выстроил экономическую теорию, в которой раскрыта экономическая жизнь общества, построенная на основе рыночной стихии, и классики марксизма предлагают вместо рыночной стихии принять плановую экономику. Вслед за ними советские экономисты приложили огромные усилия к разработке идеалов плановой экономики, не ведая того, что они делают. Пришедшие же ныне к власти в России реформаторы сделали ставку на то, что рыночная стихия все поставит на место. И если К. Маркс и Ф. Энгельс доказывали необходимость перехода от рыночной экономики к экономике плановой, а российские реформаторы - необходимость перехода от плановой экономики к рыночной, то выясняется, что первые (Маркс, Энгельс) тем самым доказывали, как ни странно, необходимость постановки экономики «с ног на голову», а вторые (российские реформаторы) - необходимость постановки экономики «с головы на ноги». Так что советские экономисты оказались проводниками в экономике идеалов средневекового реализма, а пришедшие им на смену реформаторы — проводниками в экономике России идеалов средневекового номинализма. И следует горько почувствовать обоим сторонам словами Альберта Великого: «Если ты еще не достиг совершеннейшего из совершенств, не огорчайся», поскольку «совершеннейшее из совершенств» требует создания экономической теории, отвечающей не принципам метафизики, а принципам диалектики. К сожалению, экономической теории, построенной по принципам диалектики, не разработано до сих пор.

В 2001 году в России вышла книга известного австрийского философа Людвиг фон Мизеса «Теория и история. Интерпретация социально-экономической эволюции». В разделе книги, который называется «Коллективистская догма», он, в частности, пишет: «Современная коллективистская философия является вульгарным ответвлением старой доктрины концептуального реализма. Она отгородилась от общего философского противоборства реализма и номинализма и едва ли обращает внимание на продолжающийся конфликт этих двух школ. Эта политическая доктрина и используемая ею терминология по внешнему виду отличается от терминологии, используемой как в схоластических спорах об универсалиях, так и от терминологии современного неореализ-

ма. Но ядро ее учений не отличается от ядра учений средневековых реалистов. Она приписывает универсалиям объективное реальное существование, стоящее выше существования индивида, иногда даже решительно отрицает автономное существование индивидов, единственно реальное существование.

Отличие коллективизма от концептуального реализма философов заключается не в способе подхода, а в подразумеваемых политических тенденциях. Коллективизм трансформирует эпистемологическую доктрину в этические требования. Он говорит людям, что они должны делать. Он проводит границу между подлинными коллективистскими сущностями, которым люди должны быть лояльны, и ложными псевдосущностями, на которые они вообще не должны обращать внимание. Единой коллективистской идеологии не существует. Каждая из многочисленных коллективистских доктрин расхваливает какую-то свою коллективистскую сущность и просит всех разумных людей подчиниться именно ей. Каждая секта подчиняется своему идолу и нетерпима ко всем соперничающим идолам. Каждая предполагает полное подчинение индивида, каждая тоталитарна.

Спецификой различных коллективистских доктрин легко пренебречь, потому что все они, как правило, начинают с противопоставления общества вообще и индивидов. В этой антрепризе есть только один коллектив, охватывающий всех индивидов. Поэтому не может возникнуть никакого конфликта между множеством коллективистских образований. Однако по ходу анализа всеобъемлющий образ уникального великого общества незаметно подменяется особым коллективом» [2].

Как видим, фон Мизес:

1) резко оппонируя неореализму, фактически занимает такую позицию, которая корреспондирует со средневековым номинализмом. И его аргументация может быть определена как неономиналистская;

2) строит свои рассуждения, ставя рассмотрение дела по-марксистки, «на ноги», поскольку номинализм и был предвестником материализма;

3) весьма специфически характеризует коллективизм. Для него коллективизм - это догма, т. е. репрезентация, и потому называть и исследовать общество как коллективистское или индивидуалистское — дело познавательной техники, дело произвола исследователя, и, по его мнению, чтобы оставаться «на ногах», нельзя принимать неореалистскую точку зрения;

4) признается естественность множества коллективистских доктрин, которые он считает допустимыми, хотя и абсурдными, т. е. он, в принципе, оказывается сторонником такого стандарта рациональности метафизики, как плюрализм;

5) не без оснований пугает коллективистскими точками зрения, поскольку для западных обществ коллективистские концепции — это посягательства на индивидуализм, это опасные тоталитаристские помыслы;

6) считает понятия «индивидуалистическое общество» и «коллективистское общество» номиналистскими фикциями, никакого отношения не имеющими к действительным типам общества, это политические проблемы, имеющие для судеб общества то или иное значение. Для австрийского философа коллективизм и индивидуализм - это не две реальные, существующие вне и независимо от сознания системы общественных отношений, а только лишь две системы теоретизирования, результаты которых встраиваются в политические программы. А поскольку коллективизм, по фон Мизесу, есть реально лишь система теоретизирования, то ею можно пренебречь;

7) активно пользуется понятиями «неономинализм», «неореализм», подчеркивая тем самым наличие определенных теоретических реальностей, жизненность средневековых исследовательских традиций, их актуальность для современного научного познания;

8) пишет об универсалиях, т. е. понятиях, природу которых изучали как номиналисты, так и реалисты. Универсалии имеют прямое отношение к софистской, метафизической модели мира (Универсум). Данной модели мира соответствует известный гуманистический, возводящий потребительство в ранг всеобщего стандарта, принцип «Все во имя человека, все во благо человека». В свое время данный принцип был воспет классиками марксизма. И в этом смысле марксизм не был чужд номинализму, как, впрочем, и реализму. И об этом свидетельствуют представления классиков, со гласно которым допустимо переворачивать теоретические сущности «с головы на ноги» и «с ног на голову».

Что же пишет К. Маркс, рассуждавший о том, что у Гегеля диалектика стоит на голове и поэтому ее надо «поставить на ноги», т. е. Маркса не устраивает реалистское понимание диалектики и он, следовательно, «переворачивая» диалектику «на ноги», таким образом, предпочитает ее (диалектики) номиналистское освещение. Однако, как ни странно, в «Нищете философии» он пишет о заранее установленных правилах, предшествующих распределению работы между членами общественного коллектива. Тем самым экономику ставит по-реалистски «на голову». Он пишет: «...общество, наилучшим образом организованное для производства богатств, бесспорно должно было иметь лишь одного главного предпринимателя, распределяющего между различными членами общественного коллектива их работу по заранее установленным правилам» [3]. А вот положение К. Маркса, которое не оставляет сомнений в том, что он ставит процесс труда «на голову», т. е. рассуждает как апологет неореализма, «переворачивая» нечто «с ног

на голову»: «Паук совершает операции, напоминающие операции ткача, и пчела постройкой своих восковых ячеек посрамляет некоторых людей-архитекторов. Но и самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получился результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально» [4].

И здесь, во-первых, неоминалисты мыслят совершенно обратное. Они доказывают, что процессы труда, процессы производства должны совершаться стихийно. Люди должны в своих теориях лишь так или иначе комментировать процессы и не должны в них вмешиваться.

Во-вторых, К. Маркс показывает, что идеальное предшествует процессу труда и это идеальное представлено планом, проектом того, что должно получиться в результате процесса труда.

В-третьих, процесс труда представлен определенной суммой, последовательностью операций, т. е. технологией. Если паук — «ткач» и пчела — «строитель» в своих действиях (ткачестве, строительстве) обнаруживают себя как нечто большее, чем целое, то человек в процессе труда как технологии, сумме операций обнаруживает себя как нечто равное этой сумме. Отсюда политическая экономия К. Маркса является метафизической технологической политической экономией.

В-четвертых, объективная диалектика действий паука - «ткача» и пчелы - «строителя» «посрамляет» человека-технолога. Отметим, что А. А. Богданов в своей «Тектологии» как раз и закладывает основы политической экономии, прообразом которой является объективная диалектика процесса труда, «посрамляющая» технологию, в том числе в ее (технологии) неоминалистском и неореалистском освещении.

И наконец, книга Ф. Энгельса «Анти-Дюринг», отредактированная Марксом, гласит буквально следующее: «Раз общество возьмет во владение средства производства, то будет устранено товарное производство, а вместе с тем и господство продукта над производителями. Анархия внутри общественного производства заменяется планомерной, сознательной организацией» [5]. Если стихийность и анархия есть предмет защиты и опоры для экономистов-неоминалистов, то планомерность производства, его планирование есть предмет защиты экономистов-неореалистов. Иными словами, говоря о планомерности экономики Энгельс вслед за Марксом, редактировавшим его (Энгельса) труд, переворачивает теоретическую экономику с неоминалистских «ног» на неореалистскую «голову». В результате, во-первых, Маркс и вслед за ним сбитый с толку Энгельс в одном случае выступали как реалисты, а в другом - как номиналисты, т. е. не совсем отдавали себе отчет

в том, что они пишут и что объективно они в обоих случаях остаются метафизиками. Во-вторых, советские экономисты, искренне доверившись «гению» Маркса, воспевавшего со своим другом реалистскую плановую экономику, оказались в объятиях метафизики, а диалектика так и не нашла своего применения в теории экономики. Советские экономисты так и не заметили, как Маркс доказывал свою правоту, переворачивая одно «с головы на ноги», а другое - «с ног на голову». Современные российские экономисты также не понимают того, что делают, отдавая предпочтение то неоминалистским, то неореалистским концепциям. И в этом плане они предстают как истинные марксисты. В-третьих, рассуждение Маркса об «общественном коллективе» выступает как весьма своеобразный помысел о коллективе. Это произвольное приписывание социальной группе качеств «общественного коллектива». Протоестественность такого, с позволения сказать, коллективизма и коллективов современными теоретиками определяется, и не без оснований, как показатель тоталитаризма, к которому коллективистское общество не имеет никакого отношения. В-четвертых, если по марксистской классификации реалисты являются идеалистами, то номиналисты - материалистами. Следовательно, Маркс, выступая то как номиналист, то как реалист, предстает то как идеалист, то как материалист. Вот поэтому за много десятилетий марксистского эпигонства политической экономии реального социализма так и не было создано.

В 1974 году лауреатами Нобелевской премии по экономике стали два выдающихся ученых: австрийский экономист Фридрих Август фон Хайек, а также шведский экономист Гуннар Карл Мюрдаль.

Оба экономиста рассуждали в некотором смысле одинаковым образом, доказывая, что экономическая жизнь общества должна опираться на определенный, так сказать, естественный фундамент, представленный метафизическим типом теоретизирования. Она должна базироваться на определенных теоретических стандартах: экономическая теория должна исходить из стандартов метафизики. Однако оба ученых исходили из различных теоретических идеалов. Фон Хайек, рассуждая об индивидуализме, соотносил свои взгляды на общество со взглядами средневековых номиналистов и полагал, что коллективистские взгляды Мюрдаля восходят к идеалам средневековых реалистов. Тем самым фон Хайек свои взгляды относил к материалистическим, а взгляды коллективистов — к идеалистическим. Может быть, по отношению к Гуннару Мюрдалю фон Хайек был и прав, хотя и тот и другой были возвращены на одной и той же методологической традиции. Тем не менее, если сторонник индивидуализма фон Хайек усиленно пропагандируется, то такой же лауреат Мюрдаль - сторонник «кол-

лективизма» - замалчивается. Безотносительно к шведскому исследователю подобная точка зрения, подверстываемая под тотализм, жестко осуждается.

Отметим, что дискуссия между номиналистами и реалистами состояла в выяснении природы понятий. Будучи предвестниками материализма, номиналисты полагали, что понятия — это измышления, подобные именам вещей, и мир представляет собой сумму вещей, не связанных между собой. Понятия же - это фикции, репрезентации вещей.

В свою очередь, реалисты (предвестники идеализма) полагали, что вещи (и мир как сумма вещей) - это определенные репрезентации понятий, это также определенные фикции, свидетельствующие о наличии понятий как таковых, самих по себе. Так, оказывается, что «коллективизм» Мюрдаль и индивидуализм фон Хайека имеют одну и ту же методологическую метафизическую основу. Разница состоит лишь в том, что материалист фон Хайек и идеалист Мюрдаль различным образом интерпретируют соотношения онтологического (понятия) и онтического (вещи), полагая, что и понятия, и вещи в равной мере могут репрезентировать друг друга: понятия репрезентируют вещи (фон Хайек); вещи репрезентируют понятия (Мюрдаль). Фон Хайек пишет: «В этом отношении... индивидуализм есть необходимый результат философского номинализма, в то время как коллективистские теории коренятся в "реалистической" или "эссенциалистской" традиции... Но этот "номиналистский" подход характерен только для истинного индивидуализма, в то время как ложный индивидуализм Руссо и физиократов в соответствии с его картезианским происхождением в значительной мере является "реалистическим" или "эссенциалистским"» [6].

Надо сказать, что понятие «материализм» существенно главным образом в системе методологии метафизики и теории познания как теории репрезентации. В системе же диалектической методологии и теории познания как теории отражения понятие «материализм» вызывает сомнения, поскольку выступает здесь как тавтология: если утверждается, что отражение - это сторона взаимодействия и, следовательно, сторона всеобщей связи явлений, что образ с необходимостью предполагает прообраз, то, следовательно, исключаются все альтернативы и имеют место лишь объективная диалектика и ее образ — субъективная диалектика. Отсюда понятие «диалектический материализм» выступает как обычная постметафизическая конструкция, подобная понятию «диалектический идеализм».

Аналогичным образом понятие «идеализм» существенно в системе методологии постметафизики, оно является характеристикой примысливания, удвоения мира, наличия трансцендентальной реальности, действия теории познания как теории репрезентации.

Таким образом, у материализма и идеализма свое метафизическое прошлое, соответственно номинализм и реализм. И это прошлое воспроизводится до настоящего времени в связи с изучением стихийного и сознательного в социальных процессах. Естественная критика друг другом номиналистски ориентированных и реалистски ориентированных теоретиков индивидуализма и коллективизма не принижает значения теоретизирования философов. И, по-видимому, в своем отношении их теории адекватны западной действительности, что, собственно, и стремится доказать фон Хайек.

Согласно приведенному положению фон Хайека:

1) индивидуалистические и коллективистские теории нужно строить согласно их отличным друг от друга стандартам, с учетом особенностей в данном отношении номинализма и реализма;

2) существует индивидуализм «истинный» и индивидуализм «ложный»;

3) фон Хайек, по-видимому, неосторожно пользуется понятием «эссенциализм», т. е. понятием, раскрывающим следование классическому анализу соотношения сущности и существования. Действительно, реалисты придавали этому соотношению большое значение, как, например, Фома Аквинский, поскольку находились под влиянием аристотелизма, проникшего в Западную Европу вместе с византийскими диалектиками, т. е. вслед за пробившими дорогу сюда иконопочитателями, бежавшими куда глаза глядят от иконоборческих, тиранических властей. Однако реалисты, так же как и номиналисты, в фундаменте своего теоретизирования имели иную, характерную для западного теоретического схематворчества традицию, которая, по существу, шла вразрез с эссенциализмом византийцев, и этот эссенциализм реалистов был временной внешней стороной их философствования, которую (сторону) они покидали всякий раз, когда речь заходила о принципиальных вещах в дискуссии с номиналистами. Правда, часто эссенциализм находил у реалистов собственно метафизическую (софистскую) трактовку;

4) фон Хайек не случайно отождествляет социализм и коллективизм, поскольку для него как социализм, так и коллективизм - это теоретические фикции, т. е. нечто примышленное относительно устройства жизни общества, причем примышленное в значении реализма, раскрывающего вещи, как репрезентации-сущности, с чем он (фон Хайек) не может согласиться.

Что же полагает английский экономист и в данном случае философ фон Хайек? Как правоверный защитник индивидуализма, он пишет специальную статью, которая называлась «Индивидуализм истинный и ложный» и была опубликована в Англии в 1945 году.

Во-первых, он фиксирует разногласия во взглядах на индивидуализм и считает необходимым, так сказать, навести «порядок» в этих взглядах. А во-вторых, он ставит своей задачей раскрыть индивидуализм так, чтобы он предстал как нечто определенным образом соотносящееся с «социализмом» или коллективизмом.

Фон Хайек убедительно доказывает, что теоретизирование индивидуализма имеет многовековую историю во Франции, Германии, а особенно в Англии, и защищает собственно «английскую версию философии индивидуализма», которую он называет «истинным» индивидуализмом. Фон Хайек полагает, что философия «истинного» индивидуализма получила развитие вначале в работах Джона Локка, Адама Смита, Бернарда Мондевиля и в трудах других английских теоретиков и историков XVIII века. Французская же философия рационалистического индивидуализма была разработана в трудах Жан-Жака Руссо, хотя, как он пишет, соотношение терминов «индивидуализм» и «социализм» было освещено в работах сенсимонистов и физиократов (Ф. Кенэ, А. Р. Тюрго и др.). Философия же немецкого индивидуализма разрабатывается, начиная с трудов Гете и Гумбольдта, развертывавших идею «оригинальной личности», которая, как показывает фон Хайек, была возведена в культ, раскрывающий сущность немецкой интеллектуальной традиции.

Итак, фон Хайек пишет: «Истинный индивидуализм, который я собираюсь защищать, начал свое развитие с Джона Локка, а также Бернарда Мондевиля и Давида Юма, и впервые достиг полного раскрытия в работах Джошуа Такера, Адама Фергюсона и Адама Смита, как и их великого современника Эдмунда Берка — его Смит называл единственным из известных ему людей, кто придерживался по экономическим вопросам в точности такого же мнения, как и он сам, безо всяких предварительных обсуждений между ними» [7]. Как видим, во-первых, фон Хайек относит разработку философии индивидуализма к Новому времени, хотя теория свободы воли, находящаяся в фундаменте философии индивидуализма, имеет, как минимум, на тысячелетие более почтенный возраст. Во-вторых, фон Хайек обращает внимание на то, что философия индивидуализма изначально развертывалась как один из разделов философии экономики. В-третьих, гносеологической базой философии индивидуализма был агностицизм, следовательно, теорией познания философии индивидуализма является теория репрезентации. Не случайно фон Хайек пишет о конструировании социальных процессов, о конструировании социальных институтов, о том, что «...теория индивидуализма внесла... определенный вклад в технику конструирования надлежащих рамок законности и в улучшение тех институтов, которые возникли спон-

танно, она особо подчеркивает тот факт, что та часть нашего социального порядка, которую может или должен сознательно создать человеческий разум, есть только малая часть всех сил общества» [8]. Он доказывает: «Наш главный вывод состоит в том, что индивидуалистический порядок должен базироваться скорее на усилении абстрактных принципов, чем на усилении конкретных предписаний» [9]. Подобное конструирование представляет собой составление схем трансцендентальной реальности (в дальнейшем - паттернов трансцендентальной реальности), подлежащих восполнению, технологическому воспроизведению, т. е. переходу от абстрактных схем онтологического к указанным сконструированным социальным процессам и социальным институтам онтического.

Фон Хайек, восхваляя английскую философию индивидуализма, одновременно критикует ее французский вариант, который, по его мнению, восходит к рационализму Декарта. Он пишет: «Было бы интересно проследить дальнейшее развитие этого индивидуализма социального договора или теорий „проектирования« социальных институтов от Декарта через Руссо и Французскую революцию до того, что до сих пор характеризует отношение инженеров (Декарт Р. Инженер, рисующий свои планы / Р. Декарт. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 256-257) к социальным проблемам. Такой обзор продемонстрировал бы, что картезианский рационализм постоянно оказывался серьезным препятствием к пониманию исторических явлений и что именно он в значительной степени ответственен за веру в неизбежность законов исторического развития и за современный фатализм» [10]. Фон Хайек показывает, что французская теория индивидуализма характеризуется «ложный», «рационалистический индивидуализм», который отличается от «истинного» индивидуализма по двум основным пунктам: по вопросу о социальном договоре, согласно которому человек «образует» сообщества путем соединения его собственной воли с волей другого в формальном договоре, а также по вопросу о том, что «истинный индивидуализм является единственной теорией, которая может вразумительно объяснить стихийность социальных процессов» [11]. Фон Хайек намекает на Великую Французскую революцию, которая предстала якобы как следствие примысливания законов общественного развития. Отметим, что приписываемая фон Хайеком французским теоретикам индивидуализма их якобы приверженность к действию законов исторического развития справедлива лишь отчасти, поскольку под этими законами имелись в виду в лучшем случае социал-дарвинистский вариант войны всех против всех, возможность реализации общественного договора и законов технологии. Не случайно он противопоставляет этим законам идеалы Адама Смита. Он пишет: «Основным достоинством индивидуализма, который защищали

Смит и его современники, было то, что при этой системе плохой человек мог причинить наименьший вред» [12].

1. Фон Хайек, являясь приверженцем следования стихийности социальных процессов, конечно, не мог принять идею общественного договора, которая, между прочим, активно разрабатывалась и английскими философами еще до ее фундаментального изучения французскими исследователями. Возможно, именно в этом значении общественный договор воспринимался фон Хайеком как воплощение законов исторического развития.

2. Французскую философию индивидуализма он рассматривает как рационалистический индивидуализм, априори спроектированный, примысленный, изобретенный, идущий вразрез со стихийностью социальных процессов. Стихийность же для него существенна тем, что она непознаваема и в этой мере затрудняет ответы на вопросы о законах исторического развития.

3. Примысливание же законов исторического развития и следование этим законам, по его мнению, грозит обществу общественными трагедиями типа Великой Французской революции. Аналогичным следствием «ложности» немецкой философии индивидуализма он видит установление германского фашизма и соотвествующего ему тоталитарного государства.

4. Он полагает, что стихийность общественных процессов является гарантией избавления общества от его бед и социальных катастроф. И любое вмешательство в течение данных стихийных процессов должно пресекаться. По его мнению, примером для такого рода выводов была Англия, которая благодаря лавированию среди стихийных социальных процессов смогла избежать серьезных военных потрясений перед лицом германского фашизма, отвести от себя острие германской агрессии.

5. Для фон Хайека идеи законов исторического развития и общественного договора были реалистскими и в этом смысле колллективистскими идеями, с чем он был априори не согласен. Для него стихийность общественных процессов была предметом номинализма.

6. Он предупреждает, как опасно пренебрежение стихийностью социальных процессов: «В самом деле, великий урок, который нам преподает философия индивидуализма, состоит в том, что, быть может, не трудно разрушить спонтанные образования, составляющие необходимую основу свободной цивилизации, но, возможно, выше наших сил окажется воссоздать такую цивилизацию, если эти ее основы будут разрушены» [13].

Особое внимание фон Хайек уделяет рассмотрению немецкой философии индивидуализма. Он пишет: «...немцы, которых обычно считают весьма понятливыми, также весьма часто описываются как люди особенно индивидуалистичные. С известной долей

истины этот так называемый немецкий индивидуализм нередко представляют как одну из причин того, почему немцы никогда не достигали успеха в развитии свободных политических институтов. Немецкая интеллектуальная традиция, настаивая на том, что она «развивает "оригинальных" личностей, которые в любом отношении являются продуктом сознательного выбора индивида, действительно отдает предпочтение виду "индивидуализма" (в рационалистическом смысле этого термина), мало известного где-либо еще... Снова и снова вы с удивлением будете обнаруживать эту тенденцию к добровольному подчинению и наблюдать ее контраст со стремлением молодых немцев развивать "оригинальную личность", которая во всех отношениях выражает то, что они привыкли считать правильным и верным. Этот культ отличающейся от других и особенной личности имеет, конечно, глубокие корни в немецкой интеллектуальной традиции и благодаря влиянию некоторых ее выдающихся представителей, особенно Гете и Вильгельма фон Гумбольда... По крайней мере понятие, что превалирование этого типа "индивидуализма" часто заставляло людей доброй воли разуверяться в возможности достижения порядка в свободном обществе и даже требовать диктаторского правления, способного установить в обществе порядок, который оно не может навести само ...немцы должны были завершить созданием тоталитарного государства, которое силой навязало им то, в чем они ощущали нехватку» [14].

1. Фон Хайек доказывает, что немецкий индивидуализм опасен и не имеет ничего общего с «истинным» индивидуализмом.

2. Желая того или нет, он взваливает вину за фашистское лихолетье на немецкий «ложный» индивидуализм, на теоретиков и тем самым признает правомерным плюрализм этих теоретиков, естественность мультиметафизики по вопросу об индивидуализме.

3. Он прослеживает, так сказать, особенности национального теоретизирования индивидуализма и его (теоретизирования) по следствия.

4. Фон Хайек игнорирует объективные условия, которые накладывают отпечаток на содержание индивидуализма общества. Он стремится создать по вопросу об индивидуализме своеобразную теоретическую парадигму индивидуализма, отмечая индивидуалистическую риторику как справа, так и слева.

5. Фон Хайек называет рационалистический индивидуализм французов ложным по той причине, что он рационалистический, т. е. имеет неореалистский контекст, а именно контекст, по мнению фон Хайека, содержащий коллективистские основания. Немецкий же индивидуализм, по его мнению, также является ложным, поскольку он содержит предпосылки для возникновения коллективизма перед лицом, так сказать, сверхчеловека, сверх-

оригинальной личности, что также соответствует разворачиванию неореалистских тенденций идеалистического толка.

6. Как видим, специалистами Запада искони изучался индивидуализм. По крайней мере, сотни лет исследователи посвятили изучению явления индивидуализма, и, безусловно, тонкости и полнота исследований этого явления ни в какое сравнение не идут с успехами отечественных исследований коллективизма, как, впрочем, и индивидуализма также. А потому отечественные исследователи фактически не справились с постметафизикой и материализмом Маркса в его неонеомарксистском оформлении. Для Советского Союза неготовность к подобного рода вопросам и дискуссиям обернулась непосильным идеологическим испытанием. И по тому теории Маркса, насаждавшиеся в нашей стране долгие десятилетия, сыграли с отечественной наукой дурную шутку. И только теперь мы начинаем понимать, отчего правоверными марксистами в нашей стране устраивались гонения на русских ученых, силой древних отечественных познавательных традиций прорывавшихся к выдающимся результатам научного познания (В. И. Шестаков, Н. И. Вавилов, А. А. Богданов и т. д.). Не исключено, что эти познавательные традиции и на этот раз спасут нашу Родину.

7. Западные специалисты предложили, как видим, три основные системы теоретизирования индивидуализма. Они доказывают необходимость теоретизирования индивидуализма, в то время как отечественные теоретики практически полностью упустили данную проблематику. Неореализм, безусловно, во многом лишен многих средневековых определений. Однако безусловно и то, что в контексте рассуждений неореалистов находятся: 1) реальность понятий; 2) метафизика, развернутая в форме постметафизики; 3) теория познания как теория репрезентации в ее неореалистском содержании, согласно которому вещи рассматриваются как репрезентации понятий; 4) приверженность к проектированию социальных процессов и социальных институтов, следовательно, воплощения этих идеальных проектов априори раскрываются как репрезентации идеальных проектов, и т. д.

Отметим, что Фридрих фон Хайек хорошо знал, каких точек зрения по вопросу о философии экономики придерживались его оппоненты и в том числе Гуннар Мюрдаль. И поэтому адресовал ему некоторые соображения, способные, по его (фон Хайека) мнению, поколебать убеждения выдающегося шведского экономиста. Фон Хайек пишет: «Даже в обществе, где все интересы организованы в отдельные закрытые группы, все это приводит лишь к замораживанию существующей структуры и в конечном счете к упадку экономики, которая будет все менее способна реагировать на меняющиеся условия. Неверно, будто подобная система оста-

ется неудовлетворительной и несправедливой лишь до тех пор, пока не все группы в ней одинаково организованы. Ошибочно мнение Г. Мюрдаля и Дж. Гэлбрейта, полагающих, что недостатки существующего порядка суть недостатки переходного состояния и будут ликвидированы, когда процесс организации завершится. Западная экономика столь живуча именно потому, что процесс организации в ней не завершен. Если бы он завершился, мы оказались бы в тупике. Тотальная организация интересов создала бы жестокую экономическую структуру, которую нельзя было бы изменить никаким соглашением между интересами - вообще никаким способом, кроме решения диктаторской власти» [15].

Конечно, преимущества рыночной стихии виделись фон Хайеку неоспоримыми, и тезис о том, что рынок все исправит, представлялся ему весьма надежным положением. Но Мюрдаль был не только теоретиком, но и практиком. И ему (Мюрдалю) было что возразить, в том числе и насчет стихийно формирующихся и сознательно организуемых групп интересов. Фон Хайек полагает, что, по Мюрдалю, создаются и должны создаваться только тотальные организации интересов и только жесткие экономические структуры, которые могут быть поколеблены только решениями диктаторской власти. Но Мюрдаль с той же уверенностью мог бы доказывать, что планирование может быть и более гибким. Он мог бы привести убедительные примеры успешного функционирования плановой экономики, разворачивающейся по принципам неореалистического проекта.

Что же касается Джона Гэлбрейта, то этот видный институционалист был правоверным последователем Торстейна Веблена, сформулировавшего неореалистски существующую концепцию создания надежного социального контроля экономики. В книге «Новое индустриальное общество» он раскрывает различные стороны плановой экономики, не скрывая, что он неореалист. Он доказывает необходимость посредством единой стратегии планирования уменьшить зависимость от рынка. Он пишет: «В тех областях, где применяется наиболее сложная и передовая техника, рыночный механизм полностью замещается, а планирование становится поэтому наиболее надежным» [16]. «Поскольку с развитием техники и связанной с ним специализации рынок становится все более ненадежным, промышленное планирование еще в большей мере станет невозможным, если только рынок не уступит место планированию. То, что фирма считает планированием, в немалой степени заключается в стремлении свести к минимуму влияние рынка или избавиться от него» [17]. Далее Джон Гэлбрейт раскрывает способы замещения рыночного механизма принудительным установлением цен и объемов продаваемой или покупаемой по этим ценам продукции. В Советском Союзе книги институцио-

налистов, и в том числе Гэлбрейта, были восприняты с пониманием — как подтверждение правильности линии КПСС, дескать, они (западные экономисты) тоже начинают понимать значение плановой экономики, необходимость которой уже давно предсказывал К. Маркс. Они (советские экономисты) даже не попытались установить методологическую основу плановой экономики, так же как и рыночной экономики, идущей в разрез с диалектикой. Отметим, что в свое время сторону институционалистов приняли представители исторического направления экономической теории (исторической и новой исторической школы).

И наконец, Джон Гэлбрейт подчеркивает: «Современные либералы, которые стремятся выразить свои мысли не столько ясно, сколько главным образом деликатно, избегают этого термина (термина «планирование». — *Н. Ч.*), а консерваторы попросту превратили его в ругательство» [18]. По-русски отношение либералов и консерваторов к планированию можно прокомментировать поговоркой «Севастьян — не узнал своих крестьян», т. е. таких же, как они (либералы и консерваторы), метафизиков.

Итак, Гуннар Мюрдаль, следуя неореалистской метафизической концепции, большое внимание уделяет проблемам методологии, доказывая перспективность своей точки зрения. Он пишет: «Реальные общественные явления можно изучать лишь с точки зрения человеческих идеалов... Заключение в наших основных понятиях оценка отражает наш интерес к данному вопросу, дает направление нашим идеям и обуславливает значение наших выводов... Признание того факта, что сами наши понятия выражают собой известное отношение к ним, означает, что эти понятия могут быть определены лишь исходя из определенных политических позиций. В сущности говоря, научная строгость требует ясности в оценках. Они представляют собой исходные принципы научного анализа; вопреки широко распространенному мнению, от принципов необходимо зависят не только практические выводы, вытекающие из научного анализа, но и сам анализ. Исходные принципы оценки не следует выбирать произвольно: они должны быть уместны и обладать значимостью по отношению к обществу, в котором мы живем» [19].

В этом методологически актуальном положении существенно очень многое. Согласно Мюрдалю: 1) трансцендентальная реальность представлена понятиями, принципами, идеалами и т. д.; 2) трансцендентальная реальность неореалистского свойства принципиально отличается от трансцендентальной реальности неоминалистского свойства, которая выступает как не более чем имена, т. е. репрезентации репрезентируемых вещей, тогда как трансцендентальная реальность неореалистского плана выступает как репрезентант, репрезентируемый вещами; 3) Мюрдаль показывает необходимость различения специфики изучаемого об-

щества, поскольку данное общество репрезентирует соответствующее ему содержание трансцендентальной реальности. Такая постановка вопроса, по квалификации англичанина фон Хайека, является коллективистской, хотя по сути дела это квазиколективистская точка зрения, не выходящая за рамки постметафизики. Характерно, что именно это, такого рода противопоставление индивидуализма и квазиколективизма нашло широкое распространение. И именно с этой точки зрения коллективизм получил в науке превратное освещение, из которого якобы естественным образом вытекают тирания, тоталитаризм, фашизм и т. п., разворачивается необоснованная теоретическая аргументация демонизации действительного коллективизма, коллективистского общества; 4) с помощью трансцендентальной реальности определяется мир как Универсум, т. е. как определенная сумма ценностей, требующая систематических оценок. Поэтому оценки и выступают как исходные принципы, включенные в содержание трансцендентальной реальности; 5) в силу включения оценок в содержание трансцендентальной реальности последняя приходит, так сказать, в движение, происходит переориентация выводов и изменяется значение выводов; 6) что же касается трансцендентальной реальности неоминалистского содержания, то она в своем отношении косна, хотя ее именно, сигматическое содержание и предполагает свою структуру: имена бывают простые, сложные, прямые, косвенные, распространенные, нераспространенные и т. д., что подлежит изучению средствами теории имен, сигматики.

Для Мюрдаля понятие «реализм» — не пустое слово. Он, в первых, придает особое значение идеалам, идеологии, теоретизированию, теориям. Во-вторых, он большое значение придает философской методологии, социологии, соотношению теории и практики. Мюрдаль справедливо пишет: «Общая философия не смогла обеспечить экономику готовой методологией, в результате чего экономисты вынуждены были в значительной мере полагаться лишь на себя, освобождая стоимость от метафизических концепций (задача, которую они далеко еще не выполнили)» [20].

Следует отметить, что Мюрдаль констатирует освобождение стоимости от метафизических концепций не в том значении, что экономисты отказываются от метафизики, а в том, что настала пора постметафизики. Поэтому он пишет: «Около двух столетий назад современные социальные науки отпочковались от метафизической философии и от естественного права. В качестве наследников этих философских воззрений мы пытаемся "объективизировать" и "нейтрализовать" оценочные точки зрения и концепции, используемые в научном анализе» [21].

Иными словами, когда были сформированы стандарты естественности (право на все, война всех против всех), проблема тео-

ретизирования в области социологии стала решаться проще и метафизические теории стали конструктивнее, ближе к практической деятельности людей.

Одновременно возникла и проблема, как относиться к теориям: номиналистски или реалистски. И Мюрдаль, понимая значение теорий по отношению к различным областям деятельности, выступает как постметафизик-реалист. Средневековый реализм приобретает у него форму здравого смысла. И собственно теории для него предстают как трансцендентальная реальность и ее паттерны. В свою очередь, вещи выступают как то, что репрезентует теории - паттерны трансцендентальной реальности. Мюрдаль неоднократно возвращается к проблеме реализма. Он пишет: «*Теория, таким образом, есть не что иное, как система связанных между собой вопросов к изучаемой социальной действительности*. Основное назначение теории состоит в применении ее положений к исследованиям, которые еще нужно провести. Чем больше приближение к реальности, тем лучше теория вооружена для выполнения этой функции» [22]. Тем самым вещи возникают как следствия применения содержащихся в теории идей к практике, в результате чего вещи и выступают как репрезентации априорной теории. А номиналистские тенденции в теории экономики предстают у него как спекулятивное мышление. Он пишет: «Традиционный экономист, модели которого мы нередко критикуем за спекулятивное мышление и отсутствие необходимой точности, не должен делать вывод о том, что институционалист "против моделей"». Создание моделей служит универсальным методом научного анализа, так же как и количественная сторона познания является необходимой целью исследования» [23]. Метафизику нередко критикуют за то, что она предполагает необходимость спекулятивного мышления, спекулятивной философии, которой называют в данном случае номиналистского толка постметафизику. В то же время эти номинализм и реализм - особого рода. В XX веке это были уже не номинализм и реализм средних веков, а методологии, адаптированные к времени научно-технического прогресса и промышленной революции, к решению вопросов современного естествознания, техники, технологии, технологической экономики и т. д., это были номинализм и реализм постметафизики.

Постметафизика уже избавилась от фантазерства былых номиналистов и реалистов и представила теоретические фикции, пригодные для раскрытия их содержания в контексте ценностного исследовательского подхода, на чем настаивает Г. Мюрдаль, она требует уточненных интерпретаций соотношения онтологического и онтического. В этом смысле постметафизика в контексте номинализма принимает значение онтологического, а в контексте реализма, будучи воспроизведением универсального, принимает зна-

чение онтического. И, таким образом, на основе постметафизики возникают неоминализм и неореализм. При этом неоминализм, преувеличивающий значение стихийного в социальных процессах, выступает, по мнению Мюрдаля, как воплощение западного спекулятивного мышления в изучении социальных явлений. В противовес этому подходу Гуннар Мюрдаль выдвигает, так сказать, институциональный подход, который дает определенные основания причислять Мюрдаля к числу якобы теоретиков коллективизма. Постметафизика Мюрдаля в чем-то напоминает проекты социализма и коллективизма, развернутые французскими сенсимонистами, просветителями и физиократами.

Будучи неореалистом, Мюрдаль придает принципиальное значение институциональным условиям жизни общества, теории планирования развития экономики, разработке основных элементов этой теории, идеологии планирования, государственного вмешательства в экономику рационализма и т. д. Он пишет: «Основной принцип идеологии экономического планирования состоит в том, что государство должно играть активную, по существу решающую, роль в экономике. Своими капиталовложениями и предпринимательской деятельностью, различными видами стимулирования, ограничениями частного сектора государство побуждает и направляет экономическое развитие. Эти государственные меры должны разумно координироваться и получать четкое выражение во всеохватывающем перспективном плане» [24]. И далее он пишет: «Экономика и ее прогресс должны находиться под контролем государства с тем, чтобы путем сознательного планирования и разумной координации государственной политики обеспечить развитие экономической системы в желаемом направлении» [25]. Как это все контрастирует с материалистом-неоминалистом фонХайеком! Это во-первых. Во-вторых, если индивидуалист фон Хайек выступает как сторонник вытеснения государства из экономики и тем самым как сторонник «отмирания» государства, то индивидуалист во французской интерпретации Гуннар Мюрдаль видит спасение общества в проникновении государства в экономику. В-третьих, Мюрдаль, как выясняется, бросает ответ на знакомую нам марксистскую политэкономю как, по сути, на неореалистскую метафизическую технологическую политэкономю. Следовательно, данная политэкономия имеет свое родное место среди западных экономических теорий, и, значит, напрасно в течение десятилетий в Советском Союзе принимали марксизм — этот плод западной ученой мысли — за торжество субъективной диалектики.

И наконец, Мюрдаль пишет: «Представляется необходимым, например, повысить уровень потребления, общую культуру, улучшить жилищные условия, здравоохранение; покончить с косное-

тью социальной сословной системы; уравнивать возможности и ускорить социальные преобразования; повысить активность местных общин; расширить и усилить участие населения в их делах и в общественной жизни всего государства; привлекать к такому участию население на основе более разумного учета его действительных интересов... Таким образом, планирование становится интеллектуальной основой всей идеологии модернизации» [26].

1. Данное рассуждение Мюрдаля стратегически представляет собой обычное, постметафизически существенное понимание планирования, это неореалистская установка, раскрывающая основные векторы реализации замыслов, подлежащих технологическому воплощению, т. е. создания адекватного им (замыслам) онтического.

2. Мюрдаль принимает во внимание социальные институты определенного общества, но это не означает, что он выступает как сторонник признания этого общества в качестве коллективистского. Он исходит лишь из того, что данные институты (гражданское общество) создают необходимость включения в состав теоретизирования необходимых переменных в целях создания теоретических фикций, способных стать качественными репрезентантами.

3. Мюрдаль выступает, действительно, как коллективист в существенно западном, французском, традиционном его неореалистском понимании, что можно, по сути, определить как своего рода индивидуалистический коллективизм. И тем не менее именно Гуннар Мюрдаль показывает необходимость теоретизировать этот индивидуалистический коллективизм принципиально отличным образом по сравнению с неономиналистской традицией теоретизирования индивидуализма.

4. План у Мюрдаля — нечто вроде общественного договора, он выступает как определенный проект общественной стабильности, подлежащий реализации всей активной частью общества, которой в развивающейся стране предстоит стать элитой и вознестись над обществом, и править обществом, и осуществлять по отношению к нему необходимые социальные технологии с той целью, чтобы удержать свое положение над обществом. В этом смысле индивидуализм Мюрдаля является, по-видимому, более перспективным и дальновидным, чем «истинный» индивидуализм фон Хайека.

Конечно, нет возможности раскрыть коллективизм ни с точки зрения неоминализма, ни с точки зрения неореализма, ни с точки зрения метафизики, ни с точки зрения постметафизики, хотя силами мультиметафизики могут быть представлены и другие теоретические версии коллективизма. Для объективного изучения коллективизма необходима иная методологическая база, а именно диалектическая база. Теоретизирование коллективизма предполагает объективную диалектику социальных процессов. В условиях

всеобщей связи явлений процесс объективной диалектики двойствен и составляет единство временных рядов и придающих им определенность, направленность антиэнтропийных процессов. Тектологическое целое объективной диалектики предполагает его крайние точки, отделяющие тектологию от технологии. Они характеризуют целое, большее или меньшее, чем сумма частей, или часть, большую, чем целое. Тектологическое целое не включает в себя технологическое целое, равное сумме частей.

Согласно специфике объективной диалектики, раскрывающей ее как тектологическое целое, процесс объективной диалектики всегда характеризуется реализацией эмерджентных свойств, собственно и показывающих целостность, большую или меньшую, чем сумма частей, а также часть, большую, чем целое. Так, понятие «коллективизм» является характеристикой наличия у части или целого эмерджентных свойств, в том числе и такого рода функциональных свойств. Дело в том, что коллективное в собственном смысле — это значит представленное тем или иным оформлением совершенства, по А. Ф. Лосеву — космическим оформлением, а по А. А. Богданову — комплексом. И в качестве оформления совершенства коллективное всегда представляет собой доминантный очаг, по Л. Н. Гумилеву — источник пассионарности, задающий неаддитивное пассионарное поле и средства его (доминантного очага) возникновения и элиминирования (эктопические центры и спиралевидные ревербераторы). Информационные волны, которые испускаются эктопическим центром, и рукава ревербераторов представляют собой неаддитивные информационные волны, которые побуждают возникновение, действие новых доминантных очагов или пресекают их действие.

Как видим, теоретизирование коллективистского общества и теоретизирование индивидуалистического общества должны принципиально отличаться друг от друга. Даже постметафизика подчеркивает это, воссоздавая неореалистские и неоминалистские традиции в данных отношениях. И если неоминалистская постметафизика (возрождая материалистические традиции) претендует на место «истинного» индивидуализма, то неореалистская идеалистическая постметафизика воспроизводит, так сказать, «коллективизированный» индивидуализм.

Объективная диалектика жизнедеятельности коллективистского общества не терпит метафизического схемотворчества. Ей адекватна лишь субъективная диалектика — образ диалектики объективной. Объективная диалектика осуществляется в форме деятельных оформлений совершенства общества (систем, организаций, сложностей, упорядоченностей и т. п.), имеющих эмерджентные свойства, в том числе и функциональные свойства. В силу этого деятельные оформления совершенства (коллективы) актуализируют

не потребности, желания, ценности и т. п., составляющие детерминанты Универсума, а именно эмерджентные свойства: патриотизм, любовь к людям, к Родине, служение Отечеству, определения пассионарности, нормы и вырожденности и т. д., которые предполагают иную модель мира — Космос.

Объективная диалектика коллективистского общества предполагает всеобщую связь явлений. Собственно, объективная диалектика, в том числе и объективная диалектика коллективистского общества, выступает как временной ряд, индуцированный всеобщей связью. Известная спиралевидность объективной диалектики, ее ревербератороподобность тождественна временному ряду развития общества коллективистического типа. И наконец, к настоящему времени созданы многие предпосылки для создания диалектической теории коллективизма, в том числе «Тектология» А. А. Богданова. Задача состоит только в том, чтобы оперативно и всесторонне эти предпосылки реализовать, не ставя ничего ни с ног на голову, ни с головы на ноги.

Из скорбного исторического опыта последних лет народ наш вынес понимание того, что государство есть личность «соборная» и стоит выше всякой личной воли.

П. Б. Струве

Каким бы проблематичным ни был кантовский трансцендентальный субъект, социологический подход, видимо, недостаточно хорошо оснащен для его эффективной критики.

М. Дж. Сэндел

Государство и есть необходимая форма личного бытия для всякого соборного субъекта.

Л. П. Карсавин

С точки зрения истории, теории и практики «позитивная» концепция свободы как самовладения, с ее предпосылкой внутренней раздвоенности человека, легче осуществляет расщепление личности на две части: на трансцендентного господина и эмпирический пучок желаний и страстей, который нужно держать в строгой узде.

И. Берлин

КОЛЛЕКТИВИЗМ И ИНДИВИДУАЛИЗМ: ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНЫЙ И СОБОРНЫЙ СУБЪЕКТЫ

Вопросы о том, как теоретизировать жизнь общества и какая система теоретизирования адекватна жизни общества, обсуждаются уже сотни лет. И надо сказать, что в этом вопросе достигнуты существенные результаты, особенно на Западе. Там за последние 300 — 400 лет, во-первых, прочно утвердилось, показала в данном отношении существенную результативность метафизическая система теоретизирования (несмотря на выпендренные филиппики на сей счет Карла Маркса и его единомышленников).

Во-вторых, за это время данная система пережила ряд специфических этапов в своем развитии (метафизика, постметафизика,

мультиметафизика, неометафизика), которые превратили данную систему в мощное средство научного познания в рамках метафизического проекта науки. Вместе с данными этапами развития метафизической системы теоретизирования развивалась и система теоретизирования жизни общества. Так, к настоящему времени сложились две группы исследователей (либералы и коммунистариисты).

В-третьих, в принятой метафизической системе теоретизирования с ее стандартами отрабатывался опыт теоретизирования общества как индивидуалистического (либералы) или коллективистского общества (коммунистариисты).

В-четвертых, в принятой системе теоретизирования действительное различие типов общества является, так сказать, псевдопроблемой, и речь идет лишь о построении теорий (объяснений), поскольку в данной системе проблема познаваемости действительности решается весьма специфично: откровенная формулировка положения о непознаваемости мира, прикровенная формулировка положения о возможности познания мира лишь как познания абсолютной идеи, т. е. в принципе идеи, удваивающей мир, и т. д.

В 1998 году в России вышел сборник статей западных теоретиков, посвященный проблеме теоретизирования жизни общества (Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел, Тейлор, Уолдрон. М.: Прогресс-Традиция, 1998. 248 с). В этом сборнике, в частности, помещена характерная статья одного из ведущих западных теоретиков Чарльза Тейлора «Пересечение целей: спор между либералами и коммунистариистами». Он пишет: «...какие факторы вы хотели бы включить в свое понимание исходными при построении объяснений. Жаркие споры в этой области, насчитывающие ныне вот уже более трех столетий, привели к размежеванию атомистов и холистов, как я предложил называть их. О первых часто говорят как о методологических индивидуалистах. Они убеждены в том, что: а) при объяснении социальных действий, структур и условий мы можем и обязаны истолковывать их в терминах социальных индивидов, и б) социальные блага мы можем и должны истолковывать в терминах взаимосвязи индивидуальных благ... Вопросы отстаиваемых позиций касаются нравственных принципов или приемлемой политики. Здесь имеется целый диапазон позиций — от тех, которые ставят на первое место права и свободы индивида, до тех, которые высший приоритет отдают общественной жизни и благу коллектива. Различные позиции на этой шкале мы могли бы описать как более или менее индивидуалистские или коллективистские» [1, с. 219 — 220]. Как видим, Тейлор главное внимание уделяет проблеме «построения объяснений» вне зависимости от типа общества, по-

скольку проблема типизации обществ - это проблема других объяснений, т. е. здесь речь идет не о различении действительных типов общества, а о различении групп теоретиков. В данном отношении Тейлор пишет: «Мы часто слышим разговоры о расхождении между "коммунистариистами" и "либералами" в понимании общества, в частности, в вопросах справедливости. Конечно, полемика несомненно должна была возникнуть между двумя "командами", одну из которых представляют такие люди, как Ролз, Дворкин, Нагель, Скэнлон (команда Л) (либералы. - Я Ч.), а другую - Сэндел, Макинтайр и Уолцер (команда К) (коммунистариисты. - Я Ч.). Реальные расхождения существуют, однако мне представляется, что имеется также определенное пересечение целей, вносящее путаницу в эту полемику. Это обусловлено смешением двух совершенно разных типов проблем, которые мы можем соответственно отнести к онтологическим вопросам и к вопросам отстаиваемых позиций» [1, с. 219].

Действительно, онтологические вопросы, согласно Тейлору, относятся к системе теоретизирования, искусству раскрывать взгляды в рамках стандартов принятой системы теоретизирования. Вопросы же отстаивания позиций относятся к тому, как отстаивать свою правоту под «ударами» критики. Это во-первых. Во-вторых, как показывает Тейлор, либералы и коммунистариисты, теоретизируя, решают различные теоретические проблемы, и потому в этой мере дебаты между либералами и коммунистариистами являются абсурдными.

Особое внимание Тейлор уделяет книге М. Сэндела «Либерализм и пределы справедливости», вышедшей в 1984 году. И в частности, он критикует автора данной книги. Тейлор пишет: «...можно было бы показать, что поскольку абсолютная автономия личности невозможна, крайний вариант атомистской модели общества построить нельзя. Можно было бы показать, что (относительно) автономные и ситуационно обусловленные личности возможны, следовательно, возможны и (относительно) атомистские и холистские общества, однако жизнеспособные комбинации этих двух уровней ограничены определенными рамками: общество с высокой степенью коллективизма едва ли можно соединить с автономной идентичностью, а крайне индивидуалистические формы жизни были бы невозможны там, где личность тесно связана с окружающими условиями... Даже приняв первое направление, стремящееся доказать невозможность атомизированного общества, мы можем выбирать между более или менее либеральными обществами, второе направление как раз и занимается определением предпочтений в выборах такого рода» [1, с. 221 — 222].

В связи с данным положением Тейлора отметим: во-первых, различие и противопоставление двух типов социальности (кол-

лективизма и индивидуализма); во-вторых, теоретически индивидуализм интерпретируется как атомизированное общество, как общество индивидов, как индивидуализированное общество (З. Бауман) ; в-третьих, коллективизм интерпретируется как холистское общество, как конвергентное общество (т. е. общество, которое коллективно пользуется определенными благами: экономика, благосостояние, обеспечение безопасности, вооруженные силы, полиция, пожарная охрана и т.д.). Тейлор пишет: «Существуют классические случаи коллективных инструментальных действий, истолкованные традицией Гоббса и Локка. Вполне естественно говорить об этих благах как об "общественных" или "публичных", имея в виду, что они не только обеспечиваются коллективно, но и не могут быть обеспечены иным образом. Однако в моем языке они называются конвергентными, поскольку все это относится лишь к вопросу о том, как они обеспечиваются, но не ясно, что именно делает их благами» [1, с. 231]. Конвергентное общество - это общество коллективного потребления благ (общество потребления). В-четвертых, различные интерпретации индивидуализма и коллективизма предстают как различные интерпретации либерализма и коммунитаризма, составляющие своеобразное меню для политического, идеологического, социального выбора.

Продолжая рассуждение об упомянутой книге Майкла Сэндела, Тейлор пишет: «Сэндел останавливается на обращении Ролза к "условиям справедливости" Юма. Согласно последним, оправдание важно там, где имеется дефицит и действия людей управляются не чувствами взаимной благожелательности. Где нет первого - там нет необходимости в распределении; а где нет последнего - там нельзя внушить людям некоторые правила распределения. Более того, попытка навязать во втором случае некоторое правило способна совершенно разрушить существующие связи: строго требовать разделять блага с другом - значит предполагать отсутствие взаимной благожелательности» [1, с. 222]. Тейлор безуспешно пытается оспорить Сэндела, возлагая надежды на соответствующее законодательство в области распределения благ, тем самым вставая на путь отказа от либерализма и становясь убежденным коммунитаристом. И тем не менее Тейлор вполне отдает отчет в том, что если мы, следуя метафизической методологии, концентрируем внимание на удовлетворении потребностей каждым индивидуалистом, то раскрываются перспективы теоретизирования атомистического общества. Если же в терминах данной методологии заострить внимание на удовлетворении публичных благ, то раскрываются перспективы теоретизирования конвергентного, холистского общества. Так выясняется, что либералы (поклонники атомистического общества) и коммунитаристы (поклонники конвергентного, холистского общества) мало чем отличаются друг от

друга. Не случайно Ч. Тейлор пишет: «Я убежден, что недоразумения возникают вследствие невнимания к различию между двумя видами вопросов. Искусственные термины "либеральный" и "коммунитарный" должны быть прояснены прежде, чем мы сможем двинуться дальше, ибо они наводят на мысль о том, что здесь существует только один источник расхождений или чья-то позиция в одном детерминирует позицию и в отношении другого. Однако даже беглый взгляд на спектр реальных философских позиций показывает прямо противоположное. Любая позиция в споре атомизм—холизм может соединяться с какой угодно позицией по проблеме индивидуализм-коллективизм. Существуют не только атомисты-индивидуалисты (Нозик) и холисты-коллективисты (Маркс), но также холисты-индивидуалисты, подобные Гумбольдту, и даже атомисты-коллективисты... Я должен признать, что Гумбольдт и ему подобные занимают чрезвычайно важное место в развитии современного либерализма. Они представляют то направление мысли, которое вполне осознают (онтологическую) социальную нагруженность людей, но в то же время высоко ценят свободу и индивидуальные различия. Работы Гумбольдта послужили одним из важных источников Милля о свободе. Перед лицом этого факта можно лишь удивляться тому, что защиту холизма кто-то может рассматривать как приверженность к коллективизму» [1, с. 224 — 225].

Как видим, Маркс вполне вписывается в спектр теоретиков-метафизиков, либералов, правда, в том ареале либералов, которые концентрируют главное внимание на государственной институциональности, обеспечивающей жизненность холистского, конвергентного общества. В собственном смысле конвергентное, холистское общество не является коллективистским. Это лишь «коллективистская» трактовка (объяснение) индивидуалистического общества. И потому Тейлор удивляется, что сторонников холизма кто-то может рассматривать как приверженцев коллективизма. Он специально подчеркивает искусственность терминов «либеральный» и «коммунитарный» и, следовательно, искусственный характер различения либералов и коммунитаристов. Тейлор подчеркивает порожденное стандартом плюральности многообразие теорий-репрезентаций индивидуалистического общества.

Отметим, что Тейлора нельзя упрекнуть в том, что он не видит различий между обществами и не понимает необходимости теоретизировать жизнь общества с учетом особенностей каждого общества. Он вслед за Сэнделом не исключает «...высокую степень солидарности среди членов общества. На таком понимании взаимных обязательств могут настаивать только те, кто истолковывает общность в сильном смысле. Тем не менее, взаимодействующие индивиды часто определяются как взаимно безразличные... в обществе, члены которого не связаны взаимной солидарностью в

сильном смысле, и не может ли, в свою очередь, сплоченное сообщество выработать общепринятое понимание справедливости как важнейшего средства социальной жизни, или не должно ли фигурировать в определении общественной жизни какое-то другое благо. С моей точки зрения, выбор такого рода определений является основной функцией того, что я назвал онтологическими суждениями» [1, с. 223]. Как видим, по Тейлору, во-первых, имеют место сплоченные и несплоченные общества, общества, с высокой степенью солидарности и менее высокой степенью солидарности, где люди характеризуются как взаимно безразличные; общества, связанные солидарностью в сильном смысле и не связанные солидарностью в сильном смысле. И Тейлор полагает, что теоретически эти общества должны быть соответствующим образом «истолкованными». Действительно, в теоретическом отношении это весьма далеко идущие положения, согласно которым теория общества, вопреки западным традициям, ставится в зависимость от ее прообраза.

Во-вторых, рассуждение о дифференциации благ: если общества различны по уровню своей сплоченности, то, следовательно, общества, где люди отличаются взаимной безразличностью, имеют в виду одни явления в качестве благ, а общества высокой сплоченности рассматривают в качестве благ другие явления. И следовательно, онтология этих обществ должна характеризоваться соответствующими им суждениями и каждому из этих обществ свойственны и актуальны принципиально отличающиеся друг от друга представления о справедливости.

В-третьих, рассуждение Тейлора о типах сплоченности общества и дифференциации благ, об онтологических суждениях и представлениях о справедливости придает особый контекст его рассуждениям о коллективизме и индивидуализме, в существенной мере нетрадиционный для западных исследователей. Создается впечатление, что теория жизни общества для него не произвольное истолкование, изобретение, а следствие объективного изучения реальных особенностей общественной жизни определенного общества. Тем самым понятия коллективистского и индивидуалистического обществ предстают не как теоретические фикции-репрезентации, а как образы действительности.

Отметим также, что, рассуждая об атомизированном, индивидуалистическом обществе, он обращается к функционированию в научном познании универсалистской модели мира. Он пишет: «Атомистические источники гражданского мужества не только не способны породить резкую защитную реакцию типа Уотергейта, они по самой природе вещей никогда не будут способны на это. Чисто просвещенческий эгоизм никогда не подвигнет достаточное число людей на реальное противостояние потенциальным диктаторам-путчистам. И не найдется достаточно людей, побуждаемых

некоторым универсальным принципом, безразличным к конкретным идентификациям граждан универсума... что же касается тех, кто поддерживает общество лишь постольку, поскольку оно обеспечивает им безопасность и процветание, они друзья лишь в хорошие времена и покидают вас тотчас же, как только в них появляется нужда» [1, с. 239]. Подобным же образом он рассуждает о политическом универсуме: «Управлять и быть управляемым означает, что хотя бы иногда правители - это "мы", а не только "они". Этот смысл гражданской правоспособности не совместим с чуждым нам политическим универсумом, которым можно иногда манипулировать, но с которым никогда нельзя идентифицировать себя» [1, с. 244].

Тейлор для себя в общем прояснил, что, во-первых, познание жизни общества должно осуществляться в соответствии с адекватной природе данного общества моделью мира (универсума). Во-вторых, модель мира выступает как принцип, который реализуется в процессе познания с точки зрения определенных индивидуальных познавательных установок, и поэтому имеют место универсум вообще, политический, экономический, духовный, социальный универсумы и т. д. В-третьих, различимы особенности универсума с точки зрения эгоистических установок, с позиции которых люди - друзья лишь в хорошие времена.

И наконец, отметим следующее важное положение Тейлора, которое, по существу, актуализирует различие индивидуалистического и коллективистского типов общества. Он пишет: «Конечно, в истории нашей (т. е. западной. — Н. Ч.) цивилизации было (далеко от современности) время, когда патриотизм в интеллектуальном плане не был проблемой. Однако последние три столетия показывают возрастающую силу атомистических способов мышления, в частности, в англоязычном мире, более того, они содействуют формированию нерефлексирующего здравого смысла, который весь проникнут атомистическими предрассудками. Согласно этому атомизму существуют только индивиды, обладающие стремлениями, целями и жизненными планами. Эти стремления включают взаимодействия людей друг с другом и, следовательно, приводят к их взаимосвязи. Так получают объяснения семья и дружба. Кроме того, общие институциональные структуры истолковываются как коллективные инструменты... политические сообщества созданы индивидами для получения тех благ, которые можно получить только сообща. Действие является коллективным, однако его исходный пункт остается индивидуальным» [1, с. 228]. В этом плане Тейлор пользуется понятием «инструментальное общество» как характеристикой самоконструирования индивидов в соответствии с их жизненными планами, основанными на их понимании добра, но без общепринятой концепции, поддерживаемой обще-

ством. Он доказывает, «насколько существенно избегать смешения онтологического противостояния атомизма и холизма с различием между индивидуализмом и коллективизмом» [1, с. 240]. Действительно, атомизм и холизм — это две взаимосвязанные стороны индивидуализма, раскрывающие взаимосвязь индивидуальных и конвергентных аспектов блага, тогда как индивидуализм и коллективизм — это уровни «сплоченности общества», требующие адекватного каждому из них теоретизирования. Тейлор обращает внимание на особенности институционального оформления коллективизма.

И наконец, статья Тейлора актуализирует вопросы: что такое неразличение типов общества, неразличение уровня сплоченности каждого из обществ, неразличение особенностей институционального оформления каждого из них, неразличение моделей мира, в соответствии с которыми должно осуществляться адекватное теоретизирование жизни каждого из обществ, и т. д.? Такие вопросы встают тогда, когда возникает неудовлетворенность занимающим в настоящее время господствующее положение метафизическим проектом науки.

II

Рональд Дворкин в статье «Либерализм» главное внимание уделяет проблеме устранения теоретических трудностей либерализма. Можно сказать, что он пытается преодолеть такой стандарт рациональности метафизики, как плюрализм, и, естественно, это ему не удается, точно так же, как любому человеку, работающему в метафизической системе теоретизирования, не под силу преодолеть этот стандарт. В какой-то мере он и сам понимает это и ставит упрощенную задачу: сформулировать хотя бы более или менее приемлемый «либеральный пакет идей», исходя из имеющей место политической практики, а также выявить соотношения между данным пакетом идей и его производными. Он пишет: «К сожалению, именно в этом вопросе мнения как самих либералов, так и их критиков сильно расходятся. Например, критики часто утверждают, что либералы выступают за экономический рост, а потому поддерживают бюрократический государственный аппарат и развитие промышленности, обеспечивающее экономический рост, поощряют стремление к экономическому росту ради него самого и придают особое значение конкуренции, индивидуализму и удовлетворению материальных интересов» [2, с. 48]. И далее: «Большинство либералов в Соединенных Штатах и в Великобритании заботились о том, чтобы механизмы и результаты функционирования рыночной экономики были более справедливыми, чтобы можно было дополнять свободный рынок коллективными формами хозяйствования, но они вовсе не стремились

полностью заменить рыночную экономику социалистической системой хозяйствования» [2, с. 49].

Дворкин строит свои рассуждения, во-первых, вокруг проблемы удовлетворения потребностей и интересов, систем распределения, т. е. рассуждает сугубо в терминах общества потребления; во-вторых, коллективизм и индивидуализм выступают у него как теоретические пределы, не имеющие никакого отношения к типу общества (теоретик может позволить себе теоретизировать в терминах коллективизма или индивидуализма, хотя, по Дворкину, теоретизировать в терминах индивидуализма все-таки предпочтительнее). Так что форма хозяйствования выступает всего лишь как онтическое теоретизирование. Задачей Дворкина является дистанцироваться как от консерваторов (при их теоретических трудностях), так и от радикалов с обеих сторон (либералов и консерваторов). В то же время он стремится показать либералов по сравнению с консерваторами в более выгодном свете, хотя выдвинутый им либеральный пакет идей при ближайшем рассмотрении, по нашему мнению, не выдерживает критики даже не выходя за рамки метафизической системы теоретизирования. Вот он формулирует этот «пакет»: «Для простоты я буду называть "либералами" тех, кто придерживается этих позиций. В своей экономической политике либералы выдвигают требование уменьшить неравенство по богатству, используя программы социального обеспечения и другие формы перераспределения на основе прогрессивного налога. Они поддерживают вмешательство правительства в экономику в целях экономической стабильности, сдерживания и контроля инфляции, уменьшения безработицы и обеспечения той сферы услуг, которая иначе не была бы обеспечена, но они отдадут предпочтение прагматичному и избирательному вмешательству, а не резкому переходу от свободного предпринимательства к полностью коллективным решениям в отношении инвестиций, производства, цен и заработной платы. Они выступают за равенство между расами и одобряют ограничения, вводимые правительством в целях обеспечения этого равенства и направленные против дискриминации при приеме в учебные заведения, найме на работу и в решении жилищных вопросов. Но они выступают против других форм общественного контроля над индивидуальными решениями: они против введения ограничений на содержание политических речей, даже если бы это обеспечивало более прочный общественный порядок, они против регламентации в сфере сексуального поведения и публикаций на сексуальные темы, даже если такие регламентации получают поддержку большинства. Они с недоверием относятся к уголовному праву и стремятся исключить из области его применения поведение, неоднозначное в моральном отношении; они поддерживают процессуальные

ограничения в судопроизводстве, запрещающие, например, использовать признания, что затрудняет вынесение обвинительных приговоров» [2, с. 52—53].

Как видим, Рональд Дворкин, следуя древним традициям, рассуждает, во-первых, как типичный неореалист, хотя и допускает некоторые исключения неонеоминималистского толка по поводу сексуальных проблем и проблем частной морали; во-вторых, «коллективные решения» выступают для него как нечто предосудительное, таящее угрозу тоталитаризма; в-третьих, противопоставляя либералам консерваторов, он отводит последним место среди неонеоминималистов, так что, по Дворкину, либералы в терминах марксизма оказываются идеалистами, а консерваторы — материалистами.

В русской философии понятия «коллективизм», «коллективные решения», «коллективный», «коллективное общество» и т. п. формулировались в контексте актуальной системы мышления. Они восходят к идеологии соборности. И в этом смысле коллективное выступает как соборное, т. е. целое, большее, чем сумма частей, открытое благородством и святостью устремлений своего социального авангарда. В этих значениях использовались понятия «соборная личность», «симфоническая личность». Общественное целое, большее, чем сумма частей, и находящее свою законченность в соответствующей институциональной оформленности государства, определялось как соборная личность. В то же время понятие «соборная личность» использовалось для обозначения социального авангарда, возглавляющего общество в движении по пути социального прогресса. Полисемичность понятия «соборная личность» включала также значение данного понятия, определяющего личность отдельного человека. Так, понятие «соборная личность» в двух последних значениях (обозначающее социальный авангард и отдельного человека) выступает как характеристика части общества, большей, чем целое. Отсюда понятие «коллективистское общество» и понятия, производные от него, в контекстах искони принятой в России системы мышления приобретают специфически определенное значение, а именно: понятия «индивидуалистическое общество», «коллективистское общество», «коллективное решение» и т. п. выступают не как теоретические репрезентации, а как теоретические образы действительности, когда понятие «образ» принимается не в механистическом, собственно марксистском значении, а в контексте диалектики сущности и существования: образ выступает как существование сущности прообраза. Что же касается понятия «симфоническая личность», то оно относится к византийскому прошлому понятия «соборная личность».

Дворкин тем не менее употребляет понятие «коллективный» в сугубо западном репрезентационном значении. Он пишет: «Как законодатель либерал нуждается... в механизмах, которые позво-

лили бы реализовать принцип равного отношения к людям... Он решит, что наилучшими из доступных механизмов являются два наших политико-экономических института: рынок, позволяющий определить, какие продукты производить и как их распределять, и представительная демократия, позволяющая принимать коллективные решения о запрете и регламентации определенных видов деятельности ради обеспечения или удобства других видов. Есть основания полагать, что каждый из этих известных институтов обеспечит более равное распределение, чем любой другой. При эффективном функционировании рынка цена каждого продукта отражает стоимость затраченных ресурсов (материалов, труда и капитала), которые могли бы быть использованы для производства другого продукта. Стоимость товара указывает, сколько следует записать на счет каждого потребителя данного товара для подведения подсчетов и при уравнительном распределении общественных ресурсов» [2, с. 61—62]. Очевидный неореализм Дворкина сказывается и на понимании им коллективизма и коллективных решений. Для него коллективное — это принятое большинством голосов, т. е. принятое собственно демократически, принятое, так сказать, трансцендентной личностью, характеризующей определенное совпадение интересов различных людей, преследующих в главном свои личные цели и придерживающихся своих стандартов благой жизни, образа жизни. Такое совпадение, пересечение интересов, потребностей трансцендентной личности имеет сугубо случайный характер, и, следовательно, «коллективизм» трансцендентной личности носит репрезентативистский, далекий от объективной диалектики коллективизма характер. Таковы же представления Дворкина о цене и стоимости. Это собственно технологические представления, достойные трансцендентной личности, — в общем значении марксистские представления о цене и стоимости. Реальный же коллективизм в значениях соборной личности, в значениях тектологии и диалектики предполагает совершенно иные представления о цене и стоимости, подлежащие философскому и политико-экономическому осмыслению с позиций методологии диалектики.

И наконец, Рональд Дворкин пишет: «Не думаю, что я сделал либерализм более привлекательным, обосновав в качестве его определяющего принципа требование нейтрального отношения государства к разным проявлениям достойной жизни. Это обоснование вызывает множество возражений. Оппоненты могут указать, что истолкованный таким образом либерализм имеет своей предпосылкой скептицизм в понимании блага; что он опирается на убогое представление о человеческой природе и видит в людях простые атомы, способные существовать и добиваться самореализации отдельно от политического сообщества; что нейтральный либерализм самопротиворечив, ибо он представляет собой теорию

блага, и что он отказывает политическому сообществу в его наивысшем назначении и окончательном оправдании, которое состоит в том, чтобы помочь своим людям достичь их реального блага. Первые три возражения не должны нас особенно беспокоить, поскольку в основе их лежат ошибочные (по-видимому, ошибочные с точки зрения либерала-неореалиста. - Н. Ч.) философские идеи, которые я могу если не опровергнуть, то хотя бы назвать» [2, с. 74]. Действительно, политическое сообщество для Дворкина выступает как трансцендентный господин, трансцендентная личность, требующие равного распределения. И оно (политическое общество) в этих значениях в некоторой степени нейтрализует представление «о людях как простых атомах» и вместе с тем обогащает и подкрепляет позиции этого представления. Что же касается неспособности опровергнуть и способности только «назвать», т. е. декларировать, то это вполне естественно, поскольку, согласно стандартам рациональности метафизики, в частности стандартам плюрализма, соображения оппонентов Дворкина действительно неопровержимы, в том числе положения «о людях как простых атомах», т. е. положения об индивидуалистическом, индивидуализированном обществе.

III

Когда читаешь материалы сборника «Современный либерализм», то понимаешь, почему советские философы, вступив в дискуссию со своими западными визави по проблеме прав человека потерпели не только сокрушительное поражение, но и приняли западные теории на сей счет. Данные визави демонстрируют изощренную изобретательность, доказывая, что нет ничего выше индивидуальной свободы и нет ничего порочнее власти большинства, если даже эта власть называется демократией. Они выступают как истинные певцы атомизированного общества. Трудно сказать, отчего советским философам не пришли в головы, например, следующие вопросы: почему нормы права должны возвышаться над другими социальными нормами и почему институты государства должны возвышаться над другими социальными институтами, а не сообразовывать, организовывать свою жизнедеятельность с ними, в соответствии с актуальным, более или менее совершенным комплексом действующих социальных норм. Исайя Берлин начинает свое рассуждение с главной проблемы либералов: проблемы интерпретации понятия свободы. Он оставляет «за кадром» вопрос: почему необходимо замещать познание явления свободы стремлением так или иначе интерпретировать понятие свободы? Ведь интерпретация понятия свободы - это главным образом произвольное его толкование. Он пишет: «...почти все моралисты в истории человечества прославляли свободу.

Значение этого слова... столь многослойно, что найдется немного истолкований, которые окажутся для него непригодными. Я не намерен рассматривать ни историю этого многослойного слова, ни тем более две сотни его значений, выявленных историками идей. Я собираюсь рассмотреть только два его значения... Первое из этих политических значений свободы я буду... называть негативным, и это значение подразумевается в ответе на вопрос: "Какова та область, в рамках которой субъекту, будь то человек или группа людей, - разрешено или должно быть разрешено делать то, что он способен делать, или быть тем, кем он способен быть, не подвергаясь вмешательству со стороны других людей?" второе значение я буду называть позитивным, и оно подразумевается в ответе на вопрос: "Кто или что служит источником контроля или вмешательства и заставляет человека совершать это действие, а не какое-нибудь другое, или быть таким, а не другим?"» [3, с. 19]. Исайя Берлин «смотрит в корень». Ведь действительно, если есть необходимость обоснования атомизированного, индивидуалистического общества, то нужно ставить именно такие вопросы — о негативном и позитивном значениях понятия свободы. И следовательно, в центр внимания ставятся понятия «индивидуальная свобода» и «индивидуальная воля», «либерализм», «либерал» и т. п. Он пишет: «Если... свобода нарушается, то индивидуальная воля заключается в рамки слишком узкие даже для минимального развития природных человеческих способностей, а без этих способностей люди не только не могли бы добиваться целей, которые они считают благими, правильными или священными, но и были бы не способны просто ставить эти цели перед собой... Либералы имеют все основания считать, что если индивидуальная свобода составляет для людей высшую цель, то недопустимо одним людям лишать свободы других, а тем более — пользоваться свободой за счет других. Равенство свободы: требование не относиться к другим так, как ты не хотел бы, чтобы они относились к тебе; исполнение долга перед теми, благодаря кому стали возможны твои свобода, процветание и воспитание; справедливость в ее наиболее простом и универсальном значении - таковы основы либеральной морали. Свобода - не единственная цель людей» [3, с. 22 — 23].

Конечно, универсальное значение понятия «свобода» ко многому обязывает, в том числе и к тому, что такое значение формулируется исходя из универсалистской модели мира и, следовательно, обязывает пребывать в рамках стандартов метафизической системы теоретизирования, хотя Берлин неоднократно доказывает, что он не является метафизиком. Понятно, если индивидуальная свобода является высшей целью либерала, то почему теоретик не должен руководствоваться данной высшей целью при теоретизировании вне и независимо от того, отражает его теория дей-

ствительность или не отражает, является ли его теория существованием сущности прообраза или не является?

Берлин выступает как догматик, отстаивая тезисы о защите частной жизни, жизни по своему собственному усмотрению, того, чтобы быть хозяином своей собственной жизни, чтобы человеком двигали его собственные мотивы и т. д. Он пишет: «Я хочу быть кем-то: хочу быть деятелем, принимающим решения, и не хочу быть тем, за кого решают другие; я хочу сам собой руководить и не хочу подчиняться воздействию внешней природы или других людей, как если бы я был вещью, животным или роботом, не способным к человеческой деятельности: не способным ставить перед собой цели, намечать линии поведения и осуществлять их. Именно это я имею в виду, по крайней мере отчасти, когда говорю, что я рациональное существо и мой разум отличает меня как человека от всего остального мира. Прежде всего, я хочу воспринимать себя мыслящим, волевым, активным существом, несущим ответственность за сделанный выбор и способным оправдать его ссылкой на свои собственные убеждения» [3, с. 30].

Налет индивидуалистического экстремизма и провокационности в рассуждениях Берлина обостряет актуальность различения атомистического общества и построения соответствующего ему теоретического инварианта. Он (Берлин) раскрывает, по сути, основания технологической рациональности, согласно которой и нужно принимать решения, быть кем-то, не зависеть от воздействий природы и т. д. Атомистическое общество неотделимо от технологической рациональности, в том числе от технологической рациональности личности, согласно которой она (личность), с одной стороны, предстает как абстрактная личность, как паттерн трансцендентальной реальности, а с другой — выступает как нечто самореализующееся в технологиях, в системах ограничений. Он пишет: «...с точки зрения истории, теории и практики, "позитивная" концепция свободы как самовладения, с ее предпосылкой о внутренней раздвоенности человека, лучше осуществляет расщепление личности на две части: на трансцендентного господина и эмпирический пучок желаний и страстей, который нужно держать в строгой узде» [3, с. 33]. В качестве «трансцендентного господина» личность участвует в технологическом процессе, обнаруживая труд как абстрактный труд, а личность в качестве «эмпирического пучка желаний и страстей», подлежащего находиться «в строгой узде», в технологическом процессе обнаруживает конкретный труд. Со времен Гегеля такое раздвоение личности закладывалось в основание теории технологической экономики, теории демократии и т. д. Например, с точки зрения «трансцендентного господина» демократия, «правление народа» предстает, по И. Берлину, как «тирания большинства», «неупорядоченная тирания», а

с точки зрения личности как «эмпирического пучка желаний и страстей» демократия выступает как условие реализации планов и достижения целей личности в рамках «строгой узды» законов, норм права.

Надо сказать, что Исайя Берлин хорошо знает тех, кому он оппонировал, хотя как западный философ, принявший традиционные стандарты теоретизирования, явно недооценивает отдельных своих оппонентов. Выясняется, например, что понятие «"трансцендентальный господин"» существенно для осмысления "коллективистского". В этом смысле, т. е. в смысле "трансцендентного господина", "...реальное Я воспринимается как нечто более широкое, чем сам индивид... как некое социальное "целое"? будь то племя, раса, церковь, государство или великое сообщество всех живущих, умерших и еще не рожденных, — в которое индивид включается в качестве элемента или аспекта. Затем это существо отождествляют с "истинным" Я, и оно, навязывая единую коллективную или "органическую" волю своим непокорным членам, достигает собственной свободы, которая, таким образом, оказывается и высшей свободой его членов. Опасность использования различных органических метафор, оправдывающих принуждение тем, что оно поднимает людей на "более высокий" уровень свободы, отмечалась неоднократно» [3, с. 31]. Данное положение читается как некий упрек коммунитаристам, т. е. сторонникам интерпретации жизни общества якобы по принципу коллективизма, хотя такая интерпретация концентрирует мысль на идеалах конвергентности индивидуалистов. Что же касается навязывания коллективной или органической воли, т. е. воли трансцендентного господина, то она как дамочек меч висит над индивидуалистами, мешая им распрямиться. Поэтому волю трансцендентного господина необходимо минимизировать.

Берлин знает, кому в основном оппонировал. Он отвергает теоретизирование в соответствии с космической моделью мира. Он пишет: «...относительно не все блага совместимы друг с другом, а менее всего совместимы идеалы человечества. Нам могут возразить, что где-то и как-то эти ценности должны существовать вместе, ибо в противном случае Вселенная не может быть Космосом, не может быть гармонией; в противном случае конфликт ценностей составляет внутренний неустранимый элемент человеческой жизни. Если осуществление одних наших идеалов может, в принципе, сделать невозможным осуществление других, то это означает, что понятие полной самореализации есть формальное противоречие, метафизическая химера. Для всех рационалистов-метафизиков от Платона до последних учеников Гегеля и Маркса отказ от понятия окончательной гармонии, дающей разгадку всем тайнам и примиряющей все противоречия, означает грубый эмпиризм, отступле-

ние перед жесткостью фактов, недопустимое поражение разума перед реальностью вещей... Но поскольку нам не дана априорная гарантия того, что возможна полная гармония истинных ценностей, достижимая, видимо, в некоторой идеальной сфере и недоступная нам в нашем конечном состоянии, мы должны полагаться на обычные средства эмпирического наблюдения и на обычное человеческое познание. А они, разумеется, не дают нам оснований утверждать (или даже понимать смысл утверждения), что все блага совместимы друг с другом... Именно поэтому люди придают столь огромную ценность свободе выбора, будь они уверены, что на земле достижимо некоторое совершенное состояние, когда цели людей не будут противоречить друг другу, то для них исчезла бы необходимость мучительного выбора, а вместе с ней и кардинальная важность свободы выбора. Любой способ приблизить это совершенное состояние был бы тогда полностью оправдан... Я не призываю осудить идеал самосовершенствования как таковой... я считаю безусловно ошибочной веру в принципиальную возможность единой формулы, позволяющей привести в гармонию все разнообразные цели людей» [3, с. 39 — 40].

Данное положение Исая Берлина не выдерживает критики. Во-первых, нельзя положения континуальной теории (теории совершенства) критиковать с позиций стандартов дискретной теории. Во-вторых, если оппоненты Берлина теоретизируют в терминах космической модели мира, то нельзя доказывать, что они поступают неправильно и было бы лучше, если бы они следовали стандартам универсалистской модели мира, поскольку эти стандарты привлекательнее для Берлина. В-третьих, нельзя применять ценностный исследовательский подход за рамками той методологии, к которой он принадлежит. И тем не менее надо отдать должное Исая Берлину: он знает теоретическую альтернативу свободе воли, а именно теорию совершенства, пусть даже и недооценивает ее значение, пусть даже не вполне удовлетворительно владеет этой альтернативой. Он называет себя сторонником эмпиризма, стремясь дистанцироваться от метафизики. И в то же время он последовательно придерживается стандартов рациональности метафизики, резко критиковавшейся К. Марксом и его последователями, вплоть до настоящего времени понимающими под метафизикой тот ее вариант, который был популярным на Западе в XVIII веке.

IV

В работе Джона Ролза «Идея блага и приоритет права» дается метафизически многообразный анализ соотношения блага, справедливости и права. С этой целью он разрабатывает специальную теорию справедливости. Он обнаруживает

столь изящное теоретизирование, что многие его современники, занимающиеся проблемами либерализма, находят должным коснуться, детально проанализировать ту или иную его концепцию. При этом для Ролза существенны не общества как таковые, а различные, как он пишет, теоретические конструкции и построенные согласно этим конструкциям «хорошо организованные общества». В принципе, по философской квалификации такая позиция является неореалистской, и поэтому для него понятия «коллективизм» и «индивидуализм» принадлежат, скорее, не обществу в силу его недостижимости, а различным теоретическим конструкциям. Эти теоретические конструкции строятся независимо от типа общества. И Ролз стремится прежде всего к тому, чтобы эти конструкции с точки зрения стандартов построения теории были неуязвимыми. Ролз видит «огромные различия между политическим либерализмом и всеобъемлющим либерализмом... которые касаются как области их применения, так и степени общности» [4, с. 97]. И он сосредотачивает свое внимание на политическом либерализме. Джон Ролз, так же как и Чарлз Тейлор, стремится развернуть концепцию либерализма, которая была бы, так сказать, нейтральной между теоретическим коллективизмом и теоретическим индивидуализмом, между собственно либерализмом и коммунитаризмом, хотя фактически он солидаризуется, скорее, с оппонентами коммунитаристов. Итак, начиная статью, он пишет: «Идея приоритета права входит необходимой частью в то, что я назвал политическим либерализмом, и играет центральную роль в теории справедливости как честности, которая есть одно из выражений политического либерализма. Слово "приоритет" может ввести в заблуждение: например, оно позволяет предположить, что либеральная политическая концепция справедливости может не содержать в себе никаких идей блага за исключением чисто инструментальных, а если в ней все-таки используются не инструментальные идеи блага, то их следует истолковать как предмет индивидуального выбора, и тогда политическая концепция имеет сильный уклон в индивидуализм. Я попытаюсь устранить эти и другие неправильные истолкования приоритета права, показав в общих чертах, как эта идея связана с пятью идеями блага, содержащимися в теории справедливости как честности. Эти идеи включают: (1) идею добра как рациональности; (2) идею первичных благ; (3) идею допустимых всеобъемлющих концепций блага; (4) идею политических доброжелателей и (5) идею блага хорошо организованного (политического) общества» [4, с. 76]. «Сильный уклон в индивидуализм», о котором пишет Ролз, по его мнению, недопустим, поскольку неизбежно предполагает обращение к теории атомизированного общества, которая, по-видимому, кажется ему абсурдной. В то же время идею приоритета права он, в принципе, считает общепринятой для

всех имеющих отношение к теории либерализма, и в этом значении нормы права предстают как социальные нормы, имеющие приоритет над всеми остальными социальными нормами.

Статья Ролза посвящена изучению указанных пяти идей блага. Однако, учитывая задачи нашей работы, мы прежде всего обратим внимание на то, в каких значениях Ролза интересуют идеалы индивидуализма и коллективизма. В статье общим контекстом проходит идея трансцендентальной личности (трансцендентного господина, трансцендентального субъекта), воплощением которого выступает нейтральное государство. Ролз пишет: «исторически одной из общих тем для либеральной мысли стало требование нейтральности государства в отношении всеобъемлющих доктрин и связанных с ними представлений о благе. Но столь же общей темой для критиков стало обвинение либерализма в том, что он не способен быть нейтральным и поэтому на деле произвольным образом склоняется к той или иной форме индивидуализма. Как я отмечал в самом начале, признание приоритета права, на первый взгляд, дает повод выдвинуть против теории справедливости как честности (представляющей собой вид политического либерализма) аналогичное обвинение» [4, с. 87]. Он пишет, что нейтральность государства можно определять различными способами, например, «один из способов является процедурным: для обеспечения нейтральности указывается процедура, которую можно легитимизировать или оправдать без обращения к каким-либо нравственным ценностям» [4, с. 87 — 88]. Воспроизводятся еще несколько определений нейтральности государства как трансцендентальной личности: «Нейтральность может означать, что (1) государство должно предоставлять всем гражданам равные возможности для претворения в жизнь любых представлений о благе, которые они вольны отстаивать; что (2) государство не должно ничего предпринимать в целях поддержки и содействия развитию той или иной конкретной всеобъемлющей доктрины или в целях оказания большей помощи ее приверженцам, или что (3) государство не должно ничего предпринимать, что увеличило бы вероятность выбора гражданам определенного представления о благе, если при этом не предпринимаются меры по устранению или компенсации последствий подобной политики» [4, с. 89].

Ролз воспроизводит еще ряд положений о нейтральности государства (т. е. трансцендентной личности) и наконец пишет: «Основной вопрос состоит в том, как базовая структура общества, описываемая политической концепцией, поддерживает одни всеобъемлющие доктрины и оказывает противодействие другим, и справедливым ли образом она это делает» [4, с. 92]. Иными словами, либерализм обязан сформулировать идею трансцендентальной личности и в контексте этой идеи, т. е. онтологического рас-

крытия основания государства, обеспечить достойное воплощение трансцендентальной личности, характеризующейся нейтральностью государства. В данном случае нейтральное государство выступает как онтическое государство.

В указанном «основном вопросе» Джона Ролза прослеживается неонеоминалистская тенденция рассмотрения политического либерализма, заключающаяся в том, что он обращает внимание на стихийно связывающиеся «базовые структуры обществ», требующие их той или иной неонеоминалистской, т. е. материалистической интерпретации. Он даже пишет о том, что «...базовая структура справедливого конституционного режима не может не оказывать серьезного воздействия и влияния на то, какие всеобъемлющие доктрины выживут в обществе и найдут себе приверженцев. Тщетно пытаться нейтрализовать это воздействие и влияние или даже пытаться в политических целях определить их глубину и масштабы. Мы должны считаться с данными трезвой политической социологии» [4, с. 90]. Конечно, реалистски настроенные либералы никогда не примут такую точку зрения и никогда не согласятся с неонеоминалистской трактовкой коллективизма и индивидуализма. Они всегда будут отстаивать, так же как во времена средневековых схоластических баталий, не сходящиеся друг с другом и вместе с тем метафизически последовательные определенности неонеоминализма и неореализма в области либерального теоретизирования и в области понимания, что такое «хорошо организованное общество», и будут упрекать друг друга в произвольности. Например, Джон Ролз дает ответ Томасу Нагелю, доказывающему в пику Ролзу, что «хорошо организованное общество в теории справедливости как честности имеет сильный крен к индивидуализму, а это говорит о его произвольности, поскольку не соблюдается объективность в отношении представлений о благе» [4, с. 92]. В ответ Нагелю Ролз пишет: «Во-первых, разъясняется, что концепция человека, используемая для выработки реализуемого списка первичных благ, представляет собой политическую концепцию; а во-вторых, указывается, что и теория справедливости как честности сама является политической концепцией справедливости. Как только теория справедливости как честности и связанные с ней концепции истолкованы таким образом, можно дать сразу достойный ответ на возражения Нагеля, при условии, конечно, что нейтральность влияния признана недостижимой на практике» [4, с. 92]. Действительно, существует двойное представление о произвольности истолкования: неореалистское и неонеоминалистское. Неореалист, например, так или иначе произвольно истолковывает государственный план, какую-либо доктрину, стратегическую линию, генеральную линию партии и т. п. и соответствующим образом претворяет ее на практике. На основе такой политики в

СССР сформировалась пагубная система карьеризма, и карьеристы сгубили Советский Союз. В свою очередь, неонеоминалистский вариант произвольности истолкования предполагает прожектерство, формулирующееся на базе стихийных процессов, например теорию невмешательства государства в экономику и т. п. Отсюда разнятся неонеоминалистское и неореалистское представления о претворении чего-либо на практике: неореалисты доказывают необходимость претворения в жизнь определенной идеи, а неонеоминалисты, напротив, разрабатывают теории защиты стихийности различных социальных процессов. Соответственно для неореалистов хорошо организованное общество - это общество, организованное в соответствии с какой-либо теорией, а для неонеоминалистов это стихийно сложившееся общество, и не случайно, например, фон Хайек доказывает, что нет ничего лучшего, чем стихийно сложившееся в обществе. Наконец, индивидуализм в понимании неореалистов — это насажденная произволом правителей общественная жизнь, а в понимании неонеоминалистов — это произвольная интерпретация стихийно складывающейся жизни общества.

Ролз как неонеоминалист, рассуждая о стихийно складывающихся формах жизни, высказывает озабоченность о судьбах этих форм жизни и сожаление о том, что они иногда не выдерживают испытания временем. Он пишет: «Как свидетельствует исторический опыт, в демократическом обществе многие формы жизни успешно проходят проверку временем и находят себе сторонников, и хотя успех не измеряется количественно - и не должен - но можно говорить о равном успехе многих форм жизни; разные группы населения, придерживающиеся своих особых замечательных традиций и форм жизни, считают многие всеобъемлющие представления всецело заслуживающими их преданного отношения. Таким образом, вопрос о том, выражает ли политический либерализм произвольное предубеждение против одних концепций и благосклонное отношение к другим, принимает иную формулировку: учитывая факт плюрализма и другие исторически сложившиеся условия современного мира, создают ли принципы политического либерализма справедливые предпосылки для поддержания и претворения в жизнь различных и даже противоположных представлений о благе? Политический либерализм только в том случае выражает несправедливое предубеждение против определенных всеобъемлющих концепций, если в либеральном обществе могут выжить лишь индивидуалистические концепции, если преобладание этих индивидуалистических концепций делает невозможным процветание ассоциаций, утверждающих религиозные и коллективные ценности, или если обстоятельства, вызвавшие подобную ситуацию, оцениваются с современной позиции или с позиций предвидимого будущего развития как несправедливые» [4, с. 96].

Формы жизни, складывающиеся в обществе, по Ролзу, достойны того, чтобы соответствующим образом строить индивидуалистические концепции, чтобы так или иначе интерпретировать жизнь общества и ценить каждую из этих форм, заботиться об их процветании. Очевидна неонеоминалистская любовь Ролза к так называемому многоцветию форм жизни, как к чему-то имеющему право на жизнь и уместному в наличных условиях. Ролз не задается вопросами, какова природа элементов данного многоцветия, есть ли среди них виртуальные, экспортированные, несовместимые, изобретенные, примышленные, преступные и тому подобные элементы «многоцветия», поскольку подобные вопросы сразу вызывают другую группу вопросов об особенностях типа общества, основах и принципах его жизнеспособности, природе социальности данного типа общества, о том, что может себе позволить общество, чтобы обеспечить себе адекватное процветание, и т. д.

В этих значениях характерно, что для него (Ролза) существенно лишь потребительское процветание общества, и соответственно он рассуждает о равноправии и приоритете права, а это значит, что нормы права он ставит выше всех других социальных норм, и защита приоритета права означает, что все другие социальные нормы ставятся в зависимость от норм права и должны быть, так сказать, «причесываемыми» в соответствии с нормами права, повлечениями и отчуждениями (в результате редакторских правок, реформ, изменений в приемлемости для всех законодателей, сочетании рациональных выгод и т. д.) в содержании имеющего место корпуса прав и свобод равноправного гражданина. И следовательно, процветание, основанное на приоритете права, предстает как единственно возможное процветание. Ролз не ставит вопрос: какому типу общества адекватно такое процветание и всякое ли общество может смириться во имя такого процветания с принижением значимости других социальных норм, например норм морали и нравственности, религиозных норм, норм обычаев и традиций, идеологических норм, норм партийной жизни и т. д., по сравнению с нормами права. Откуда следует необходимость предполагать, что другим обществам, отвергающим приоритет права, должны быть адекватны иные типы процветания. Не для этих ли целей сформулированы законы Шариата, правила святых отцов. Ведь если законы Шариата по своему общественному статусу выше светских законов, то правила святых отцов православно вероисповедания предстают как законы, требующие симфонической гармонии с нормами морали и нормами права.

И все-таки нельзя сказать, что Ролз полностью отрицает особенности жизни общества. Он, в частности, пишет: «Задача состоит в том, чтобы найти в качестве социального основания межличностных сравнений объективные и доступные наблюдению харак-

теристики социальных условий жизни граждан. Однако приняв соответствующие меры предосторожности, мы, в принципе, можем расширить список, включив в него такие блага, как, скажем, время досуга или даже определенные ментальные состояния, как, например, отсутствие физической боли. Я не буду разбирать здесь эти вопросы» [4, с. 84]. И тем не менее Ролз изучает идею частного общества: «Будучи выражением политического либерализма теория справедливости как честности рассматривает политические институты исключительно как средство достижения целей индивидов и ассоциаций, как институты того, что мы можем назвать "частным обществом"» [4, с. 98]. Однако, как выясняется, понятие частного общества при этом приходит в противоречие с понятием хорошо организованного общества. И Ролз с полным основанием номиналиста доказывает, что «хорошо организованное общество не является, стало быть, частным обществом, поскольку в хорошо организованном обществе, описываемом теорией справедливости как честности, граждане имеют общие конечные цели. Они не придерживаются одной всеохватывающей доктрины, но они придерживаются одной политической концепции справедливости, а это означает, что у них есть общая политическая цель - наиболее важная и приоритетная, состоящая в том, чтобы поддерживать справедливые институты в обществе и относиться друг к другу с надлежащей справедливостью, не говоря уже о многих других общих целях, которые граждане осуществляют в своей политической деятельности» [4, с. 99]. Подобное сопоставление частного общества и хорошо организованного общества свидетельствует об «истолковании» либералов-атомистов (частное общество) и либералов-коммунаристов (хорошо организованное общество): хорошо организованное общество олицетворяет трансцендентальная личность, «руководствующаяся» трансцендентными ценностями, а частное общество руководствуется индивидуалистическими ценностями. Ролз пишет: «Политическое благо, каким бы важным оно ни было, никогда не может перевесить трансцендентные ценности - определенные религиозные, философские или моральные ценности, если они придут в противоречие с ним. Но мы этого не предполагаем. Скорее исходим из того, что конституционный демократический режим, будучи более или менее справедливым и осуществимым на практике режимом, заслуживает того, чтобы его защищали» [4, с. 106].

В частном обществе институты государства выступают как средства достижения частных целей, а в хорошо организованном обществе институты государства служат достижению общих целей. Отметим, что понятие частного общества и хорошо организованного общества хороши и в том значении, что они имеют некоторое отношение к классификации типов общества, и в том числе

к различению соответственно индивидуалистического и коллективистского типов общества, хотя для Ролза реальные особенности обществ, различия их социальности, зависящие от наличных для жизни и истории данного общества объективных и субъективных условий, не имеют принципиального значения. И тем не менее различение Ролзом частных обществ и хорошо организованных обществ может определяться как предпосылка к различению индивидуалистических и коллективистских обществ.

Характерно, что Джон Ролз берет на вооружение аристотелевскую идею политической добродетели, правда, в совершенно ином ее содержании. Если Аристотель характеризует понятием политической добродетели деятельное совершенство государства аристократической формы правления, то Ролз данным понятием раскрывает жизнедеятельность государства демократической, осмеиваемой Аристотелем, формы правления, т. е. Ролз использует данное понятие в целях, так сказать, облагораживания демократии. Ролз пишет: «Если политический либерализм можно считать нейтральным в процедурном и целевом отношениях, то это все же запрещает ему утверждать превосходство определенных форм человеческого характера и поощрять определенные нравственные добродетели: такие добродетели справедливого социального сотрудничества, как вежливость, терпимость, благоразумие и чувство справедливости... при необходимости политическую концепцию справедливости можно легко дополнить идеями блага при условии, что эти идеи являются политическими, то есть принадлежащими к приемлемой политической концепции справедливости для конституционного режима. Это позволяет нам предположить, что этих идей придерживаются все граждане, и эти идеи не зависят ни от какой конкретной всеобъемлющей доктрины. Поскольку идеалы, связанные с политическими добродетелями, имеют прямое отношение к принципам политической справедливости и к тем формам способности суждения и поведения, которые необходимы для обеспечения продолжительного справедливого сотрудничества, то эти идеалы и добродетели совместимы с политическим либерализмом. Из них складывается идеал добродетельного гражданина демократического государства, ибо его обязанности определяются политическими институтами этого государства.

Таким образом, политические добродетели следует отличать от добродетелей, характерных для разных форм жизни, предписываемых всеобъемлющими религиозными и философскими доктринами. Они отличаются от добродетелей, диктуемых разнообразными корпоративными идеалами (идеалами церквей и университетов, профессиональных союзов и объединений по призванию, клубов и команд), равно как и от добродетелей, связанных семейной жизнью и личными отношениями между людьми» [4, с. 90 —

91]. И далее Ролз пишет: «Если граждане демократического общества хотят сохранить свои основные права и свободы, в том числе и гражданские свободы, гарантирующие свободу частной жизни, они должны воспитать в себе то, что я называю политическими добродетелями» [4, с. 102]. Иначе говоря, политическая добродетель мыслится Ролзом не как сущность, а как украшение демократического правления, как форма реализации свободы, как дальновидная целеустремленность эгоизма человека, как способность «подстелить сено там, где подстерегает опасность падения».

Что же касается политической добродетели при аристократической форме правления, то здесь политическая добродетель предстает как способ существования этой формы правления, способ гармонизации духовной и светской властей, способ гармонизации отношений между людьми. И наконец, если Ролз ведет речь о приоритете права и, следовательно, о приоритете политического насилия средствами институтов государства, то доказывать необходимость политической добродетели в условиях демократии — это частное дело гражданина и его личных потребностей. Ролз специально разрабатывает теорию первичных благ, т. е. благ, потребность в которых распространяется на многих людей. Он пишет: «Когда обсуждаются вопросы справедливости, первичные блага выражают потребности граждан как свободных и равноправных членов общества. Именно политическая концепция (дополненная идеей добра как рациональности) позволяет нам установить, какие требуются первичные блага. Хотя перечень этих благ, возможно, будет уточнен на стадии их конституционного и законодательного оформления и еще более конкретизирован на судебной стадии, сам он не задуман как некоторая аппроксимация идеи рациональной выгоды или блага, формируемой неполитической (всеобъемлющей) концепцией. Политический либерализм особенно старается избегать такой трактовки. Скорее, конкретизация перечня позволяет определить в каждом конкретном случае, что считать потребностями согласно политической концепции. Иными словами, установление этих потребностей представляет собой теоретическое построение в рамках политической концепции, а не в рамках какой-либо всеобъемлющей доктрины. Идея состоит в том, чтобы это построение представляло в условиях плюрализма наиболее доступный, в целом приемлемый для всех граждан образец обоснования конфликтующих требований. В большинстве случаев перечень не будет аппроксимацией наиболее желаемого и ценного для людей, руководствующихся своими всеобъемлющими взглядами. Однако это не мешает людям принять политическую концепцию и признать по-настоящему важным в деле политической справедливости удовлетворение потребностей граждан, осуществляемое через институты базовой структуры общества

способами, которые, согласно принципам справедливости, являются честными» [4, с. 86 — 87].

Итак, политический либерализм избегает всеобъемлющих неонаминалистских концепций, в том числе и всеобъемлющих концепций добродетели, предвидя в каждой из таких (всеобъемлющих) концепций «зерна» тоталитаризма. Отдается предпочтение некоторому перечню законодательно оформленных потребностей в рамках некоторого теоретического построения и плюрализма. При этом данное теоретическое построение соответствует определенным принципам справедливости и честности.

Таким образом, различие типов общества по сравнению с их неразличением имеет ряд преимуществ: 1) типы общества различаются подобно тому, как различаются цивилизации и культуры, формы общественного сознания, способы производства, формации и т. д., что позволяет предметно изучать каждое, отличающееся от другого; 2) выявляется возможность предметного теоретизирования жизни каждого типа общества, учета особенностей каждого из них; 3) теоретизирование каждого типа общества вызывает к жизни новую грань потенциала социальной философии, необходимость классификации стандартов теоретизирования, углубления представлений о государственности и государственном устройстве. Не случайно, например, русскими исследователями в противовес концепции правового государства выдвинута концепция соборного государства, а в противовес идее государства как трансцендентального субъекта выдвинута концепция государства как соборного субъекта и т. д.

Истинный коммунитарист Майкл Дж. Сэндел посвящает свою статью «Либерализм и пределы справедливости» проблеме соотношения справедливости и права. И как у всякого коммунитариста, у него центральное место занимает идея трансцендентального субъекта, обнаруживающего себя, так сказать, в месте конвергенции, совпадения интересов индивидуалистов в демократическом обществе, что считается точкой зрения меньшинства, большинства или какой-либо иной пропорции сторон демократического общества.

Не станем комментировать его рассуждения по поводу соотношения справедливости и права, сосредоточив внимание на тех аспектах статьи, которые имеют непосредственное отношение к решению задач нашей работы.

Итак, Сэндел образцово воспроизводит кантовскую идею трансцендентального субъекта, показывая, насколько она актуальна для современного исследования, и, может быть, обнаруживая не начетническое ее (кантовской идеи) прочтение, когда она каза-

лась интересной в плане так называемого многоцветья философского наследия и в практическом существенном прочтении. Сэндел пишет: «Кант предложил два аргумента в пользу своего понятия субъекта: один — эпистемологический, другой — практический. Оба аргумента относятся к "трансцендентальному" виду в том смысле, что в их основе лежит поиск предпосылок определенных характеристик нашего опыта. Эпистемологический аргумент исследует предпосылки самопознания. Его отправной точкой служит та мысль, что я не могу знать о себе всего, что я знаю, только благодаря своему внутреннему восприятию или интроспекции. Поскольку при интроспекции я наблюдаю лишь чувственные данные, я могу знать о себе только как об объекте опыта, как о носителе того или иного желания, склонности, цели, предрасположенности и т. д. Но такой вид самопознания является ограниченным, ибо он никогда не позволит мне выйти за рамки потока явлений и посмотреть, явлениями чего они выступают... тем не менее, мы должны предположить нечто такое, что стоит за явлением... которое мы не можем знать эмпирически, но которое тем не менее должны предположить, как условие всего знания вообще, есть субъект в себе. Субъект есть то, что стоит "зади", предшествует любому конкретному опыту, объединяет наши разнообразные восприятия и удерживает их вместе в едином сознании. Он составляет принцип единства наших самовосприятий, без которого они были бы не более как потоком несвязанных и вечно меняющихся представлений - никому не принадлежащих в восприятии. Поскольку мы не способны познать этот принцип эмпирическим путем, мы должны предположить его истинность, если хотим постичь самопознание как таковое» [5, с. 199 — 200]. И далее он пишет: «Обнаружив, что я должен воспринимать себя и как субъекта, и как объект опыта, я оказываюсь перед двумя различными истолкованиями законов, управляющих мощными действиями. Это, стало быть, ведет от эпистемологического аргумента к следующему, практическому аргументу в пользу приоритета субъекта. Как объект опыта я принадлежу к чувственно воспринимаемому миру: мои действия, подобно движениям всех других объектов, детерминированы законами природы и причинно-следственными зависимостями. Наоборот, как субъект опыта я принадлежу к умопостижаемому или сверхчувственному миру; здесь, будучи независимым от законов природы, я способен обладать автономией и действовать в соответствии с законом, устанавливаемым мной самому. Только с этой второй точки зрения я могу считать себя свободным... Общество наилучшим образом обустроено, когда оно подчиняется принципам, не связанным ни с каким конкретным представлением о благе, ибо любое другое социальное устройство не обеспечивало бы уважения к человеку, как к существу, способ-

ному к выбору, а относилось бы к людям как объектам, а не как субъектам, как к средствам, а не как к целям в себе» [5, с. 200 — 201]. Такое рассуждение в духе Канта кладется Сэнделом в основание понимания либерализма, свободы воли трансцендентального субъекта, действующего в соответствии с законом, устанавливаемым им самим. И этот закон есть право.

Однако Сэндел не был бы коммунитаристом, если бы не предвидел возражений со стороны своих оппонентов - либералов-атомистов, для которых рассуждения о либерализме несовместимы с обоснованием трансцендентального субъекта. Либералы-атомисты выдвигают социологическое возражение, согласно которому подчеркивается фундаментальное влияние социальных условий на формирование индивидуальных ценностей и политических устройств. Сэндел хорошо знает соображения своих оппонентов, в соответствии с которыми «не существует никакой привилегированной точки зрения, никакого трансцендентального субъекта, способного занять позицию вне общества и вне опыта. В каждый момент времени мы есть то, чем мы стали, — некий сплав желаний и склонностей, и в нас нет ничего, что относилось бы к сфере ноуменального. Приоритет субъекта может означать только приоритет индивида, а это толкает концепцию к принятию индивидуалистических ценностей, известных либеральной традиции. Справедливость лишь кажется имеющей приоритет, так как подобный индивидуализм, как правило, приводит к возникновению конфликта между различными требованиями» [5, с. 204]. И Сэндел хорошо знает, как ответить своим оппонентам — либералам-атомистам — на их социологическое возражение. Защищая нейтральность трансцендентального субъекта, он (Сэндел) доказывает: «Нейтральность принципов права состоит не в том, что они признают все возможные ценности, а в том, что они выводятся способом, который не зависит ни от каких конкретных ценностей или целей» [5, с. 204]. Иными словами, нейтральность права обеспечивается тем, что оно (право) конструируется исходя из «требований» трансцендентального, ноуменального субъекта. Сэндел возражает либералу-атомисту, которому он оппонирует, доказывая, что тот недооценивает метафизику, считая, что «идеалистическая метафизика, какие бы моральные и политические преимущества она ни представляла, слишком многое относит к трансцендентальному; а позволяя сфере ноуменального отвоевать для справедливости ее приоритет, платит за это тем, что отказывает последней в ее человеческой обусловленности...», вместо того чтобы заменить «...темную немецкую метафизику более привычной метафизикой, менее подверженной обвинению в произвольности и более близкой англо-американскому духу» [5, с. 206 — 207]. Сэндел подвергает критике своих оппонентов либералов-атомистов за их стремление из-

бавиться от «бестелесного», трансцендентального субъекта, впрочем, не замечая, что они (оппоненты) в своем отношении правы, защищая метафизику, смену парадигм метафизики, выступая против переоценки трансцендентального субъекта и т. д.

И тем не менее диалектика (перед лицом результатов, полученных либералами — сторонниками теории трансцендентального субъекта) должна сохранить свое реноме, высветив преимущества соборного субъекта. Соборный субъект чужд метафизике. Во всех своих аспектах он раскрывает уровень совершенства общественных отношений, характер деятельного совершенства, его способность внести отрицательный вклад в нестроение, в социальную энтропию, реализовать то или иное тектологически существенное деяние.

Всякое государственное устройство, всякая форма правления предполагает определенное равенство: равенство подданных перед волей монарха, равенство перед законом, равенство перед понтификом, равенство для меньшинства, равенство для большинства и т. д. Равенство раскрывается и понятиями «трансцендентный господин», «трансцендентальный субъект» и т. д. Данные понятия показывают, как сугубо статистически в демократических процессах оказываются отчасти совпадающими интересы, цели, потребности, желания и проекты индивидуалистов. Что же касается соборной личности, то ей в данном отношении оказывается адекватным диалектическое аристотелевское представление о равенстве, согласно которому всякое равенство предполагает собственное неравенство. Это значит, что равенство абсолютно и относительно, объективно и субъективно, имеет теоретический и эмпирический уровни, полевой, континуальный, тектологически теоретический и тектологически практический характер (дело в том, что мы имеем в виду две разновидности практики: тектологически существенную и технологически существенную) и т. д.

С точки зрения соборного субъекта теория справедливости мыслится как теория такой справедливости, которая раскрывает справедливое как относящееся, во-первых, к определенному тождеству общественных отношений; во-вторых, справедливое всегда выступает как отрицательный вклад в социальную энтропию, повышающий стройность общественной жизни; в-третьих, справедливое — это всегда реализация деятельного совершенства соборного субъекта; в-четвертых, справедливое всегда корректирует направленность разрешения социальных противоречий, а также обеспечивает возникновение и развертывание актуальных для жизни общества социальных противоречий.

Однако особой проблемой для Сэндела является проблема конструирования трансцендентального субъекта (человеческого конструирования), и в этом значении выявляется необходимость сле-

дования определенной модели мира: модели Космоса или модели Универсума. Весьма тенденциозно комментируя космическую модель мира, он пишет: «Только в мире, не подчиненном целесообразному порядку, принципы справедливости становятся предметом человеческого конструирования, а представления о благе — предметом индивидуального выбора... Там, где ни природа, ни космос не несут в себе внутреннего порядка, который может быть схвачен в понятиях, там конструирование смысла выпадает на долю самих людей... Хотя либерализм отрицает возможность объективного морального порядка, он отнюдь не утверждает, что все сойдет. Он утверждает справедливость, а не нигилизм. Деонтологическое понятие вселенной, лишенной всякого смысла, не означает, что мир не подчиняется никаким регулятивным принципам: оно предполагает, что моральный универсум населен субъектами, способными самостоятельно конструировать смыслы, т. е. агентами конструирования в случае права и агентами выбора в случае блага. Будучи ноуменальными Я или участниками в исходной позиции, мы вырабатываем принципы справедливости; будучи реальными индивидуальными Я, мы создаем свои представления о благе» [5, с. 209 — 210]. По логике Сэндела, трансцендентальный субъект, поскольку он является ноуменальным, свободен от «диктата природы», тогда как индивидуальный субъект не свободен от этого «диктата» и, следовательно, способен с необходимостью выбирать блага. Зато трансцендентальный субъект может конструировать принципы справедливости, т. е. тем самым налагать ограничения на свободу. И следовательно, универсум является той моделью мира, которая может удовлетворить все необходимые требования к ней как со стороны трансцендентального субъекта, так и со стороны индивидуального субъекта.

Что же касается соборного субъекта, то он в тех или иных институциональных оформлениях ее законченности актуализирует космическую модель мира: системность, организованность, упорядоченность общественной жизни и т. д., полагая, что знание о более или менее совершенном раскрывает единство научного знания космического проекта науки. Соборный субъект, в терминах Серафима Саровского, — это субъект, характеризующийся мерами деятельного совершенства, устремленностью к усовершенствованию общественных отношений.

Одним из наиболее фундаментальных проектов институциональной оформленности соборной личности является разрабатываемый в России с древних времен проект соборного государства. Развертываемый по крайней мере с X — XI веков, проект соборного государства восходит к многотрудным исследованиям византийских философов, а через них — к исследовательской тематике Аристотеля, посвященной аристократической форме правления:

власти социального авангарда - власти лучших. В этом отношении поучительными для современников являются представления древних теоретиков о совершенном общесоветии, многосоветии, народосоветии и т. д. Поскольку в дальнейшем проекту соборного государства будет уделено особое внимание, отметим здесь реализованное по данному проекту новгородское средневековое политическое устройство, в котором имели место сотское, уличанское, кончанское и вечевое многословие и была разработана актуальная, адекватная данному многосоветию система выборов. Более того, это были не альтернативные выборы, позволяющие пробираться к власти проходимцам и карьеристам, а выборы, обеспечивающие власть лучших.

Если правовое государство выступает как онтическое, воплощенное трансцендентального субъекта, то соборное государство выступает как существование сущности соборного субъекта, как институциональная оформленность деятельного совершенства соборного субъекта.

Необходимо отметить, что строительство соборного государства и правового государства вытекает из необходимости установления соответствия общественной жизни стандартам, определенным способам производства общественной жизни, учитывающим особенности климатических, географических, геополитических, этнических, конфессиональных и других условий жизни общества. Вот почему западные защитники атомизированного индивидуалистического, индивидуализированного общества в течение многих столетий так предметно и так убедительно отстаивают преимущества правого государства, и тем же самым определяются исторические неудачи российских правителей, навязывающих стране скопированные с западных, хорошо разработанных теорий, посвященных жизнедеятельности правового государства, стандарты, чуждые коллективистскому обществу, чуждые объективным условиям жизни России.

VI

Работа Уила Кимлика «Либеральное равенство» посвящена анализу ситуации, сложившейся в области теоретизирования либерализма. Дело в том, что разработанная в течение веков утилитаристская, т. е. потребительская, теория либерализма проявила себя неплохо, но когда оказывается, что ничего сравнимого с нею у либералов нет, т. е. нет никакой более или менее удачной альтернативы, тогда возникает тревога, возникает единомыслие, которому нет и не может быть места в содержании метафизики, поскольку блокируется стандарт ее рациональности - плюрализм. И в этой связи среди теоретиков-либералов вызвала переполох «Теория справедливости» Джона Ролза, которая в ка-

кой-то мере была призвана смягчить проблемную ситуацию: Ролз выдвинул концепцию справедливости как честности, т. е. альтернативу утилитаризму, и показал, что либерализм имеет творческий потенциал для создания указанных альтернатив.

Отметим, что в процессе теоретического творчества западные теоретики выдвигают иногда весьма радикальные и даже опасные теории (творческие проекты), но это не означает, что какая-либо из них будет принята к реализации. Имеется в виду следующее:

- создать для практиков, политических деятелей, вождей и т. д. богатое меню теорий, чтобы было из чего выбирать;
- в полной мере реализовать потенциал метафизических познавательных стандартов;
- обнаружить и доказать теоретическую состоятельность авторов теорий, способность этих авторов предложить что-либо теоретически существенное тем, кто потребляет эти теории, «набить себе цену»;
- ввести потребителей теорий в курс дела, в содержание теоретических трудностей, дать им пищу для размышлений;
- дать основания для предвидения хода событий и последствий в связи с реализацией этих теорий и т. д.

Кимлика детально прорабатывает теории Дворкина и Ролза, их принципы и аргументы. Однако как либерал, занимающийся проблемой либерального равенства, он главное внимание уделяет проблеме распределения благ, прав сильного, принципу максимизации общей суммы выгод, идее справедливых долей применительно к экономическим ресурсам, принципу равенства возможностей, заслуженному неравенству и незаслуженному неравенству, высоте дохода и т. д. При этом особое значение он придает проблеме общественного договора, т. е. договора, являющегося, так сказать, близнецом трансцендентального субъекта. Кимлика задается вопросом, «на какой договор согласились бы люди в естественном состоянии (т. е. в состоянии вражды. - Н. Ч.), чтобы установить политическую власть, имеющую полномочия и обязательства. Если нам известны условия договора, нам понятно, что обязано делать правительство и чему обязаны подчиняться граждане... Но мы могли бы сказать, что тот договор, который люди подписали бы, будь они в некотором естественном состоянии, также есть некоторое соглашение, а именно гипотетический договор» [6. с. 149]. Идея общественного договора, гипотетического договора согласуется Кимликой с положением Рональда Дворкина в данном отношении, тем самым, в принципе, идет предметное уточнение идеалов трансцендентального господина, трансцендентального субъекта.

Кимлика последовательно придерживается вслед за Ролзом агностицистских позиций, рассуждая в терминах «находиться под

покровом неведения». Он пишет: «Представить себя под таким покровом неведения еще труднее, чем представить себя в традиционном естественном состоянии, где вымышленные люди хотя бы сохраняют относительную целостность души и тела. Однако покров неведения не выражает никакой теории человеческой личности» [6, с. 151]. Имеется в виду прежде всего честность в деле распределения благ. И Кимлика формулирует проблему «рационального эгоизма»: «При выборе принципов справедливости под покровом неведения люди стремятся обеспечить себе наилучший возможный доступ к первичным благам, распределяемым социальными институтами... в сочетании с покровом неведения допущение о рациональном эгоизме "достигает той же цели, что и благожелательность", поскольку я должен отождествить себя с каждым человеком в обществе и принять во внимание его благо, как если бы оно было моим собственным. Таким образом, в соглашениях, которые достигаются в исходной позиции, всем людям уделяется равное внимание» [6, с. 154—155]. Так, проблема рационального эгоизма и проблема вымышленных людей очерчивает новые стороны трансцендентного господина, трансцендентально-го субъекта. Кимлика прилагает значительные усилия для того, чтобы альтернатива утилитаризму, предложенная Ролзом, стала более изящной и сопоставимой с утилитаризмом.

Поскольку идея общественного договора не может быть адекватно осмыслена без понятий «трансцендентный господин», «трансцендентальный субъект», Кимлика использует новые понятия: «вымышленные люди» и «идеальный сторонник». Очевидно, что все эти понятия существенны прежде всего в коммунитаристском значении, так сказать, в области совпадения интересов, целей, желаний, эгоизмов и взглядов индивидуалистов: «...использование приема, основанного на идее договора, предоставляет нам определенные преимущества. С другой стороны, этот прием излишен... некоторые авторы (например, Хэйр) для выражения идеи равной заботы о людях используют не беспристрастных участников договора, а "идеальных сторонников". И та, и другая теории предписывают моральному агенту занять непредвзятую позицию, но если для непредубежденных участников договора каждый человек в обществе - это одно из возможных будущих выражений их собственного блага, то для идеальных сторонников он — один из компонентов собственного блага, поскольку они сопереживают каждому человеку и стремятся разделить его судьбу. В этих двух теориях используются разные приемы, но различие довольно внешнее, ибо ключевым в этих теориях является стремление поставить человека в такие условия, при которых он не ведает о своем личном благе или при которых он лишен возможности содействовать своему личному благу. Действительно, порой бывает

трудно отличить непредубежденных участников договора от идеальных сторонников» [6, с. 159—160]. И далее Кимлика пишет: «Впрочем, идею равной заботы о людях можно выразить, вообще не прибегая к каким-либо специальным приемам, а просто попросив агентов проявлять о других равную заботу. И здесь не важно, знают ли они о собственном благе и есть ли у них возможность способствовать личным интересам. По сути, есть нечто странное и порочное в том, чтобы использовать для выражения идеи морального равенства приемы с непредубежденными участниками договора и идеальными сторонниками. Цель покров неведения - отчетливо подчеркнуть ту мысль, что другие люди важны сами по себе, а не просто как компоненты нашего собственного блага» [6, с. 160]. Как видим, между понятиями «трансцендентный господин», «трансцендентальный субъект» и понятиями «вымышленные люди», «идеальные сторонники» есть некоторые смысловые различия.

1. Эти различия существенны как определенные нюансы коммунитаристского теоретизирования: одни из них нацелены на теорию общественного договора, другие — на теорию гипотетического договора.

2. Обе группы понятий являются теоретическими репрезентациями, адекватными соответствующим теориям-репрезентациям.

3. Авторы указанных понятий и теорий открыто утверждают, что эти теории сочинены по принципам агностицизма и методам агностицизма и метафизики. Кимлика пишет: «Люди вынуждены выбирать между утилитаризмом — систематичной, но часто идущей вразрез с нашими интуитивными представлениями теорией и интуитивизмом — набором неоднородных и неупорядоченных интуитивных представлений» [6, с. 161]. Отметим, что метод интуиции входит в методологический арсенал метафизики и сопряжен с необходимостью пренебрежения доказательствами и с положением о том, что он самостоятелен и не требует никаких других аргументов в подтверждение своей истинности.

4. Уил Кимлика, либералы и коммунитаристы проявляют озабоченность тем, что, так сказать, меню теорий, предложенных ими, весьма скудное. Оно представлено лишь систематично разработанным утилитаризмом и «интуитивными представлениями», поэтому теория справедливости Ролза и теория гипотетического договора выступают как своеобразные «глотки свежего воздуха». Ставится задача превратить «интуитивные представления» в полноценные, сравнимые с утилитаризмом учения. Однако сделать это не так просто: атомизированное общество — это общество утилитаристов и эгоистов. И данное обстоятельство угрожает «интуитивные представления» так и оставить «набором неоднородных и неупорядоченных» феноменов.

5. Теория либерального равенства и теория распределения Уила Кимлика входят в конфликт с идеалами частной морали, эгоизма и фактически являются теориями стандартизации личности, дающими основания для критики их со стороны либералов-атомистов, для обвинений коммунитаристов в тоталитаризме: Кимлика выступает как сторонник рыночного социализма. Он формирует принцип дифференциации, согласно которому различаются не заслуженные природные блага (различия по одаренности) и заслуженные блага, которыми могут обладать люди. И необходимо стремиться к тому, чтобы все люди в процессе распределения получали равные возможности для достижения своих целей и возможность вести достойный образ жизни.

6. Уил Кимлика и ряд других исследователей показывают, что понятия «трансцендентный господин», «трансцендентальный субъект», воплощающие собой «общественный договор», а также «вымышленные люди» и «контрактуральные идеальные сторонники», соотносящиеся с понятием «гипотетический договор», находят свою законченность в правовом государстве и демократической форме правления. Кимлика пишет: «Либералы занимают компромиссную позицию между более правыми либертарианцами, верящими в идеал свободы, и более левыми марксистами, верящими в идеал равенства. Предполагается, что это объясняет, почему либералы поддерживают государство всеобщего благосостояния, которое сочетает капиталистические свободы и неравенства с разнообразными уравнивательными программами социального обеспечения... либералы выступают в защиту смешанной экономики и государства всеобщего благосостояния не для того, чтобы найти компромисс между противоположными идеалами, а для того, чтобы добиться наиболее полного осуществления на практике самого равенства» [6, с. 179]. И далее он пишет: «Вполне может быть, что полная реализация ролзовской или дворкинской идеи справедливости приблизила бы нас к рыночному социализму, а не к капиталистическому государству всеобщего благосостояния» [6, с. 184]. Действительно, для многих западных авторов, в том числе и для современных либералов, учение К. Маркса представляет собой своеобразный либеральный китч: та же приверженность к детерминации, «диктатуре закона», рыночной или плановой экономике, правовому государству и т. д., только в рабоче-крестьянской риторике.

Отметим, что понятие «гипотетический договор» — это представление о несовместимости идеалов индивидуалистов-эгоистов, это теоретическое обоснование ухода от «коллективизма» общественного договора, и потому «вымышленные люди» и «контрактуральные идеальные сторонники» выступают как характеристики индивидуалистов-эгоистов, которые могут в чем-то уступить друг

другу лишь теоретически или по некоторому контракту с учетом какой-либо выгоды для себя. Важно иметь в виду, что коллизия между общественным договором и гипотетическим договором не является, конечно, признаком кризиса либерализма — это вполне нормальный плюрализм метафизики (может быть, неометафизики).

Существенно между тем, насколько продуктивными для западных исследователей оказались понятие «индивидуализм» и альтернативное ему понятие «коллективизм». Они в течение веков неумолимо оттачивают в связи с этими понятиями все новые и новые социально-философские концепции, создавая все более многообразное меню общественно-политических теорий, причем обаяние этого меню у иных, в частности отечественных, политиков вызывает настойчивое желание заимствовать что-либо из него (меню) и реализовать в России. И это вместо того, чтобы думать самостоятельно, внимательно вчитываясь в отечественное социально-философское наследие, образцово изучая социальный опыт собственного народа, и в том числе поставив перед собой задачу, подобно Иванову-Разумнику, исследовать судьбы понятий «индивидуализм» и «коллективизм» в нашей стране. И вот тогда оказалось бы возможным продуктивно развернуть концепции «соборный субъект», «соборная личность», «власть лучших людей», «власть лучших мужей», «власть лучших людей», «соборное государство», «соборная власть», «власть добрых людей», «власть больших людей», «власть советов», «советы», «народосоветие», «многосоветие», «соборное хозяйствование» и т. д., и т. п. Однако отечественные обожествители К. Маркса и их преемники цинично отвергли все это.

VII

Джереми Уолдрон в своей статье «Теоретические основания либерализма» выступает как один из видных современных теоретиков либерализма. Он реконструирует систему либерализма, которая, по его мнению, «может оказаться полезной при генерации новых идей в этой традиции политической мысли» [7, с. 110]. В системе либеральной традиции он раскрывает, в частности, идеалы коллективизма и индивидуализма. Он пишет: «Даже если требование свободы в экономической жизни не составляет отличительную особенность современного либерализма, то приверженность индивидуальной свободе в других областях безусловно образует его главную особенность. В политике либералы выступают за свободу мысли, слова, ассоциаций и за гражданские свободы вообще. В сфере частной жизни они ратуют за свободу вероисповедания, свободу образа жизни, свободу секса, брака, употребления наркотиков» [7, с. 111]. Как видим, Джереми Уолдрон пишет об индивидуализме, так сказать, не имея предрассудков, открыто, по максимуму

и в своей мере провокационно, но при этом он точно определяет основную и весьма характерную черту либерализма — индивидуализм. И не случайно, поскольку он является теоретиком и соучастником жизни индивидуалистического общества.

Уолдрон обнажает также давнюю для либеральной традиции проблему: «возможно ли провести различие между "истинным" субъектом свободы и тем Я, которое обнаруживает себя в субъективном сознании индивида» [7, с. 114]. Действительно, речь идет о том, что «истинный» субъект свободы — это тот же самый трансцендентный господин, трансцендентальный субъект, обнаруживающий совпадение целей индивидуалистов, их задач, планов и т. д. «Истинный» субъект свободы — это предмет изучения либералов-коммунитаристов. В свою очередь, Я в субъективном сознании индивида — это предмет изучения либералов-атомистов. И в этих значениях Уолдрон ведет речь о том, что либералы-атомисты полагают, что общественный строй детерминирует индивидуальную свободу. И он вопрошает: «Но не притерживается ли либерал противоположной крайности, согласно которой любые ограничения, накладываемые социальной жизнью, обязательно означают нарушение индивидуальной свободы?.. Вопрос следует поставить так: подрываем ли мы свободу — в любом ее значении, предполагающем ее важность, — когда проводим в жизнь какую-либо норму социального поведения?» [7, с. 115]. И, отвечая на поставленный вопрос, пишет: «Либералы не обязательно придерживаются анархистского подхода к проблеме общественного строя. Они вполне допускают, что соблюдение социальных норм влечет за собой действие, которое при известных обстоятельствах угрожает свободе, причем угрожает серьезно. Но поскольку у индивида есть возможность выбора: или жить при данном общественном строе, соглашаясь на подчинение его ограничениям и, следовательно, используя свои способности свободного агента, или нет, — существование такого общественного строя не означает с необходимостью, что свободе наносится ущерб» [7, с. 116]. Таким образом, социальные нормы для либералов оказываются предметами серьезного анализа. Они рассматривают социальные нормы как определенные ограничения, стесняющие свободу, а также как нечто устанавливаемое общественным строем, т. е. как нечто переходящее, оправдывающее свободу выбора, придерживаться данных социальных норм или нет. Более фундаментальным Уолдеру видятся избранные индивидуалистом социальные нормы для самого себя в контексте свободы в выборе морали и нравственности, свободы в выборе религии, свободы в выборе идеологии и т. д.

Особой проблемой для либералов является проблема свободы исследователя в процессе познания, а именно свободы исследователя сочинять теоретические схемы, конструировать социальную

реальность, в том числе по указанным схемам. Уолдрон пишет: «Невозможно переоценить связь либеральной мысли с наследием, доставшимся нам от Просвещения. Просвещение продемонстрировало растущую уверенность в способности человека познавать мир, постигать его закономерности и фундаментальные принципы, предсказывать будущее и управлять силами природы во благо человеку... наконец появилась возможность построить человеческий мир, в котором мы могли бы чувствовать себя безопасно и надежно. Эмпиризм связал этот оптимизм с индивидуальным сознанием: повсюду распространилась уверенность, что, в принципе, каждый индивид способен постигать мир и, более того, не существует иного способа познания мира, как с помощью индивидуального сознания... Социальный мир в еще большей степени, чем мир природы, должен быть миром для нас, то есть миром, механизм которого может постичь индивидуальный разум и, возможно, сознательно управлять им на благо человечеству. Идея, которую я хочу предложить в качестве основания либеральной мысли, опирается на это требование оправдания социального устройства. Подобно эмпиристам в науке, либералы подчеркивают, что разумные оправдания, выдвигаемые в социальной и политической жизни, в принципе должны быть доступны каждому, ибо общество познается индивидуальным сознанием, а не традицией или коллективным разумом» [7, с. 117—118]. Все стандарты мира как Универсума у Уолдрона налицо: 1) принцип «все на благо человечеству» (это известный потребительский принцип социальности гуманизма); 2) принцип мира для нас (это потребительский принцип конструирования человеческого мира, конструирования социальной реальности); 3) принцип постижения мира при помощи индивидуального сознания (это принцип умопостижимости мира); 4) принцип постижения мира для целей управления им на благо человечества (при наличии потребительского отношения к природе и обществу он выступает как принцип покорения природы и общества); 5) принцип познания закономерностей мира (это принцип технологически существенного познания закономерностей мира); 6) принцип предсказания будущего (это принцип предсказания будущего на основе его (будущего) технологически существенного видения); 7) принцип оправдания социального устройства (это принцип воплощения онтологического на базе имеющих место социальных технологий и получения социального устройства как онтического); 8) принцип пренебрежения неореализмом (это частный случай универсалистской модели мира, когда пренебрежение неореализмом выступает как принцип пренебрежения «традицией и коллективным разумом»), и т. д.

Уолдрон отдает дань также либералам-коммунитаристам, доказывая актуальность «идеи общественного договора и правления,

основанного на согласии» [7, с. 118]. Он пишет: «Идея индивидуального выбора выполняет... две взаимосвязанные функции: она служит основанием политической легитимности и основанием политического обязательства или тем и другим одновременно. Иногда, соглашаясь заключить определенный договор, я предоставляю другим людям возможность сделать то, что иначе было бы для них непозволительно; иногда же мое согласие влечет недопустимость для меня делать то, что иначе было бы позволительным... Традиционные идеи общественного договора включают в себя оба этих аспекта. Соглашаясь подчиниться (при определенном социальном устройстве), индивид предоставляет другим, обычно - учрежденным правительственным органам, возможность осуществлять над ним власть в тех формах, которые иначе были бы недопустимыми... В то же время, давая согласие, индивид берет на себя обязательство... Часто при обсуждении либеральной идеи общественного договора исключительное внимание уделяют вопросу об обязательствах, что, с моей точки зрения, достойно сожаления» [7, с. 119]. Так выясняется, что «трансцендентный господин», «трансцендентальный субъект» и т. п., т. е. область согласия, обладают двумя указанными функциями, и возникает необходимость в коррекции соотношения этих функций, чтобы легитимность и обязательства не пересиливали друг друга и чтобы, таким образом, область согласия оказалась устойчивой, работоспособной и давала бы смысл идее общественного договора. Взвешенность соотношения легитимности и обязательств делает положение трансцендентного субъекта прочным.

Далее Уолдрон анализирует теории гипотетического договора и особенно гипотетического согласия, укрепляющие свободу и автономность людей. Он пишет: «Если мы хотим исправить отсутствие явно выраженного согласия, то первым делом следует так реформировать общество, чтобы согласие стало мыслимой возможностью. Теория гипотетического договора обеспечивает основу для выполнения этого шага» [7, с. 125— 126]. Дело в том, что как теория общественного договора, так и теория гипотетического договора выступают как определенные абстракции в содержании примысленной, трансцендентальной реальности, это онтологическое - результат творческой мыслительной деятельности, и как онтологическое обе теории предполагают онтическое, т. е. определенное воплощение в форме государства. По существу, понятие «гипотетический договор» раскрывает мнимую область интересов индивидуалистов-эгоистов, т. е. область гипотетического согласия независимых друг от друга людей. Уолдрон пишет: «Теория гипотетического согласия: показав, что на что-то не могло быть дано согласия, мы тем самым доказываем, что на это не могло быть дано согласия. Если в теории гипотетического согласия можно

сформулировать основания, почему некоторое социальное устройство не станет предметом соглашения, то эти основания могут оказаться достаточными для того, чтобы в моральном плане поставить под сомнение реальность любого якобы имевшего место явно выраженного согласия на такое социальное устройство» [7, с. 127]. Социальное устройство общества индивидуалистического, атомистского типа — это прежде всего государственное устройство, и оно является определенностью воплощенного. И совокупность теорий, воплощением которых является социальное, государственное устройство, во-первых, есть лишь некоторое воплощение, не исключающее иного воплощения; во-вторых, государственное, социальное устройство всегда лишь приближение, аппроксимация онтологического указанной совокупности теорий, представляющих собой фрагменты трансцендентальной реальности. Можно сказать, что данная совокупность теорий (теория общественного договора, теория гипотетического договора, теория гипотетического согласия, теория явно выраженного согласия и т. д.) представляет собой трансцендентального субъекта, воплощением ее и является социальное устройство, государственное устройство, воспроизводимое либералами-атомистами и либералами-коммунистами.

Учитывая особенности индивидуалистического, атомистского общества независимых друг от друга индивидуалистов, Уолдрон пишет: «Многие индивидуальные и коллективные убеждения не имеют той формы, о которой говорит либерал. У некоторых людей убеждения настолько сильно овладевают сознанием, что, похоже, оттесняют на второй план все основные человеческие заботы... У других людей убеждения столь сложным способом связаны с их восприятием самих себя, что эти люди не способны абстрагироваться от своих убеждений... их возмутит необходимость придерживаться... точки зрения ради оправдания политического устройства. Еще большая трудность связана с тем, что некоторым людям свойственны такие пламенные убеждения, что они не могут не предпринимать усилия для навязывания этих убеждений другим людям. Эти возможности ставят либералов перед тяжелым выбором: или он должен признать, что концепция политического суждения привлекательна только для тех, кто придерживается своих убеждений в определенной "либеральной" манере; или же он должен сформулировать такую форму общественного строя, при которой можно будет примирить не только тех, кто имеет разные идеалы, но и тех, кто по-разному смотрит на правомерность навязывания своих идеалов другим людям» [7, с. 131 — 132].

Как видим, соотношение онтологического и онтического выступает как одна из фундаментальных забот либералов и требует такой изоциренности онтологического и онтического, которая обес-

печила бы жизненность политического устройства, общественно-го строя, государства. Что же касается «коллективных убеждений людей», то такие убеждения, по Уолдрону, существенны лишь как некоторые измышления, никакого отношения не имеющие к действительному обществу, поскольку оно априори принимается как непостижимое, и исследователи могут иметь дело лишь с отдельными независимыми людьми, автономными и эгоистичными индивидуалистами (эгоистичными даже в своих коллективистских убеждениях). Уолдрон соглашается с Ролзом, который утверждает, что базовая структура общества должна быть общественной системой правил [7, с. 133]. Иными словами, базовая структура общества - это также некоторое измышление.

В завершающих положениях статьи Уолдрон характеризует Маркса и марксизм. Он критикует их, как критикуют неонеолибералы неореалистов. И, сравнивая либералов и марксистов, он пишет, что Маркс «предвещал появление общества, в котором люди не будут больше находиться во власти рыночных процессов, недоступных их пониманию и контролю, напротив, все аспекты экономической жизни станут предметом тщательного контроля со стороны людей» [7, с. 134]. И далее: «Рынок привлекателен для либералов по многим и разным причинам. Некоторые либералы довольно прагматичны: они опасаются политических последствий предоставления слишком большой власти органам социального планирования. Другие опираются на соображения права: только при рынке люди могут в полной мере реализовать свое право собственности. Но наиболее убедительным остается аргумент экономической эффективности... преследуя свои собственные интересы в условиях рынка, каждый индивид "невидимой рукой направляется к цели, которая совсем и не входила в его намерения"» [7, с. 135]. Так, по Уолдрону, если марксисты в главном являются сторонниками сознательного, то либералы — сторонниками стихийного в экономической жизни общества. Уолдрон продолжает: «Марксист, я думаю, оперирует более механистической или технократической концепцией понимания: процесс станет понятен человеческому разуму, если человечество сможет установить над ним контроль, т. е. не только отразит его в мышлении, но и воспроизведет его механизмы в конкретной форме целенаправленной деятельности. Однако обе концепции имеют свои корни в том, что я ранее назвал наследием Просвещения» [7, с. 136]. Джереми Уолдрон хорошо знает судьбы западного теоретизирования и, расставая по своим местам либералов и марксистов как либералов-неореалистов, не ошибается. Он завершает свою статью следующим тезисом: «Не отягощенный мистифицирующим наследием традиции, не обольщенный обещанием, что свобода наступит для всех в исторически назначенное ей время, человек для либерала уже сейчас противостоит общественному

строю и требует уважения к имеющимся у него возможностям автономии, разума и деятельности» [7, с. 137]. Почему же либерал противостоит общественному строю? Да потому, что общественный строй для него есть лишь онтическое, воплощение онтологического, воплощение приближенное, аппроксимированное, редуцированное, упрощенное, ничтожное.

В одной из речей 2004 года Президент Российской Федерации Владимир Владимирович Путин провозгласил Россию «обществом свободных людей», по моему мнению, не вполне понимая, о чем он говорит и к чему этот тезис обязывает.

Да, это западный тезис. Но западные современные либералы, в отличие от либералов отечественных, не только наслаждаются искусством теоретизирования: для них теоретические трудности - это привычное дело. Они неплохо понимают, в чем кризис либерализма (Рормозер Г. Кризис либерализма. М.: РАН; Ин-т философии, 1996. 298 с). Они понимают, что нельзя увлекаться искусством теоретизирования, не обращая внимания на то, что реально происходит с обществом, на жгучие проблемы (преступность, разложение нации, геденизм и, как следствие, наркомания, появление в результате либерализации новых этнических групп и способов их самоутверждения, к которым наличное общество, отягощенное многими трагедиями, адаптируется с большим трудом, покорение природы и общества и т. д., и т. п.).

Президент Российской Федерации В. В. Путин, по-видимому, не знает того, что «общество свободных людей» предполагает, например, свободу в выборе морали, т. е. объективно — принижение значения норм морали и бесперспективное замещение их нормами права (диктатуры закона), соответственно — можно все, что не запрещено законом. Освобождение общества от морали порождает рост преступности, необходимость расширения аппарата насилия и т. д.

Идеалом «общества свободных людей» выступает экономическая свобода, повлекшая в нашей стране непреодолимую экономическую преступность, чудовищное разграбление России, массовую нищету и бедность. Пропагандируются завышенные надежды на малый и средний бизнес, что влечет за собой массовую декалфикацию общества, беспросветное технологическое отставание, поскольку малый и средний бизнес не может заместить крупное производство, и т. д., и т. п. Идеал «общества свободных людей» предполагает массовую «утечку мозгов», обезлюживание отечественных «северов», восточных регионов страны, заселение их зарубежными этносами, превращает Россию в проходной двор, в этническую свалку и т. д.

Таким образом, тезис «Россия - страна свободных людей» - слова красивые, но безответственные, не освещенные знанием

дела. А между тем в России с древних времен и вплоть до философов «серебряного века» разрабатывалась понимающими дело людьми не идея свободы, а идея совершенства, не идеал «Россия — страна свободных людей», а идеал «Россия - страна совершенных личностей».

VIII

Итак, если кто примется показывать тождество единого и многого в таких предметах, как камни, бревна и т. п., то мы скажем, что он приводит нам примеры многого и единого, но не доказывает ни того, что единое множественно, ни того, что многое едино.

Платон

Понять русский политологический и философский нерв можно, лишь учитывая природу уходящей в глубь тысячелетий великой славянской ойкумены. В свое время с ней встретились древние греки, древние германцы и другие народы. И судьбы ее вершились в разных природно-климатических условиях, а также при различных геополитических и этнических обстоятельствах, в которых она обнаруживала свою силу или свою слабость. Современное ее расположение доказывает, в каких природно-климатических и геополитических условиях она имеет наибольшую устойчивость и прочность, где формируется ее исконный характер, ее природный менталитет. В то же время древние достижения славянской ойкумены доходят до нас через посредников, и в частности греков, и мы, русские славяне, вдруг обнаруживаем, что хорошо понимаем их. Иным приходит в голову мысль о созвучии имени былинного Святогора и имен Пифагора, Протагора, Анаксагора и т. д. Не сыном ли поклонников древнего славянского бога Хърса был один из семи мудрецов античности Анахарсис Скиф (614 — 556 до н. э.)? Существуют фундаментальные научные исследования о происхождении древнего греческого пантеона богов, согласно которым (исследованиям) многое указывает на его праславянское происхождение, и т. д. Вот почему так легко привилась в русском обществе актуальная форма письменности, ученость Античности и ученость Византии (онтология, диалектика, теория познания как теория отражения и т. д.).

Одним из принципиально важных концептов со времен Древней Руси стал русский концепт о единоумии, единоумии и единодушии. В этом концепте нашла свое освещение проблема устойчивости русской общественной жизни, общественной стабильности, социального прогресса и т. д., что запечатлено, в частности, в трудах таких русских ученых, философов и богословов XI века, как Иларион Киевский, Феодосий Печерский и Иоанн Грешный.

И выясняется, что этот концепт был воспринят из трудов досократиков, Платона, Аристотеля, а также первоисточников греческой философии I тысячелетия новой эры, в том числе благодаря раскрытию Дионисием Ареопагитом диалектики единого и многого, а затем развертыванию его положения в трудах Прокла (410 — 485), Максима Исповедника (580 — 622) и др. Так, рассуждая о единстве Бога, Дионисий Ареопагит пишет: «Единым же Он зовется потому, что единственно Он есть - по превосходству единственного единства - все является, не выходя за пределы Единого, Причиной всего. Ибо нет в сущем ничего не причастного Единому. Ведь как всякое число причастно единице... так и все, и часть всего причастует единице, и существование единицы означает существование всего... нет ведь множества, никак не причастного единице, но многое в частях едино как целое; многое привходящим едино подлежащим; многое числом или силами едино видом; многое видами едино родом; многое проявлениями едино началом. И нет ничего среди сущих, что каким-то образом не было бы причастно Единому, в своем единстве соединенно про-объемлющего все во всем, все в целом, включая противоположности. Без единицы не получится ведь и множества, единица же без множества может существовать как единица, предшествующая всякому множественному числу. И если предположить, что все со всем объединено, все и будет целым Единым. Кроме того, следует знать и то, что соединенное соединяется, говорят, в соответствии с про-замышленным видом каждого единого, Единое же является Основой всего. И если исключить Единое, не будет ни целого, ни части, ни чего-либо другого из сущего. Ибо Единое все единовидно в себе предымеет и объемлет» [9, с. 327 — 331]. Как видим, Дионисий Ареопагит блистательно владеет диалектикой. Для него диалектика — это учение о всеобщей связи явлений, и потому единое существует как многое, а многое существует как единое. Сущностью единого выступает многое, а сущностью многого выступает единое. И потому сущностью всякого единомыслия и единоумия выступает многое, а сущностью многомыслия и многоумия выступает единомыслие и единоумие. Иными словами, сущность единомыслия и единоумия существует как многомыслие и многоумие. В свою очередь, сущность многомыслия и многоумия существует как единомыслие и единомыслие. И следовательно, в обоих случаях данные сущность и существование представляют собой совершенство.

Практически полностью проблеме диалектики единого и многого, единоумию и единомыслию посвящен труд Прокла «Основы теологии». Прокл пишет: «Всякое множество тем или иным образом причастно к единому» [10, с. 9]. «Все причастное единому и едино, и неедино» [9, с. 10]. «Все становящееся единым становится единым в силу причастности единому» [10, с. 10]. «Всякое мно-

жество состоит или из объединенностей, или из единичностей» [10, с. 13]. С этих собственно диалектических позиций Прокл переходит к рассуждению о благе: «Всякое благо способно единить причастное ему и всякое единение — благо, и благо тождественно единому» [10, с. 19]. И в этом диалектическом содержании благо является совершенством. Далее в духе Дионисия Ареопагита Прокл пишет: «Все совершенное в богах есть причина общественного совершенства» [10, с. 111]. Подобное представление о Боге как о совокупности совершенств станет весьма распространенным как в средневековой Западной Европе, так и в Древней Руси. Бог как совокупность совершенств, представленная Святой Троицей, станет символом православной веры, в том числе символом веры святого Сергия Радонежского.

И наконец, рассуждая о единоумии, Прокл пишет: «Всякий божественный ум един по виду и совершенен и есть первичный ум, производящий из себя другие умы. В самом деле, если он бог, он исполнен божественных единичностей и един по виду. А если это так, то он и совершенен, будучи исполнен божественных благ. И если это так, *то ум существует первично как единый с богами*. Ведь *обожествленный ум превосходит всякий ум*, а будучи первичным умом, сам дает другим субстанцию, поскольку все вторичное имеет свое наличное бытие от первично сущего» [10, с. 114 — 115]. Итак, Прокл раскрывает умы людей как существования сущности божественного ума, и потому умы людей выступают как «вторичное» первично сущего божественного ума. Следовательно, единоумие «первично» и непреходяще. И люди, каждый располагая собственным умом, должны быть причастны единоумию, и поскольку каждый ум имеет свою законченность в «божественном уме», постольку существует необходимость быть верным и преданным единоумию. Подобная коллективистская точка зрения Дионисия Ареопагита и Прокла прошла через века и стала ориентиром для отечественных древних мыслителей. Они были уверены в том, что «обожествленный ум превосходит всякий ум» и, следовательно, «обожествленный ум» совершенен, а отсюда и всякий ум человеческий определяется мерами совершенства.

Максим Исповедник был блестящим диалектиком Средневековья. В частности, его труды предшествовали созданию знаменитой «Диалектики» Иоанна Дамаскина, написанной в начале VIII века. Отметим, что «Диалектика» Иоанна Дамаскина уже в самом начале X века была переведена с греческого на славянский язык, и, безусловно, ее содержание было известно русским философам - современникам Иоанна Грешного.

Максим исповедник пишет: «Многое числом единое же видом: золотые, серебряники, медяки. Вид ведь один: золото, медь или серебро. Многое силами, как растения, едино видом, ибо все они -

трава. А многое видами, как то конь, вол, человек, существа умопостигаемые, едины родом, потому что это — живые существа. Многие проявлениями ремесла едины началом. Бог ведь Причина всего... нет ничего сущего, что не причастно Единому, т. е. Богу, подобно тому как всякое число причастно единице... в сущем либо единое множественно, либо многое едино... Следует в каждом случае прибавлять "существующее", чтобы получалось: существующее многочастным едино целостностью, как, например, тело: остальное так же едино подлежащим, или сущностью, но множественно привходящим, как, например, человек... Существует также многое периодами, или же планами, или же делами, но единое началом. "Все" говорят, имея в виду виды, части и различия по отдельности; "целое" же - когда части собираются в единое завершённое целое, например, виды в род, или когда враждебное и противоположное друг другу сосуществует в мире, и полное, как вода, земля, воздух, огневидные звезды и небо, ибо все это в целом называется "мир"... Богоначалие в целом — это Всесвятая и поклоняемая Троица. По причине же неизреченного единства Его природы Единый именуется и как "Единое"...

Только ведь этим Единым сущее существует» [11, с. 327 — 333]. Как видим, Максим Исповедник выступает как правоверный сторонник античной диалектики. Он в совершенстве пользуется сущностным исследовательским подходом, раскрывающим единство сущности и существования. Для него умопостигаемое является основанием прообраза и образ является существованием сущности умопостигаемого. Он сосредоточивает внимание на богатстве возможностей познания существования и сущности, в том числе для познания диалектики единого и многого, части и целого, а также для будущего обоснования древними русскими философами необходимости единомыслия, единоумия и единодушия.

Иоанн Дамаскин (ок. 675 — ок. 750) выступил как один из преемников Максима Исповедника по вопросу о диалектике единого и многого. Труд Иоанна Дамаскина «Диалектика, или философские главы» опирается на достижения Платона и Аристотеля, а также неоплатоников Плотина (203 — 270) и Порфирия (232 — 304). Плотин пишет: «Душа не была бы душой, не будь она единой, кто-нибудь стал бы отождествлять душу и единство, тому мы сказали бы, во-первых, что и многие другие вещи обладают индивидуальным бытием благодаря участию в единстве, но не есть само единство, *ведь даже тело причастно единству*, и, однако, не есть само единство, и, во-вторых, что сама душа, хотя и не состоит из частей, но, будучи единой, представляет собой также и множественность, ибо обладает многими способностями, например, рассуждения, желания, восприятия и тому подобными, которые удерживаются единством, как некой цепью... Сущее множественно, на-

сколько оно - Мыслящая Первопричина, и тем более множественно, если (она) содержит в себе всю полноту идей... для Мыслящей Первопричины существовать значит мыслить, и Мыслящая Первопричина совершенна» [12, с. 40 —42]. Неоплатоник Плотин стремится развить идеи Платона, показать единомудушие как сущность, обнаруживающую свои существования, показать, что душа есть существование сущности Мыслящей Первопричины. И сама (душа), в свою очередь, предполагает свои собственные существования сущности. Так, ко времени русских философов XI века идея единомушья была уже весьма развитой, и они руководствовались ею вполне обоснованно, глубоко понимая дело. Правда, к чести русских философов, они весьма профессионально применили данную идею на практике для доказательства необходимости сплочения русского общества, осознания русским обществом своей коллективистской природы.

Итак, Иоанн Дамаскин, византийский философ, изучая диалектику единого и многого, части и целого, уверенно продолжает исследовательские традиции своих предшественников. Представление о едином и многом он раскрывает в собственно античной традиции как единство субстанции и акциденции. Он пишет: «Субстанция есть самосущая вещь, не нуждающаяся для своего существования в другой. Акциденция, напротив, есть то, что не может существовать в самом себе, но имеет свое бытие в другом» [13, с. 43]. Как видим, акциденция представляет собой определенное существование сущности (субстанции). Акциденция же, поскольку она имеет свое бытие в другом, опосредствуется этим другим, и потому она, как существование сущности, будучи опосредованной другим, свое иное, опосредованное сущности и показывает: существование отличается своей опосредованностью.

Далее Иоанн Дамаскин уточняет: «Субстанция есть то, что в самом себе является ипостасным и не имеет своего бытия в другом, т. е. то, что существует не через другое и не в другом имеет свое бытие и не нуждается в другом для своего существования; но существует само по себе, - в чем и акциденция получает свое бытие» [13, с. 77]. Как видим, Иоанн Дамаскин раскрывает три основных момента: 1) выделяет опосредованность в природе существования; 2) делает более филигранным сущностный исследовательский подход; 3) определяет существование сущности как ипостасное, тем самым подготавливая исследовательский аппарат для обоснования символа веры — Святой Троицы.

Таким образом, уже к VIII веку сложилась мощная теоретическая база для полномасштабного развертывания теории единомушья, единомушья и единомыслия, перспективы которой исследовали древнерусские философы, и в первую очередь Иоанн Грешный. Ему суждено было доказать практическую значимость дан-

ной теоретической базы, задать стандарты теоретизирования, необходимые для осмысления жизни и деятельности исконно коллективистского общества Древней Руси, и наметить адекватное направление изучения коллективистского общества, которое предстает как результативное направление, расходящееся со стандартами изучения западных обществ.

Иоанном Грешным в 1076 году была написана по тем временам большая книга, которая впоследствии получила название «Изборник 1076 года». В 1960-х годах была проделана огромная работа по восстановлению рукописи, и в 1965 году она была издана небольшим тиражом (3 000 экземпляров) в издательстве «Наука». Книга не сопровождалась переводом на современный русский язык, была сохранена графика XI века и не был указан автор книги, хотя на последних страницах авторство указано самим Иоанном Грешным. Все это, по-видимому, было направлено на то, чтобы снизить интерес к этой работе со стороны обществоведов, философов, социологов и ограничить число ее современных читателей крутом языковедов, исследователей языковой славянской архаики.

А между тем книга Иоанна Грешного — это, прежде всего, выдающийся теоретический труд, посвященный проблеме единомушья, единомыслия и единомушья. Автор опирается и принимает в расчет концепции целого ряда византийских философов, пишет о ряде выдающихся философов античности, в том числе о Пифагоре, Диогене, Платоне и Аристотеле. Он пишет как патриот, человек, болеющий за судьбы Руси, глубоко понимающий предназначение, перспективы развития Отечества. В книге очевидно блестящее владение автором многими философскими и публицистическими жанрами, обнаруживается величие и богатство русского языка того времени, высокая развитость языка, его пригодность для решения грандиозных исследовательских задач.

Итак, книга Иоанна Грешного посвящена теоретическому разрешению проблемы единомушья, единомыслия, единомушья. Исследователь доказывает, что в современной ему Руси уже сложилась прочная диалектическая традиция, в частности, Иоанн Грешный обнаруживает прекрасное владение диалектикой единого и многого, части и целого. Если вслед за Платоном и аристотелем Дионисий Ареопагит, Прокл и Максим Исповедник разрабатывают данные аспекты диалектики, то Иоанн Грешный уже хорошо владеет ею. Он многократно возвращается к проблеме единого и многого, части и целого, но особо важным разрешением данной проблемы было для расшифровки символа веры в Православии, а именно святой Троицы. Он пишет: «Вероуи в Отца и Сына и Святаа Духа, в Троицу нераздельноу. Божество едино Отца не рождена, Сына рождена, а не задана, Духа Свята ни рождена, ни задана, но и сходяшта - трие воединой воли, единою славою, единою

части едино поклонение от всея твари и от ангел, и человек приемлюшю, превечноу и бесконечноу пребываюшю в веку» [14, с. 207 — 208]. Как видим, Иоанн Грешный выказывает развитое представление о диалектике единого и многого, о единстве частей, о единстве в поклоне от всей твари, от ангелов и человеков Принимающего, поскольку вся тварь, ангелы и человеки сотворены Богом и в этом значении они есть существования сущности Бога.

Далее Иоанн Грешный развивает свои мысли о едином и многом, о сущности и существовании (приобщении). Если Плотин и Прокл пишут о том, что тело причастно единству, то Иоанн Грешный пишет о существовании как о приобщении к единству: «Потребу святых приобщатися, теми бо ти боудет к Богу приобштении» [14, с. 279]. Иными словами, желая к святым приобщаться, тем самым ты будешь к Богу приобщаться. Именно через приобщение к святым человек представляет собой существование сущности Бога, т. е. приобщение к Богу.

Он доказывает: «Боуди оутвержен во разуме своем: и едино боуди слово твое. Боуди скор во послушании своем, долготерпением отвештаи ответ, аште есть в тебе разоум, то отвештаи скромноу, аште ли же несть, то роука твоя буди на оустах твоих, яко слава и бештествие во беседе и язык человек падение ему есть» [14, с. 324 — 325]. Книга Иоанна Грешного посвящена воспитанию социального авангарда Отечества. Она исполнена многими наставлениями, призывающими к чести, разуму, мудрости, долготерпению, предупреждающими людей от падения. Он пишет: «...не преоудрай молитвы своея многими словесы, да не пытанье словесное раздвоится оум, едино бо слово» [14, с. 618]. Он доказывает необходимость единоумия, единства слова, адекватности слова действительности: «Не премудрай молитвы своея многими словесы», т. е. будь искренним в молитвах своих и бойся пышной и пустой велеречивости.

Как видим, в Древней Руси уже в XI веке закладываются прочные основы теории единомыслия, единоумия и единогодушия. Уже тогда имела место развитая традиция мировидения, миропонимания и мироощущения, основанная на принципах космической модели мира. В дальнейшем эта традиция получила всестороннее развитие в трудах других поколений древнерусских исследователей. Именно в контексте этой традиции раскрывается фундаментальность трудов Кирилла Туровского, Серапиона Владимирского, Стефана Пермского, Кирилла Белозерского, Геннадия Новгородского, Нила Сорского, Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского и многих других. Все они были великими представителями средневековой диалектики. И в своих рассуждениях о единомыслии, единоумии и единогодушии они исходили из диалектики единого и многого. В отличие от наших незадачливых плюралистов, они говорили так: «Сказано многое в едином, единое сказано во многом».

Таким образом, поскольку теория единомыслия, единоумия и единогодушия имеет в своей основе диалектику единого и многого, постольку эта теория является, во-первых, континуальной теорией, т. е. раскрывающей соответствующий аспект всеобщей связи (под континуальной теорией мы подразумеваем теорию, раскрывающую предмет познания как находящийся в условиях всеобщей связи); во-вторых, теория единомыслия, единоумия и единогодушия, строящаяся на основе диалектики единого и многого, предполагает многое и учитывает неотделимость единого от многого, т. е. совершенного и в качестве многого; в-третьих, теория единомыслия, единоумия и единогодушия выступает как образ действительности, тогда как теория плюрализма представляет собой теорию-репрезентацию действительности, имеющую в своей основе методологию метафизики.

IX

В середине XIX века разгорелась дискуссия между славянофилами и западниками. Это был новый этап в осмыслении специфики страны, особенностей отечественной общественной жизни, особенностей общества России. С обеих сторон, т. е. со стороны западников и со стороны славянофилов, имели место, так сказать, удачные и неудачные выпады, упреки и аргументы, однако исторически все-таки славянофилы оказались на более верном исследовательском пути.

1. Славянофилы показали необходимость различения типов общества, кстати, выступив в данном вопросе в качестве единомышленников огромного числа западных исследователей (английских, французских, немецких и т. д.).

2. Они доказывали, что каждый тип общества должен освещаться адекватной его жизни теоретической системой.

3. Они на новом историческом этапе воспроизвели актуальный теоретический потенциал, накопленный за многие столетия. В частности, были вновь востребованы идея советов и теория соборности, развиваемые со времен Иоанна Грешного. Работа по воспроизведению и обобщению указанного потенциала в конце XVIII — начале XIX веков была начата еще Александром Николаевичем Радищевым.

4. Они (славянофилы) в своей мере прошли путь исследования оснований жизнеспособности Российского государства и т. д.

Характерную оценку дискуссии между западниками и славянофилами дал Николай Александрович Бердяев. Он писал: «Можно даже высказать такой парадокс: славянофилы, взгляды которых, кстати сказать, я в большей части не разделяю, были первыми русскими европейцами, так как они пытались мыслить по-европейски самостоятельно, а не подражать западной мысли, как

подражают дети. Славянофилы пробовали делать в России то же, что делал в Германии Фихте, который хотел вывести германское сознание на самобытный путь. А вот обратная сторона парадокса: западники оставались азиатами, их сознание было детское, они относились к европейской культуре так, как могли относиться только люди совершенно чуждые ей, для которых европейская культура есть мечта о далеком, а не внутренняя их сущность» [15, с. 319]. По-видимому, такая оценка дискуссии славянофилов и западников представляется как более или менее взвешенная. Западноевропейские мыслители, поставив правильный диагноз о том, что западные общества являются индивидуалистическими, атомизированными, индивидуализированными обществами, смогли многое сделать для процветания своих стран. Отечественные же западники — эти «неразумные дети» — сделали слишком многое для того, чтобы затормозить развитие нашей страны, чтобы как можно основательнее сбить ее с толку. В этом отношении наиболее влиятельной формой западничества в нашей стране стало обожествление Маркса, доказательство непогрешимости его трудов.

В конце XIX—начале XX веков дискуссия возобновляется с новой силой и на более высоком уровне. Ее возглавляют Константин Петрович Победоносцев (1827—1907), Борис Николаевич Чичерин (1828-1904), Петр Бернардович Струве (1870-1944), Павел Иванович Новгородцев (1886— 1924) и другие отечественные мыслители.

К. П. Победоносцев воспроизводит древнюю теорию о гармонии духовной и светской властей в ситуации обсуждения идеи отделения Церкви от Государства. Он напоминает: «В Западной Европе издавна продолжается борьба Церкви с государством и государства с Церковью. Последнее слово в этой борьбе еще не сказано — и каково оно будет. Та и другая сторона меряет свои силы и кликает в свои дружины. Государство опирается на силы интеллигенции, церковь опирается на верование народной массы и сознания авторитета духовного... Хотя к верованию обыкновенно применяется понятие об убеждениях, но убеждение рассудка нельзя смешивать с убеждением веры, и сила умственная, сила интеллигенции и мышления весьма ошибается, если полагает в себе самой все нужное для силы духовной, независимо от верования, составляющего самую сущность духовной силы. В этом смешении понятий кроется для государства великая опасность в борьбе с Церковью» [16, с. 82]. И далее он продолжает: «Проповедуется отделение Церкви от государства. Тут одни слова, но нет единой идеи, потому что под одним словом отделения разуметь можно многое. Пусть определяют сначала, в чем оно заключается. Если дело состоит в более точном разграничении гражданского общества с обществом религиозным, церковным, духовного со

светским, о прямом и искреннем размежевании, без хитростей и

без насилия, - в таком случае все будут стоять за такое отделение... Но говорят, что отделение надо понимать в ином, обширнейшем смысле. Умные, ученые люди определяют его так: государству не должно быть дела до Церкви и Церкви - до государства» [16, с. 85 — 86]. Победоносцев чувствует указанную опасность, грозящую неминуемым противостоянием в обществе, доведением до абсурда идеи гражданского общества. Если гражданское общество формируется под знаком необходимости обучения государства и при этом Церковь как социальный институт и религиозное общество выводится, так сказать, за скобки гражданского общества, то тогда возникает вопрос: что будет представлять собою данное «усеченное» гражданское общество и окажется ли оно способным выполнить свои функции? Победоносцев не уходит от столь острой проблемы, тем самым применительно к нашему Отечеству актуализирует вопрос об ином осмыслении идеи гражданского общества, адекватном российской действительности, об изучении применительно к современным реалиям идеи гармонии светской и духовной властей, об особенностях политической практики коллективистского общества, для которого изобретаемые конструкции размежевания людей по тому или иному надуманному принципу смертельно опасны. Победоносцев пишет: «Государство не может быть представителем одних материальных интересов общества: в таком случае оно само себя лишило бы духовной силы и отрешилось бы от духовного единения с народом. Государство тем сильнее и тем более имеет значения, чем явственнее в нем обозначается представительство духовное» [16, с. 89]. Данное предположение К. П. Победоносцева весьма актуально для изучения соотношения институтов соборного государства (светской власти) и институтов духовной власти — идеологии.

Безусловно, идея гражданского общества - это сильная идея, но сила этой идеи заключается в том, чтобы не принимать ее начетнически, а актуализировалась в значениях, соответствующих особенностям типа общества, в котором данная идея реализуется на практике, а именно: в значении верховенства духовной власти над властью светской; в значении верховенства светской власти над властью духовной; в значении гармонии духовной и светской властей. Точно так же и идея государства существенна в контексте требований, предъявляемых к ней обществом определенного типа. Положение о том, что государство есть некая бездушная машина, за «рычаги» которой «дергает» гражданское общество, для стандартов жизни коллективистского общества порочно. Что может сделать данная бездушная машина, обретая относительную самостоятельность от гражданского общества, тем более «усеченного» по тем или иным параметрам, как в условиях такой самостоятельности может повести себя аппарат профессионалов-наем-

ников, чиновников всех рангов? Скорее всего, он (данный аппарат) станет на путь достижения еще большей самостоятельности и независимости от «усеченного» гражданского общества. И последствия обретения указанной самостоятельности вполне предсказуемы, особенно когда данный аппарат в силу своей сложности и разветвленности для «усеченного» гражданского общества становится все более недосыгаемым.

Коллективистское общество не может полагаться на общественную элиту, оно не может опираться на демос, формирующий эту элиту. Оно с необходимостью обязано опираться на свой социальный авангард, формировать этот авангард, призывая его к власти, не допуская перерождения его в элиту. Гибель Советского Союза стала следствием такого перерождения. Таким образом, сомнения К. П. Победоносцева наводят на многие вопросы развертывания политической системы, актуальной и адекватной жизни коллективистского общества нашей страны.

Мы полагаем, что гибели Советского союза способствовала, в частности, идущая от К. Маркса идеология социалистической демократии, согласно которой:

а) в СССР необоснованно актуализировался чуждый обществу нашей страны стандарт свободы, свободы воли, тогда как с древних времен наши исследователи, политики и практики актуализировали иной стандарт жизни нашего общества - стандарт действительного совершенства;

б) в СССР прививались чуждые нашей стране идеалы - идеалы правового государства (верховенства светской власти над властью духовной), что, в принципе, шло вразрез с необходимостью формирования и приведения к власти социального авангарда;

в) в СССР фактически фальсифицировалось значение понятия «демос» (данное понятие идентифицировалось с понятием «народ»). В соответствии с этой фальсификацией формировалась политическая элита, в конечном счете отрешившаяся от власти социальный авангард и разрушившая Советский Союз, и т. д.

Ключевыми моментами рассуждений Павла Ивановича Новгородцева стали, пожалуй, различие двух типов народов и адекватное рассуждение о каждом из них. Такой подход, по-видимому, является единственно научным, когда теория охватывает все особенности жизни данного народа, общества, его лицо, его особую субъективность. П. И. Новгородцев пишет: «В истории человечества можно, как кажется, различить два типа народов. Одни, как в особенности Рим в древности и Англия в Новое время, с замечательной размеренностью и постоянством шагают однажды избранным путем расширения своей власти, своего бо-

гатства и славы, пока не иссякнут и не израсходуются их внутренние силы. Их путь прям и последователен, их характер спокоен и постоянен, их цели просты и ясны. Другие народы, каковы в древности иудеи, а в новое время — Россия, образуют полную этим народам противоположность. Их путь непрямой и прерывен, их характер двойственен и чрезвычайно непостоянен, их цели сложные и загадочны, так что жизнь их составляет загадку как для них самих, так и для других... История подобных народов состоит в том, что в один период они взбирались на вершину величия и духовного возвышения, а в другой - низвергаются в бездну, чтобы затем вновь подняться и, возрождаясь, поразить мир своей жизненной силой... Это народы, которые называют „богочеловеками“. Обозначение это вовсе не значит, что они совершенны и святы, что их жизнь правильная и образцовая, а только то, что среди них по преимуществу являются в мир святыне и что они даже в своих пороках и своем падении испытывают томление по святости и святыне. С другой стороны, народы, названные первыми, к которым относятся все более или менее современные западные народы, имеют еще меньше прав претендовать на то, чтобы воплощать в себе норму образцовой и единственно достойной подражания жизни. Безусловно, их жизнь уравновешеннее, размереннее, упорядоченнее, и у них есть все основания гордиться этим порядком. Но, к несчастью, их порядок становится все менее духовным и все более механическим. Ни на что так не жалуются сегодня на Западе, как на механизацию жизни. Нужно признать, что европейская культура отличается великолепием, благоустроенностью, техническим совершенством, но личность здесь сжата и раздавлена в тесных рамках. Она стала неприметным атомом сложной системы, пылинкой, вовлеченной в бурю и водоворот безжалостного объективного процесса строительства внешней культуры. Все политические свободы, хотя и налицо у этих свобод, перечисленных в конституциях, так много, - но одной подлинной свободы - духовной свободы здесь не знают, - не из-за законного запрета, не из-за юридической невозможности, а вследствие объективных условий культурного порядка, на основе его механического автоматизма, его нивелирующего гнета над человеком, его внешнего сухого господства над людьми... Самое ужасное в европейской культуре — это то, что она надеется прикрыть внешней благопристойностью своих форм хаос жизни, ее кричащие противоречия, и создать впечатление, будто их вовсе нет. Это, так сказать, органическое, метафизическое лицемерие» [17, с. 379 — 381].

Новгородцев, хорошо знавший Западную Европу, ясно понимал, что писал, хотя, быть может, недооценивал желание западных обществ жить именно так, как они живут; считал, что они в конечном счете живут неправильно с точки зрения постороннего,

чуждого западным обществам человека, может быть, издержки его рассуждений о западных обществах объясняются стремлением русского человека думать самостоятельно, осознать фундамент отличий двух типов общества, особенности социальности каждого из них. Новгородцев выступает как продолжатель той исследовательской традиции, которая так ярко была высвечена славянофилами: понять самих себя, развернуть теоретические основания социального прогресса России, различить пути укрепления устойчивости российской общественной жизни, понять, что есть свое родное, а что чужое, не подлежащее заимствованию, бездумному копированию - вот контекст трудов Новгородцева. Оценивая подвиг славянофилов, Новгородцев пишет: «Славянофилы были первыми в новой русской литературе, кто подходил к Европе не с безусловной преданностью верных учеников, а с мужественным вопрошанием критика и судьи» [17, с. 371].

Будучи беспристрастным исследователем, Павел Иванович показывает неприменимость к России демократического устройства ее жизни. Он пишет: «В наше время это совпадение критики справа и критики слева особенно замечательно: оно выражается в совершенно одинаковых указаниях, что демократия представляет собою форму социального атомизма, неспособного к организации» [17, с. 403]. Конечно, западные общества и не нуждаются в организации их жизнеспособности. В свою очередь, российское общество нежизнеспособно при насаждении социального атомизма, при ослаблении его самоорганизации, способности к организации. Павел Иванович вдумчиво анализирует исторический опыт. В настоящее время либералами превозносится речь Перикла, провозглашавшего преимущество демократического устройства жизни Афин. Но Новгородцев пишет: «Глубокие общественные противоречия, вытекавшие из экономических неравенств, новые осложнения государственной жизни разрывали красивый образ свободной политики, преподносившийся Периклу и его современникам; а для людей ближайшего поколения не было вопроса более жгучего, более насущного, как вопрос об единомыслии... Поставленный самою жизнью, этот вопрос заставлял настойчиво и страстно искать нового общественного уклада, новых учреждений и форм, способных прочнее скрепить узы распадавшейся гражданственности. Политическая мысль выработала целый ряд проектов государственного преобразования, но афинское государство не могло провести в жизнь результаты этой напряженной работы мысли; оно погибло, раздираемое внутренней враждой классов, не разрешив той задачи всеобщего примирения, о которой так страстно мечтали его философы и публицисты» [17, с. 334].

Понятно, что данный рассказ о неудаче Перикла и афинского государства, провозгласившего демократию, приводится Новго-

родцевым не случайно, поскольку демократия чужда коллективистскому обществу, обществу России, как чужд ему социальный атомизм. И в этих значениях он актуализирует аристотелевское понимание аристократической формы общественного устройства, необходимость призвания к власти не элиты и демоса, а социального авангарда, той части народа, которая способна сплотить его, придать ему организационные формы, утвердить, упрочить и воссоздать в нем способность к самоорганизации, спасти его от разрушительного для него социального атомизма.

Новгородцев, подобно Иоанну Грешному, со всей остротой ставит вопрос о единомыслии, о том, что российское государство должно быть государством единомыслия, и в этом значении оно должно быть соборным государством, соборной личностью, а не примышленным трансцендентным господином, трансцендентным субъектом атомизированного, индивидуалистического общества. Как аналитик, он сравнивает основные версии христианства, которые подчеркивают, в частности, особенности общества, отдавших им предпочтение. Он пишет: «Католическое понимание в деле спасения ставит на первый план посредствующую роль церкви; протестантское - выдвигает идею личной ответственности человека перед Богом и личной заслуги в деле спасения: каждый отвечает за себя и спасается силой собственной веры. Православное сознание, напротив, основано на убеждении в общей нравственной и религиозной ответственности каждого за всех и всех за каждого: тут в основе лежит идея спасения людей не индивидуального и обособленного, а совместно и соборно совершаемого действием и силой общего подвига веры, молитвы и любви. И вот почему, согласно православному воззрению, любовь, как и движущее начало веры и жизни, по природе своей носит в себе начало соборности и вселенскости. Только здесь, только в этом воззрении по-настоящему преодолевается замкнутость индивидуализма, только здесь в корне побеждается состояние человеческого уединения и человеческой разобщенности. Что протестантизм индивидуалистичен, этого нет нужды доказывать, но не столь же ясно, что и католицизм не выходит из рамок индивидуализма» [17, с. 411]. Так выясняется коллективистский контекст идеалов соборности, и именно этот контекст вкладывается в сознание жизнью российского общества, что еще раз доказывает актуальность различения Новгородцевым двух типов народов и необходимость самопознания России как коллективистского общества и идентификации ее государства как соборного государства. И многие русские исследователи актуализировали изучение государства России как соборного государства.

Павел Иванович, рассуждая о единомыслии, выступает перед нами как учитель диалектики, как человек, великолепно знающий

отечественную теоретическую традицию. Он свободен от западных веяний в этом вопросе. Он прекрасно знает вместе с тем идеалы плюрализма, знает, что представляет собой плюрализм по своей гносеологической сути (что это — один из стандартов рациональности метафизики). Он сознательно отчуждает метафизику, проводит четкое размежевание с метафизикой в любом из ее вариантов.

Его призыв к единоумию и единоумию не является призывом думать всем одинаково, обезличивая себя, мыслить чужим языком, с чужих слов, мыслить по предвзятой схеме и т. п. Его призыв к единомыслию и единоумию, единомудушию, напротив, означает мыслить в соответствии с диалектикой единого и многого. В этом плане единое означает тождество различий многого, а многое означает различие тождеств единого. Единоумие, единомыслие и единомудушие в контексте диалектики сущности и существования означает, что всякое указанное единое выступает как единое по своей сущности, всякое многое — как многое существований сущности, когда каждое существование сущности выступает как опосредствованное сущности (как опосредствованное некоторой определенностью всеобщей связи). Так, единомыслие, единомуумие и единомудушие являются образами действительности, а их прообразами является сущность действительности. В свою очередь, единомыслие, единомуумие и единомудушие, выступающие в качестве сущностей, т. е. прообразов, предполагают многое существований сущности образов. Следовательно, каждое отражение выступает одновременно и как сущность (прообраз), и как существование сущности (образ).

XI

По-видимому, первым выдающимся русским исследователем коллективизма и коллективистского (коллективистического) общества был Александр Александрович Богданов. Фактически его бессмертие определено исследовательской преданностью идеям коллективизма и коллективистического общества. И главный его труд — «Тектология» — обязан своим рождением указанным идеям. И хотя он внешне отошел от древней русской идеи соборности, но дух этой идеи «витают» над его трудами, более того, сам коллективизм Богданова становится возможным понять только сквозь призму идеи соборности.

Отвлечшись от идеи соборности, воплощавшей в себе актуальный смысл диалектики, Богданов встретил серьезные теоретические трудности. И он преисполняется стремлением изобрести адекватный жизни коллективистского общества теоретический аппарат.

В принципе, убежденность в том, что жизни коллективистского общества должен быть предназначен специальный теоретический

аппарат, отличный от теоретического аппарата жизни индивидуалистического общества, была новаторской убежденностью.

В 1909 году вышла книга «Очерки философии коллективизма», в которой опубликована большая работа Александра Александровича «Философия современного естествоиспытателя». С самого начала он ставит задачу изучить «основные условия жизни и труда той общественной группы, которую можно обозначить как интеллигентно-технический персонал современного крупного производства, включая сюда... и промышленные и научные предприятия. Непосредственным деятелем машинного капиталистического производства выступает наемный рабочий - пролетарий. Его рабочей силой осуществляется этот технический прогресс, но пока еще только в смысле исполнительской роли. Роль организаторская, руководящая принадлежит именно интеллигентскому персоналу — инженерам, техникам и т. д.; рабочие подчинены им, действуют по их указаниям» [18, с. 39 — 40]. И вот эта организаторская функция становится предметом его исследования. Иными словами, данная организаторская функция представляет собой функцию отрицательного вклада в социальную энтропию, создание космических оформлений, оформлений совершенства в обществе. Он пишет: «Стремительный прогресс... техники, непрерывное изменение орудий и приемов, постоянное отбрасывание устарелых ее форм и элементов ради новых, более совершенных, планомерное искание новых форм и элементов - все это неизбежно воспитывает мышление людей в духе эволюционной тенденции, принципа развития. Где трудовой опыт людей весь — движение, там нет места идее неподвижного. И философия, исходящая из такого опыта, не может не быть строго эволюционной» [18, с. 44].

Александр Александрович задается вопросами: что такое трудовой опыт, что такое организация, что такое элемент и т. д. И поначалу его привлекают идеалы позитивизма, в том числе позитивизма естествоиспытателей, и он в весьма специфических значениях разрешает указанные вопросы. Он пишет: «Различие "тел" и "представлений" или "восприятий" заключается не в материале, т. е. элементах, которые могут быть в том и другом случае совершенно одинаковы, а в характере связи элементов. Если анализировать комплекс элементов - "физическое тело", например, лист бумаги, то в результате он окажется сочетанием элементов пространственных, элементов цвета — белого, элементов тактильных — твердости, мягкости, температуры и т. д.» [18, с. 45]. Он допускает определенную неточность, которая придает его «комплексам» постметафизический характер и отделяет их от раскрытия в качестве оформлений совершенства — космических оформлений как оформлений всеобщей связи явлений. Он пишет: «То, что в опыте обозначается как "тела" или "вещи", это просто более или менее

прочные, повторяющиеся ассоциации ощущений, называемых в отдельности свойствами или признаками вещей... Это понимание опыта характерно для всех индивидуалистических школ. Оно свойственно кантианству со всеми его оттенками и разветвлениями; признание "вещей в себе" за пределами опыта ничего не изменяет в субъективности и психичности вещей опыта. С кантианцами в этом пункте вполне сходится "критический материализм", который, опираясь на индивидуалистов-материалистов XVIII века, пропагандирует школа Плеханова» [18, с. 48].

Богданов рассуждает весьма глубоко, понимая индивидуалистическое родство материалистов и идеалистов Запада, и критически оценивает неосторожность Плеханова. Он стремится подготовить «почву» для отхода от индивидуализма и полагает, что в этом отношении Мах и эмпириокритики сделали большой шаг вперед. Они, по его мнению, выступили против познавательного индивидуализма, против обычного взгляда на опыт как на «частную собственность субъекта», т. е. отдельной психики. И он пишет: «Отказ от основного индивидуализма отнюдь еще не означает здесь перехода к коллективистской концепции опыта» [18, с. 51]. Он отказывается от понятия «комплекс ощущений» и принимает понятия «комплекс элементов среды», «прочные социальные союзы», «трудовой процесс» и т. д. Но Богданов понимает, что коллективизм предполагает концептуально нечто иное (это не только сознание); что дух коллективизма еще не вполне ясен; что коллективизм не может быть своим иным индивидуализма, т. е. освещаемым одними и теми же понятиями, общей системой понятий, поскольку на Западе коллективизм представал как то, что способно, так сказать, нивелировать индивидуалистов, предполагал определенный негативный, антисоциальный контекст.

Богданов ошибочно полагал, что индивидуализм является характерной чертой буржуазии вне зависимости от типа общества и что пролетариат - это изначально коллективистский элемент социальной структуры и, следовательно, с приходом к власти пролетариата жизнь общества станет коллективистской. Он пишет: «Пролетариат берет у других классов то, что ему принадлежит - то, что он может сделать своим, что нуждается только в большей или меньшей обработке, чтобы естественно войти в организацию его трудового опыта» [18, с. 97]. И далее: «Следовательно, если у "технической интеллигенции", с ее учеными, идеологами эти особенности машинного производства порождают в мировоззрении, как мы это видели, тенденции реализма и эволюционности, — то те же тенденции должны обнаруживаться, конечно, и в мышлении пролетариата» [18, с. 98]. Александр Александрович полагал, что мышление пролетариата станет принципиально иным и вызовет необходимость соответствующей ему (мышлению) философии и

науки. Марксистская система фантазерства насчет пролетариата и позитивистские измышления, смешанные в теории Богданова, тем не менее не заслонили его главного внимания к всеобщей связи явлений. Он доказывает, что «...взаимное сочетание, комбинации элементов для пролетарской мысли должны представляться не как абстрактно-чистая "связь" вообще, не как простое их соединение, а как организация элементов: понятие "организации" охватывает собою не только идею соединения чего-либо, но также идею того сопротивления, которое оно оказывает, когда его "разъединяют" или вообще изменяют - сопротивление практическому воздействию и даже теоретическому анализу. Это - понятие о связи "реальной", исторически создающейся и разрушающейся в борьбе ее форм, а не о голой „функциональной связи, какой она выступает в интеллигентски-научных мировоззрениях» [18, с. 103]. Пристальное внимание Богданова к организации и связи было для ученого не случайным. Они были для него своеобразной путеводной звездой, позволявшей, так сказать, входить в позитивистское и марксистское заблуждения и выходить из них, отходить от диалектики и возвращаться к ней, видеть очертания и специфику родного русского общества и терять их из виду и т. д.

Богданов доказывает: «Органическое единство жизни таково, что ее целое всегда отражается в каждой части. Так и любая социальная форма - форма труда или познания - отражает в своей истории и в своем строении путь развития и принцип организации всего общества» [18, с. 114]. Диалектика части целого в свое время, т. е. после 1909 года, станет для Богданова центральной в обосновании его тектологии, и он освободится (в своей мере) от того, что людей объединяет технология общественного производства, как это выходило по Марксу, и утвердится в мысли, что социальность общества задают объективные условия жизни, что коллективизм не возникает со сменой общественного строя.

В 1909 году он еще полагал: «Это коренная *однородность* трудовых переживаний в выполнении *коллективного* производственного процесса, неизмеримо превосходящего всякие индивидуальные силы, сближает и связывает пролетариев несравненно теснее, чем простое объединение их массами в крупных предприятиях, которое только усиливает и закрепляет эту связь... Так развивается специфическая форма бытия рабочего класса - *товарищеское объединение* труда. Это - *практический коллективизм* пролетариата» [18, с. 117—118]. Богданов по-марксистски развешивает технологическую природу коллективизма. И в то же время, когда он пишет об усилении и закреплении связи, создается впечатление, что он чувствует тесноту марксизма, неспособного, так сказать, осмотреться и увидеть что-то кроме технологии. Богданов пишет: «Единство дела и однородность психики - вот условия, по-

рождающие самое широкое общение между людьми и самое глубокое их взаимное понимание. Это — слияние личностей в коллектив, определяющее весь характер дальнейшего их чувства и воли» [18, с. 118]. Изучение коллективизма во времена Богданова еще только начиналось, и поиск подходов к его (коллективизма) изучению также еще только начинался. В теории Богданова коллектив предстал как «субъект» физического опыта. Он сравнивает коллектив с человеческим телом и полагает, что «форма тела есть его *действительная* (а не мнимая) форма, его строение — *действительное* строение... Очевидно, что все содержание "физического комплекса" является *определенным* содержанием именно как результат коллективистской практики, кристаллизовавшийся в стройной, организованной, в "общезначимой" форме. Это *социально организованный опыт*» [18, с. 122—123].

Богданов особое значение придает понятию «стройность» («строение»), подчеркивая тем самым континуальное содержание своей теории: понятия «организованный в "общезначимой" форме», «социально организованный» предстают как понятия, призванные восполнить тезаурус коллективистской теории, т. е. теории, принципиально отличающейся от актуальной для изучения индивидуализма, хотя его тезаурус еще имеет налет заимствованности. Он различает физический опыт и психический опыт, полагая, что первый реализуется коллективно, а второй — индивидуально, и, следовательно, два типа опыта предстают как две ступени познания, тем самым обнаруживая в конечном счете отношение к одной и той же системе теоретизирования — постметафизической, марксистской.

Богданов показывает, что «труд социален по своему *методу*, по своим приемам: они возникают и развиваются в историческом процессе социальной жизни людей, все той же коллективной практике» [18, с. 128]. В результате этой практики, по Богданову, психический опыт переходит в физический. Другим же способом такого перехода является познание. Он пишет: «Если высшим субъектом физического опыта является человечество в его развитии, то существуют, конечно, все переходные ступени от индивидуального субъекта к этому высшему, коллективному, каковы — социальная группа, класс, общество данной эпохи...» [18, с. 129]. Как видим, Богданов стремится подвести теорию под заранее определенные теоретические объекты: классы, социальные группы и т. д. Его коллективистская теория не предусматривает различение типов общества, она предполагает лишь выход общества на уровень, так сказать, коллективистски существенного «физического опыта». Мы принимаем теорию Богданова как первый этап теоретического осмысления коллективистского отдельно от теоретического анализа индивидуалистического.

Александр Александрович, в отличие от западных теоретиков, показывает коллективное как более высокое в своем развитии, чем индивидуалистическое. Он полагает, что индивидуализм в своем развитии должен подняться до коллективизма: «Если коллектив своей трудовой и познавательной жизнью непосредственно определяет развитие и формы опыта физического, то это отнюдь не означает, чтобы опыт психический был вообще независим от коллектива в своем развитии и форме. Индивидуализм есть клетка коллектива, его орган, и как всякая органическая часть — определяется своим целым. Таким образом, и психологическая жизнь — опыт индивидуального субъекта — зависит от субъекта коллективного: и зависимость эта не становится менее глубокой от того, что она более косвенная» [18, с. 136]. Богданов недооценивает многовековой опыт изоцированного теоретизирования индивидуализма. Он ошибочно полагает, что указанное теоретизирование можно преодолеть, подвергнуть снятию, тем самым обосновав теории классов и классовой борьбы. Он еще не знал, что теория классовой борьбы есть теория междоусобицы, общественной смуты, теория гражданской войны, затемняющая способности национального самоутверждения, в том числе самоутверждения одних народов за счет других. Теория классовой борьбы является прикрытием этих способов самоутверждения. И в этом значении марксистская теория классовой борьбы реакционна. Более того, коллективистскому обществу адекватна другая теория, а именно: теория антиэнтропийных процессов, раскрывающая диалектику отчуждения антисоциального.

Существует также необходимость развертывания специальной теории, посвященной изучению способов самоутверждения общества. И данная теория с необходимостью потребует различения типов общества. Станет ясно, что необходимо учитывать в так называемом диалоге культур, цивилизаций, в практике совместного проживания народов способы их самоутверждения, различая преимущества компактного и распределенного (рассеянного) проживания народов и их самореализации с учетом специфики их самоутверждения. Богданов стремится глубже вникнуть в теорию классов. Он пишет: «Рабочий класс как социальная *система* не существует, поскольку пролетариат не организуется в партию, синдикаты и т. д. Элементы, материал этой системы — рабочие — уже и тогда существуют, но в неорганизованном, стихийном состоянии, из них организуется стройный классовый коллектив с его развивающейся закономерностью, но сами они, вне этой организованности, не представляют из себя живого коллектива» [18, с. 133]. Вступая в пределы диалектики, Богданов подходит к пониманию того, что коллектив есть существование сущности коллективистского общества, что он есть следствие отрицательного вкла-

да в социальную энтропию, и тут необходимым оказывается представление о таких оформлениях совершенства, как организация и система. Но теориям классов и классовой борьбы диалектика чужда, поскольку идеи классов и борьбы классов неотделимы от таких стандартов естественности индивидуалистического общества, как вражда, война всех против всех.

В подобном противоречивом содержании изложены многие положения Богданова. Например, он пишет: «Психика связывается с коллективом, приспосабливается к нему при посредстве той сети организующих форм, которая называется "идеологией" в самом широком смысле слова, и охватывает собой язык, понятия, нормы жизни. Язык есть техническое средство общения каждой отдельной психики со всеми другими, и следовательно - с коллективом. Понятия — это форма, в которой коллективный опыт передается отдельному человеку, и в которой человек организует свои познавательные приобретения, передаваемые коллективу. Нормы же — обычай, нравственность, право — это приспособления, которые в раздробленном архаическом коллективе эпохи обмена и классовой борьбы устраняют и ослабляют противоречия между личностью и коллективом» [18, с. 137]. Подобный синтез диалектики и метафизики неудовлетворителен. Он еще раз показывает, что коллективистское общество требует диалектического освещения. И тем не менее в теории Богданова отделение диалектики от метафизики уже намечается: исследование организующих форм, которые объединяют коллектив, уже начато; организованность как определенность коллективистского общества стала уже предметом изучения; соотношение коллектива и личности оказывается в фокусе исследования и т. д. Богданов подчеркивает: «Философский коллективизм опыта неразделен от коллективистского метода познания, являясь одновременно и его результатом, и его опорой. В чем же заключается коллективистский метод? В том, чтобы всякий факт опыта, всякий факт бытия и сознания рассматривать с точки зрения развивающегося, организующегося в своем развитии человечества; в том, чтобы всякое явление действительности и мышления раскрывать как интегральную часть безгранично развивающейся социально-трудовой ткани; в том, чтобы идею борьбы с природою сделать всеобщим орудием познания» [18, с. 138].

Как видим, остатки западных стандартов философствования в теории Богданова еще остаются в том, что касается «борьбы с природою», «факта опыта», признания необходимости теории, пригодной для всего человечества, и т. д. И безусловно, эти остатки должны быть отрешены, для того чтобы диалектический потенциал теории Богданова получил дальнейшее развитие, актуальное разрешение. И наконец, Богданов формулирует свою стратегически существенную точку зрения: «Коллективистский способ по-

знания требует, безусловно, больше творческой смелости мысли, чем все до него существовавшие, — но также больше научной строгости и критики. В этом он как нельзя более соответствует духу того класса, идеологией которого создается, — духу теоретически-боевому, но в то же время полному строгой дисциплины» [18, с. 140]. Следуя данному положению, необходимо: 1) окончательно отрешиться от моментов смешения метафизики и диалектики; 2) признать, что жизнь коллективистского общества требует адекватной ей диалектической системы теоретизирования; 3) придерживаться строгости данного теоретизирования, его строгой теоретической дисциплины. Для нас важно, что русский философ А. А. Богданов положил начало специальному теоретизированию жизни коллективистского общества, коллективистического строя. Спустя 9 лет (т. е. в 1918 году) Александр Богданов вновь возвращается к проблеме коллективистского общества и обосновывает понятие «коллективистический строй», которое послужило еще большому обособлению теории коллективистского общества. Во-первых, он доказывает, что «основой коллективизма должно явиться машинное производство в более высокой, чем нынешняя, фазе его развития» [19, с. 296]. С нашей точки зрения, данное положение спорно, поскольку машинное производство создается не вообще, а всегда для усиления тех или иных качеств общества: или для укрепления его потребительских успехов, или для целей усовершенствования общественных отношений, в числе которых находится и отношение потребления. Пожалуй, по этой причине Богданов пишет уточняющее положение: «Так или иначе, есть все основания думать, что техническую основу коллективизма составит использование неограниченно широких, по сравнению с доступными теперь человечеству, запасов энергии, приводимых к максимально гибким формам» [19, с. 298]. Здесь речь ведется уже не об основе коллективизма, а всего лишь о его технической основе. Однако Богданов по-прежнему пишет о коллективизме всего человечества, тем самым полагая, что индивидуализм жизни общества может превратиться в жизнь коллективистского общества. Надо сказать, что неразличение типов общества и адекватных каждому из них систем теоретизирования существенно подрывает марксизм, и, по-видимому, Богданов не хотел переступить через некую грань, что повлекло бы за собой разрыв с марксизмом с форсированной пропагандой «достижений» Маркса, его сомнительного «переворота в философии». К 1918 году идеи Богданова уже весьма серьезно подверглись критике и шельмованию со стороны любителей и тенденциозных поклонников Маркса. В то же время, рассуждая о коллективистском строе, о коллективизме применительно к России, Богданов был прав и чувствовал свою правоту. Отходя от претензий на общечеловеческий характер сво-

ей теории, он убеждался в своей правоте на примерах жизни своей Родины.

Богданов формирует фундаментальное положение, которое по своей теоретической сущности восходит к древнему русскому теоретизированию. Он пишет: «Коллективизм доводит организационное сотрудничество до предельной величины, по всей линии замещающая им анархическую форму связи: все общество становится одним предприятием» [19, с. 301]. Данное положение предполагает специальную теорию экономики, актуальную для жизни коллективистского общества, для «коллективистского строя». Причем данная теория экономики является нерыночной теорией - теорией нерыночной экономики. Далее Александр Александрович пишет: «В своем целом система сотрудничества при коллективизме представляется вполне централизованной, но не в том бюрократически-авторитарном смысле, который обычно придается теперь этому слову. Сознательная и планомерная организация производства не может быть иной, как централистической; но при однородном, товарищеском сотрудничестве центральное объединение не основывается на власти» [19, с. 302]. Чуткий исследовательский ум Богданова чувствует необходимость отмежеваться от западной реалистской традиции в области теоретизирования экономики. От этой традиции он отмежевался еще в 1909 году. Он в данном вопросе также отмежевался и от марксизма с его (марксизма) приверженностью к всеобщему планированию как альтернативе анархии рынка (неоминализм).

И наконец, Александр Александрович пишет: «В развитом же коллективистском строе длина рабочего дня, подобно выбору занятий, из области принуждения переходит в область свободы. Труд есть потребность человеческого организма, паразитическое существование немислимо в трудящемся коллективе... мы можем характеризовать сотрудничество при коллективизме как научно организованную систему товарищеских связей, централистический коллектив, основанный на величайшей подвижности его элементов и их группировок, при высокой психической однородности трудящихся как всесторонне развитых сознательных работников» [19, с. 304]. Так Богданов шаг за шагом подходит к решению исследовательских задач, преодолевая наслоения метафизики, в конечном счете оказывается на верном творческом пути, филигранность которого достигается, в частности, в связи с различием коллективистского и индивидуалистического типов общества. Что же касается коллективистического строя, то, думается, здесь имеется в виду советский строй, т. е. национальная русская разновидность аристократического строя в его собственно аристотелевском понимании. В данном понимании аристократы не являются по-западному свободными личностями, а являются личностями,

ми, характеризующимися мерами совершенства, т. е. более или менее совершенными личностями.

ХП

Николай Александрович Бердяев был одним из тех русских философов-эмигрантов, кто испытал существенное влияние со стороны западной, весьма развитой системы теоретизирования, и отчасти принял эту систему, в том числе принял западнически последовательное освещение проблем индивидуализма и коллективизма. Исходной точкой теоретизирования для него служила свобода (свобода воли), поэтому, например, коллективизм был посягательством на свободу личности, характеристикой тоталитаризма, и с этой точки зрения коммунизм и фашизм представлялись ему всего лишь формами угнетения индивидуальности, самобытности, враждебности естеству человека, формами бесчеловечности. В то же время, как и коллективизм, индивидуализм не был для него чем-то однородным, не имеющим практически существенных оттенков, что нашло отражение в его работах, которые можно характеризовать как персоналистское увлечение, как временную дань персонализму. В этом плане Бердяев ставит вопросы о «прельщении коллективизма» и «прельщении индивидуализма». Разрешению этих вопросов посвящена работа «О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистской философии», опубликованная в 1939 году.

В знакомом со времен Лютера и Кальвина духе он пишет: «Свободный не может терпеть социального рабства, но в духе он остается свободным и в этом случае, если не в силах победить внешнего, социального рабства» [20, с. 553]. Чрезмерный акцент на такого рода теоретизирование (теория свободы) показывает, что он 1) или не знает, или не признает иной системы теоретизирования; 2) является сторонником метафизики, точнее, постметафизики, представленной весьма развитой системой теоретизирования и выдающимися образцами теоретических систем; 3) с болью переживает трагедии Отечества и стремится дать свой диагноз происходящим в России событиям; 4) не вполне прояснил для себя исконную русскую философскую традицию, полагая, что нужно руководствоваться наиболее развитой системой теоретизирования, а таковой, несомненно, была западная система.

Николай Александрович пишет: «Индивидуализм есть явление сложное, которое нельзя просто оценивать. Индивидуализм может иметь и положительное, и отрицательное значение. Часто индивидуализм называют персонализмом, вследствие терминологической неточности. Человека называют индивидуалистом по характеру или потому, что он независим, самобытен, свободен в своих суждениях, не смешивается с окружающей средой и возвышается

над ней, или потому, что он изолирован в себе, не способен к общению, презирает людей, эгоцентричен» [20, с. 555]. Он пишет также: «Рабство человека у самого себя принимает форму прельщения индивидуализма» [20, с. 555]. Различение определенных проявлений индивидуализма и тех его (индивидуализма) рамок, в которых раскрывается предмет персонализма, весьма важно, поскольку, пропагандируя индивидуализм, надо иметь в виду те его стороны, в которых индивидуализм предстает как положительное явление. Вместе с тем, согласно стандарту плюральное™, представления о положительных значениях индивидуализма могут весьма существенно различаться.

И далее Бердяев пишет: «Одна из человеческих иллюзий есть уверенность, что и противоположение индивидуального человека и его свободы окружающему миру, всегда стремящемуся его насилловать. .. Индивидуализм есть изоляция части от целого или восстание части против целого... лишь в мире объективации, т. е. в мире отчужденности, безличности и детерминизма, существует отношение части и целого, которое обнаруживается в индивидуализме. Индивидуалист изолируется и самоутверждается в отношении к универсуму, он воспринимает универсум исключительно как насилие над ним. В известном смысле индивидуализм есть обратная сторона коллективизма» [20, с. 557]. Действительно, индивидуализм в своем отношении, т. е. в отношении индивидуалистического общества, социален, и его моделью мира является универсум. В рамках универсума индивидуализм естествен, а коллективизм, напротив, противоестествен. И следовательно, восстание части против целого актуально, если целое представляет собой сумму частей, а общество предстает как атомизированное, индивидуализированное общество. Важно, что Бердяев дает отчет, в контексте какой модели мира он теоретизирует, и для него мир предстает как мир отчужденности, где и может естественным образом обнаруживаться индивидуализм. Правда, он не ставит вопрос о том, есть ли тот мир, в котором естествен коллективизм именно в некотором определенном значении, подобном соответствующему значению индивидуализма в рамках универсума, освещаемому средствами персонализма.

Развивая положение, обосновывающее идеологию персонализма, Бердяев пишет: «Совершенно другое значит персонализм. Личность включает в себя универсум, но это включение универсума происходит не в плане объективности, а в плане субъективности, т. е. экзистенциальности. Личность сознает себя вкорененной в царство свободы, т. е. в царство духа, и оттуда черпает свои силы для борьбы и активности. Это и значит быть личностью, быть свободным.

Индивидуалист же, в сущности, вкоренен в объективированном мире, социальном и природном, и при этой вкорененности

хочет себя изолировать и противопоставить себя тому миру, которому принадлежит. Индивидуалист есть, в сущности, человек социализированный, но переживающий эту социализированность как насилие, страдающий от нее, изолирующий себя и бессильно восстающий. Это есть парадокс индивидуализма. Например, ложный индивидуализм обнаруживается в либеральном социальном строе. В этом строе, который фактически был строем капиталистическим, индивидуализм был раздавлен игрой экономических сил и интересов, он раздавлен сам и раздавливал других. Персонализм имеет тенденцию коммюнитарную, хочет установить братские отношения между людьми. Индивидуализм же в социальной жизни устанавливает волчьи отношения между людьми» [20, с. 558]. Персоналистские иллюзии Н. А. Бердяева насчет индивидуализма очевидны. Если уж индивидуализм, так индивидуализм. И попытки персоналистов связать себя лишь с определенными проявлениями индивидуализма без объяснения того, что делать с другими проявлениями индивидуализма (пресекать их, как-либо предупреждать их, ограничивать их и т. д.), предстанут как те же, по сути, коллективистские в западном и одновременно в западническом, детском по П. И. Новгородцеву, значении помыслы. Тем не менее Бердяев отказывается от понятия «коллективизм» и вводит новое, используемое в настоящее время либералами понятие «коммюнитаризм» (от слова «коммуна» - община).

С позиции коммюнитаризма и персонализма Николай Александрович строго критикует либеральный социальный строй, считая, что он основан на ложном индивидуализме, полагая, подобно фон Хайеку, что характер социального строя зависит от того, какая теория индивидуализма принимается в его (социального строя) основание. И следовательно, социальный строй выступает как некоторая конструкция, выстроенная в соответствии с заранее принятой теорией. Отсюда индивидуализм также предстает как определенная конструкция, социализирующая индивида, так что индивидуализм выступает как результат данной социализации.

В разделе указанной ранее работы Н. А. Бердяева «Прельщение и рабство коллективизма» сказано: «Человек в своей беспомощности и покинутости, естественно, ищет спасения в коллективах. Человек согласен отказаться от своей личности, чтобы жизнь его была более обеспеченной, он ищет тесноты в людском коллективе, чтобы было менее страшно. Жизнь человеческих обществ, первобытных кланов начиналась с тесных коллективов, с первобытного коммунизма. Тотемистические культы связаны с социальными коллективами. И на вершине цивилизации, в XX веке, вновь образующиеся коллективы требуют культов, в которых может обнаружиться переживание первобытного тотемизма... Прельщение и рабство коллективизма занимает главное место

в человеческой жизни. В человеческой личности происходит перекрещение различных социальных кругов и группировок. Человек принадлежит к разным социальным группировкам — семье, сословию и классу, профессии, национальности, государству и т. д. Объективируя эти группировки, которые имеют лишь функциональное к нему отношение, он представляет себе их коллективами, в которых он чувствует себя подчиненной частью и в которых он растворяется. Но веком коллективизма нужно называть время, когда частичные и дифференциальные социальные группировки обобщаются и универсализируются. Образуется как бы единый централизованный коллектив как верховная реальность и ценность. Тогда начинается настоящее прельщение коллективизма. Коллектив начинает играть роль церкви, с той разницей, что церковь все-таки признавала ценность личности и существование личной совести, коллектив же требует окончательно экстерииоризации совести и перенесения ее на органы коллектива» [20, с. 525-526].

Как видим, Николай Александрович, во-первых, рассуждает о коллективизме в логике индивидуализма, не желая понять, что у коллективизма есть своя собственная логика, не совпадающая с логикой индивидуализма; во-вторых, он полагает, что коллективизм представляет собой нечто относящееся к прошлому общества, неактуальному в настоящее время. В-третьих, он полагает, что как в прошлом, так и в настоящее время общества ничем существенным не отличались друг от друга, следовательно, коллективизм и индивидуализм — это различные эпохи в жизни человечества, и если в каком-либо обществе сильны коллективистские традиции, то это верный признак отсталости данного общества, если же в обществе сильны индивидуалистические традиции, то это свидетельствует о том, что данное общество находится на авангардных позициях, это передовое общество. В-четвертых, вызывает сомнение, что коллективы и коллективистские общества требуют культов, следовательно, индивидуализм и индивидуалистические общества исключают культы личности, что не соответствует историческим фактам; в-пятых, признание того, что индивидуализм и коллективизм — это определенные исторические эпохи в жизни человечества, является, по сути, признанием двух типов общества: коллективистского и индивидуалистического. В-шестых, можно ли согласиться, что личность человека, находясь в перекрестье «различных кругов и социальных группировок», находится в противоестественном положении, требующем, чтобы личность вырвалась из данного перекрестья, не зависела от него? Ведь реализация данного вымышленного требования означала бы необходимость конструирования общества атомистского типа со всеми вытекающими отсюда последствиями, включая свободу

в выборе морали, свободу в выборе совести, свободу в выборе идеологии и т. д. В-седьмых, личность в логике индивидуализма предстает как некоторая произвольно конструируемая фикция. В-восьмых, экстерииоризация совести во имя коллективизма — это превращение совести в нечто формальное, внешнее личности, внутреннее чуждое ей. Прельщение коллективизма, так сказать, заставляющее личность поступиться своей свободой, поверить в необходимость «централизованного коллектива», должно быть, по мнению Бердяева, преодолено. И личность якобы не должна питать иллюзий на счет коллективизма.

Отметим, что когда западные авторы пишут столь предвзято о коллективизме с позиции идеалов родного им типа общества, не желая принять реальности иного типа общества, то их (данных авторов) в некоторой степени можно понять. Но когда в тех же самых терминах пишет русский человек, не желая принимать во внимание специфику и стандарты жизни родного ему типа общества, то данное нежелание вызывает сомнение в объективности его положений. Развивая свои убеждения, Николай Александрович стремится проанализировать соотношение коллективизма и соборности и показывает «принципиальное различие между соборностью и коллективизмом». «Церковная соборность, — пишет он, — часто принимала в истории формы рабства человека, отрицая свободы, она часто бывала фикцией, но самый принцип христианской соборности может быть лишь персоналистическим. Соборность, как духовная общность, находится в субъекте, не объекте, означает качество субъекта, раскрытие в нем универсальности. Объективация соборности, перенесение ее на социальные институты всегда означала рабство. Прельщение и рабство коллективизма есть не что иное, как перенесение духовной общности, коммюнитарности, универсальности субъекта на объект, объективации или частичных функций человеческой жизни, или всей человеческой жизни. Коллективизм всегда авторитарен, в нем центр сознания и совести помещен вне личности в массовых, коллективных социальных группировках, например, в войске, в тоталитарных партиях» [20, с. 626]. И здесь, во-первых, чрезвычайно важно, что Николай Александрович, возможно, впервые вывел на уровень дискуссии анализ соотношения понятий коллективизма и соборности и сформулировал в собственно западническом духе свою концепцию; во-вторых, для него нет иного стандарта (кроме стандарта свободы), в рамках которого можно было бы попытаться дать иное понимание соотношения двух понятий, которое раскрывало бы, например, естественность происхождения понятия «соборность» и в этом смысле уточняло и развивало понятие «коллективизм»; в-третьих, для него более точным и приемлемым, чем понятие «коллективизм», является понятие «коммюнитарность»,

поскольку оно именно и означает духовное родство, духовную общность; в-четвертых, об авторитарности коллективизма (коллективизм может быть и авторитарным в западном смысле, однако коллективизм естествен как более или менее совершенная целостность (единство) общественных отношений).

Продолжая свое рассуждение, Н. А. Бердяев пишет: «Возникают разного рода коллективные сознания, которые могут сосуществовать с личным сознанием. Человек может обладать личным сознанием и личными суждениями, и вместе с тем это личное сознание может ограничиваться и даже поработаться коллективными эмоциями и суждениями. При этом массовые эмоции могут вызывать жестокость и кровожадность, но могут вызывать великодушные и жертвенность. В коллективе у человека ослабляется страх перед опасностью и потребность в гарантии безопасности. Это одна из причин прельщения коллективизма... изолированная личность с трудом может бороться за жизнь. Коллективизм, в сущности, порожден нуждой и беспомощностью человека. Более нормальное, менее беспомощное и страдальческое состояние приводит к индивидуализации» [20, с. 626 — 627]. Бердяев полагает, во-первых, что коллективное сознание и личное сознание якобы лишь сосуществуют и данное сосуществование противостоит постольку, поскольку коллективное сознание якобы, в принципе, опасно и чуждо личному сознанию; во-вторых, очевидно, что представление о коллективизме на Западе навеяно непониманием иного типа общества, чуждого индивидуалистическому обществу; в-третьих, коллективизм — это характеристика социальности иного типа общества, в котором человек с необходимостью встраивается в систему сложившихся общественных отношений; в-четвертых, коллективизм порожден нуждой и беспомощностью человека. Действительно, тип социальности формируется в зависимости от ряда объективных условий его жизни, в том числе от климатических, географических, этнических, геополитических и т. д., но не в результате нужды и беспомощности.

И далее Н. А. Бердяев продолжает: «Социальное всегда находится внутри личности. Прельщение и рабство коллективизма означает, что социальное выброшено вовне, и человеку представляется, что он часть этого выброшенного вовне социального... Коллективизм есть всегда одержимость ложной идеей отмеченного единства и тоталитаризма» [20, с. 628 — 629]. Неразличение типов общества и, соответственно, типов социальности неизбежно влечет за собой умозрительность схемотворчества, в том числе умозрительность «выброшенного вовне социального», «одержимость ложной идеей отвлеченного единства и тоталитаризма», как будто коллективизм создается какой-либо идеей вообще, а не возникает, самовоспроизводится как определенная совокупность объектив-

ных общественных отношений, которая и детерминирует некоторую отличную от другого типа общества социальность.

В Западной Европе со времен Фомы Аквинского дискутируется идея совершенного общества — эта своеобразная идеализация, посвященная обществу. И многие западные исследователи ниспровергали данную идеализацию как химеру, как пустую, не имеющую ничего общего с жизнью фикцию, забывая, что идея совершенного общества идет от Платона, Аристотеля и Дионисия Ареопажита, которые предполагали необходимость изучения общественной жизни и определенного типа общества в терминах диалектики, раскрытия жизни общества как единства более или менее совершенных общественных отношений, социального прогресса как восхождения жизни общества от менее совершенных к более совершенным общественным отношениям. И Николай Александрович в сугубо западническом содержании и контексте отмечает: «Утопия совершенного общества в условиях нашего мира, утопия священного царства и священной власти, утопия совершенной и абсолютной общей воли народа или пролетариата, утопия абсолютной справедливости и абсолютного братства сталкивается с верховной ценностью личности, с личной совестью и личным достоинством, со свободой духа и совести» [20, с. 631]. Во имя реализации предвзятости Бердяев жертвует диалектикой, полагая, что его страстная проповедь индивидуализма и персонализма убедительна не только на Западе, но и в родном ему Отечестве, о судьбах которого он так искренне печется. Он ошибается, полагая, что теории индивидуализма и персонализма могут послужить адекватным описанием любого типа общества, в то время когда теории коллективизма и соборности уже предстали как существование сущности коллективистского типа общества.

В целом ряде работ Николай Александрович возвращается к проблемам индивидуализма, коллективизма, коммюнитарности и соборности. При этом нельзя сказать, что он является непоколебимым, точнее, прямым защитником индивидуализма. Он находит существенными персоналистские интерпретации, тонкости в данном отношении. Но главное, он остается последовательным сторонником западного стандарта теоретизирования, а именно стандарта свободы, свободы воли, в результате чего оказывается, так сказать, приверженцем западной, метафизической (постметафизической) системы теоретизирования. И в этой системе коллективизм и соборность предстают не как качества определенного типа общества, а в предосудительном содержании. Так, в работе «Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация» он пишет: «Церковь есть свобода и любовь, в ней нет внешнего авторитета, нет необходимости и насилия, в ней свобода просветлена благодатью. Это и есть то, что Хомяков называет собор-

ность. Соборность не есть коллективная реальность, стоящая над человеком и ему повелевающая, а есть высшее духовное качество людей, есть вхождение в общение живых и умерших. Эта соборность не может иметь рационального и юридического выражения. Каждый должен принять на себя ответственность за всех, никто не может выделить себя из мирового целого. В этой двойственности существа церкви весь трагизм истории церкви. Церковь не есть личность, не есть онтологическая реальность, в отношении к которой человеческая личность была бы подчиненной частью. Церковь как стоящая над человеком онтологическая реальность есть объективация внутренней соборности, выбрасывание ее вовне» [20, с. 478 — 479].

Вслед за западными теоретиками Н. А. Бердяев воспекает атомистское общество и предостерегает его от опасностей. Он осуждает все чуждое ему и подверстывает под его стандарты явление соборности как «высшее духовное качество людей», как «вхождение в общение живых и мертвых» и т. д., в рамках чего атомистское общество остается самим собой и избегает того, чтобы коллективная реальность не стояла над человеком. Кроме того, Бердяев развертывая свою аргументацию в принятой системе теоретизирования, показывает соотношение онтологического и воплощенного, в терминах Бердяева - объективированного, онтического. Он пишет: «Тайна личности, тайна экзистенциальная раскрывается лишь в творческой жизни. Это есть духовная борьба. Ложные объективированные универсалии, ложные коллективные реальности должны быть опрокинуты борьбой духа» [20, с. 480]. Так, воплощение коллективных реальностей — универсалий — должно быть опрокинуто еще до того, как они получают свое объективированное — онтическое, якобы опасное.

В другой работе, «Царство духа и царство кесаря», опубликованной уже после смерти автора, Николай Александрович вновь обращается к проблемам коммюнитарности, коллективизма и соборности. И в духе прежних рассуждений он пишет: «Обыкновенно коллективизм понимают как противоположное индивидуализму. Смешение коллективизма и коммюнитарности (общинности) обычно происходит, и не очень любят, когда делается различие: многие с гордостью говорят, что они выступили в коллективную эпоху... По-видимому, слово "коллективизм" было впервые употреблено на Базельском социалистическом конгрессе (1869) в противоположность этактическому социализму марксизма. Потом смысл термина изменился... Трудно совершенно изгнать из употребления слово "коллективизм", как я хотел бы, потому, что им пользуются для обозначения реальностей, как, например, армия, нация, класс и пр., реальностей сверхличных. Это коллективные реальности, и о них часто некритически мыслят в духе реализма

понятий... Можно употреблять прилагательное "коллективный", но нельзя употреблять существительное "коллектив"... Коллективизм есть ложное состояние сознания, создающее лжереальности» [21, с. 631]. Возможно, понятие «коллективизм» возникло в значении западной неореалистской традиции, но нельзя остановить развитие данного понятия. Оно, желая того или нет его ниспровергателя, пробивает себе дорогу, обретая новые значения, более существенные, чем значение исходное. Например, в России еще во времена Виссариона Григорьевича Белинского активно использовалось не вполне удачное понятие «антииндивидуализм», которое, очевидно, более точно характеризует указанное противоположное понятию индивидуализма.

Понятие же «коллективизм» лишено такого недостатка, т. е. прямого противоположения понятию индивидуализма. Как мы полагаем, исследователь может изучать судьбу понятия, но не может запрещать или разрешать его использование. Он обязан считаться с наличием новых значений понятия и не может без указания на то употреблять понятие в его, быть может, уже забытом исходном значении, т. е. игнорируя новые значения, иногда более актуальные, чем исходное.

«Изгоняя» понятия коллектива и коллективизма, Н. А. Бердяев изобретает различные и все новые аргументы, подобно человеку, который стоит посреди реки и пытается остановить ее течение. Он не хочет замечать, что реальный коллективизм уже получил адекватное понятие и требует соответствующих ему логики, теории, типизации обществ, представления и социального прогресса и т. д. Вот он задается вопросом: «В чем принципиальное различие между коммюнитарностью и коллективизмом? Коллективизм означает отношение человека к человеку через его отношение к коллективной реальности или псевдореальности, к объективированному обществу, стоящему над человеком. Коммюнитарность же означает непосредственное отношение человека к человеку через Бога, как внутреннее начало жизни. Коллективизм не хочет знать живого отношения человека к человеку, он хочет знать лишь отношение человека к обществу, к коллективу, который уже определяет отношение человека к человеку. Коллективизм не знает ближнего в евангельском значении, но есть соединение дальних» [21, с. 633 — 634]. И далее он продолжает: «Коллективизм не соборность, а сборность. Он носит механистически-рациональный характер... Коммюнитарность и соборность всегда признают ценность личности и свободу. Коммюнитарность есть духовное качество людей, общность и братство в отношениях людей, и она совсем не означает какой-то реальности, стоящей над людьми и ими командующей. Коммюнитарность оставляет совесть и оценку в глубине человеческой личности. Совесть одновременно может

быть личной и коммюнитарной. Коммюнитарность обозначает качество личной совести, которое не может быть замыканием и изоляцией. Религиозная коммюнитарность и называется соборностью, которая противоположна всякому авторитарному пониманию церкви» [21, с. 635]. Важно отметить, что к настоящему времени у западных исследователей сохранилось понятие «коммунитаризм» для характеристики того, в чем интересы индивидуалистов совпадают: безопасность, необходимость защиты со стороны государства, пожарная охрана и т. п., так что бердяевское понятие «коммюнитарность» в своем развитии также пошло своим путем, отличным от того пути, который виделся русскому философу: понятие «коммюнитарность» так и осталось определенной характеристикой индивидуализма, никакого отношения не имеющего к отечественному явлению соборности. Персоналистские конструкции понятий коллективизма, коммюнитарности реально оказались не востребованными.

В течение многих лет Николай Александрович вновь и вновь возвращается к проблеме коллективизма и индивидуализма, стремясь в освещении данной проблемы найти объяснение трагическим событиям в Европе, в том числе и в России. «Коллективизм и коллективная совесть, - пишет он, - не есть новое явление в истории. С него началась история, и он всегда бывал в истории, всегда бывал для среднего человека, для масс, для социальной общности. У человека всегда была склонность к стадности, стадность была выражением выброшенности человека в падший мир. Личная оригинальность в мысли, в совести, в творчестве всегда была редким достоинством немногих. Первобытные общества, первобытные кланы, с их тотемистическими культами, жили под знаком коллектива, в них личность еще не пробудилась, не поднялась, не создала границ, отделяющих ее от социальной группы. Многие табу, которыми наполнена и цивилизованная эпоха истории, - следствие первобытной стадности и первобытного коллективизма. На протяжении всей своей истории человек жил в разных коллективах - родовых, семейных, племенных, национальных, государственных, военных, сословных, классовых, профессиональных, религиозных. И он мыслит и судит согласно сознанию своих коллективов. Мышление редко бывало личным, оно бывало родовым» [22, с. 195]. Как видим, для Бердяева неразличимы типы общества. Он мыслит коллективизм как основание для некоей общей для всех обществ политической теории и политической аргументации, объясняющей природу фашизма и коммунизма, представленных тираниями 1930-х годов в Западной Европе и в Советском Союзе. Он не хочет углубляться в содержание действительных причин указанных тираний и в сущности наличных социальных коллизий. Он лишь подтверждает правоту запад-

ной теоретической практики в области свободы, индивидуализма, суверенности личности и т. п. Для него коллективизм — это пережиток общества, который от века к веку воспроизводится различными социальными институтами. При этом у него прошлое — первобытный коллективизм — одинаково у всех обществ, хотя первоначально по характеру своей организации были уже тогда принципиально различными, где «личная оригинальность» имела весьма часто не последнее значение, например, при выборе военных и повседневных (так сказать, гражданских) вождей.

Вместе с тем для Николая Александровича коллективизм столь же естествен, как и индивидуализм. Для него это различные исторические эпохи. И он иногда, так сказать, «по-детски», т. е. западнически, характеризует, например, особенности индивидуализма. Он пишет: «Ошибочно думать, что в индивидуалистическую эпоху в буржуазных обществах мышление и сознание было личным, оно было безлично-средним, приспособленным к господствующему типу человека. Безличная и бесчеловечная власть денег определяла суждения людей, буржуазное общественное мнение очень тиранично. От человека требовали безличных оценок. Каждый атом походил на другой атом. Индивидуализм совсем не означал личной оригинальности, личного мышления, личного творчества, а обыкновенно означал эгоизм, корысть, изоляцию, разобщенность, волчье отношение к ближнему, полное отсутствие сознания долга, сверхличного суждения... В индивидуализме буржуазных обществ человек был социализирован и объективизирован, он был подчинен власти денег и индустриального развития, суждения его подчинены буржуазным нравам, но ему было внушено, что он служит обществу, нации и государству, оставаясь «экономическим человеком», индивидуалистом в хозяйственной жизни, руководствуясь индивидуальным интересом, а не интересом социальным. Но коллективизм нашей эпохи, современный коллективизм, противопоставляющий себя предшествующей индивидуалистической эпохе, несет с собой и новизну... теперь коллективизм унифицируется и универсализируется. Мир идет к универсальному коллективизму, в котором исчезают дифференциации» [22, с. 195—196].

Проявляя неустанную заботу о сохранении дифференциации, развитого отдельного каждой личности, Николай Александрович полагает, что дифференцированным может быть только индивидуализм, индивидуалистическое общество, а универсальный коллектив полностью лишен дифференциации, в результате чего как индивидуализм, так и коллективизм предстают как теоретические конструкции, поскольку коллективистское и индивидуалистическое общества каждое по-своему дифференцированы: так, индивидуалистическое общество, как справедливо указывает Н. А. Бердяев, представлено свободными личностями, потребительски озабоченными

эгоистами, в то время как во времена Н. А. Бердяева уже было всесторонне развито представление о том, что коллективистское качество общества представлено совершенными и несовершенными личностями, симфоническими личностями, соборными личностями, т. е. дифференцированность коллективистского общества, как мы далее покажем, представлена иного качества личностями, социальными группами и социальными институтами.

ХIII

Выдающимся представителем самобытного русского теоретического творчества, продолжателем славянофильской традиции был Лев Платонович Карсавин. Наряду с Николаем Онуфриевичем Лосским, Николаем Николаевичем Алексеевым он стал последователем той познавательной линии, которая связывается с именами Платона, Аристотеля, Дионисия Ареопагита, неоплатоников, русских преемников традиций великих византийских иконопочитателей, воспринятой древнерусскими философами.

Лев Платонович Карсавин, в частности, придал принципиальное значение изучению коллективизма. И в этом отношении на переднем плане оказалась перед ним проблема личности. В целом ряде работ («Философия истории», «О личности», «Основы политики», «Церковь, личность и государство» и т. д.) он разрабатывает существенные для теории коллективизма идеи коллективной личности, совершенной личности, соборной личности и т. д. И эти идеи реально выступали как альтернатива типично западным идеям: «свободная личность», «свободный субъект», «трансцендентальный субъект», «трансцендентный господин» и т. п. Он воспроизводит древнюю идею совершенного всеединства, которая выступает как определенный эквивалент идеи всеобщей связи явлений, а также актуализирует космическую модель мира. Так, в книге «Философия истории», опубликованной в 1923 году, он пишет: «Высшею задачею исторического мышления является познание всего космоса, всего тварного всеединства как единого развивающегося субъекта» [23, с. 81]. Для Льва Платоновича единое предполагает многое, а многое предполагает единое. Диалектика единого и многого была воспринята им от диалектиков античности, неоплатоников, Дионисия Ареопагита и их последователей. Единый развивающийся субъект, по Карсавину, — это тварный мир. И хотя Лев Платонович был религиозным философом, но теория развития была для него фундаментом исследования мира.

В книге «Философия истории» он пишет: «В индивидуальной конкретно-развивающейся душе полнее и яснее вскрывается строение всеединства... удастся установить понятия всеединства, стяженности, завершенности и совершенства, равно - выяснить и

"взаимодействие" моментов и индивидуальностей. И только на основе этого анализа можно до конца понять и объяснить, что такое историческая коллективная индивидуальность, субъект исторического развития, момент его, историческое взаимодействие и т. д.» [23, с. 87].

1. В данном положении обращает на себя внимание то, что «историческая коллективная индивидуальность» мыслится в контексте развертывания континуальной теории, чему соответствуют понятия совершенства, строения всеединства, взаимодействия, стяженности и т. д.

2. Понятие «коллективная индивидуальность» мыслится все сторонне: как коллективный субъект и как индивидуальность, не утрачивающая себя как индивидуальность в коллективе в плане реализации в коллективе диалектики единого и многого.

3. Об индивидуальной конкретно-развивающейся душе. Дело в том, что душа в ее собственно материалистическом понимании безусловно предстает как развивающееся явление, но Карсавин, руководствуясь диалектикой единого и многого, раскрывает на современном уровне древнюю русскую идею единодушия и единомыслия, ничего общего не имеющего с плюрализмом метафизики.

Карсавин пишет: «...важно, что индивидуальное развитие не только являет нам общее "строение" всеединства. Оно являет также *порядок* развития индивидуальности» [23, с. 87]. Строение всеединства раскрывается как космическое оформление, оформление совершенства и предстает, в частности, как порядок развития и индивидуальности. Карсавин акцентирует внимание на понятиях строения и порядка как понятиях континуальной теории. В том же значении он анализирует понятия нации, социальной группы и т. д. Он пишет: «Всякая конкретная личность чувствует более близкою к ней его индивидуализацией. Она — момент его момента, некоторого органиченного всеединства, т. е. определенной социальной группы, нации... определенной коллективной индивидуальности... чтобы определить, как должно понимать периоды или "возрасты" высших индивидуальностей, необходимо прежде всего развитое учение об исторических коллективных личностях и их взаимоотношениях и возможное лишь на почве его усмотрение общего (не только общечеловеческого) в "возрастах" самого индивидуума. Пока дальше принципиальной постановки этой проблемы, которая является частью, или моментом проблемы об "исторических законах", идти мы не вправе» [23, с. 88]. В плане континуальной теории проблема исторических законов — это реальная проблема, требующая систематического изучения, и, как полагает Карсавин, это проблема исследования коллективных индивидуальностей, их «возраста» и, следовательно, исследования развития коллективных индивидуальностей и исторических коллектив-

ных личностей. Здесь принципиально важно то, что Карсавин различает коллективную личность и коллективный индивидуум (коллективную индивидуальность), подчеркивая тем самым, что понятие «коллективная личность» — это прежде всего характеристика определенной, отличной от других социальности, тогда как коллективная индивидуальность — это неповторимая совокупность особенной, отличной от других индивидуальности в рамках одной и той же социальности.

Далее он развивает идею восполнения несовершенств человеческого мира, т. е. идею того, что ныне определяется как отрицательный вклад в социальную энтропию. Он пишет: «исходя из несовершенства всякого момента истории, из собственного нашего несовершенства, из временности и пространственности развития, мы смело можем утверждать, что субъект истории несовершенен в самой своей эмпирической завершенности. Таким образом, субъект истории — стяженно всеединое, или "грешное", человечество, эмпирически становящееся и ставшее (завершенное), но не достигшее своей цели, не выполнившее своего долга и невыполненностью его само себя карающее. И все же человечество не только совершенно, а и усвершеняется и усовещено, не только в каре страдает своим грехом, а и в искуплении греха кару свою преодолевает... Как совершенное всеединство, человечество — единство себя самого в несовершенстве, усовещении и усовещенстве. Оно и становится совершенным и уже совершенно. Как становящееся совершенным, оно несовершенно, хотя эмпирически и завершенно, ибо усовещение выводит за область чистой эмпирии, усовещая ее самое. Но и как несовершенное всеединство человечество, будучи эмпирически завершенным, вместе с тем и завершенно, становится. Оно развивается на основе полноты своего развития... Усовещение — производное совершенства. Мы никоим образом не можем отрицать восполняющего эмпирию совершенства человечества, как идеала и задания исторического процесса... Но человечество не может быть совершенным изначально: оно может быть совершенным лишь по усовещению, через становление, т. е. лишь усовещенным. Совершенство его есть единство усовещения и усовещенности» [24, с. 88 — 89].

Как видим, Л. П. Карсавин обнаруживает блестящее владение диалектикой. Для него процесс исторического развития есть способ реализации совершенства, подлежащий усовещению, т. е. коррекции с учетом социальной необходимости. И хотя Лев Платонович пишет об историческом развитии с позиции всего человечества, так сказать, попирая различия обществ и специфику развития каждого из них, тем не менее стремление раскрыть процесс развития человечества в терминах коллективных личностей и коллективных индивидуальностей предстает как стремление

уйти от умозрительного схемотворчества, в конечном счете, от метафизики. Он пишет: «Человечество как всеединый, в частности же всевременный и всепространственный, развивающийся субъект несколько путает привыкшее мыслить в категориях позитивизма сознание. И при крайней его пугливости и подозрительности трудно его убедить в том, что как раз идея всеединства и только она освобождает от всякой необоснованной метафизики, от таинственных трансцендентных сил, как бы их ни называли: душою, разумом, энергией или еще как-нибудь» [23, с. 90].

Защищая идею всеединства, в основе которой лежит диалектика единого и многого, Карсавин предстает как сторонник аристотелизма, как последователь древнерусской и славянофильской традиции. Он выступает как исследователь, обосновывающий необходимость раскрытия коллективизма в системе диалектического теоретизирования.

Карсавин сугубо прагматично, без предвзятости относится к метафизике. Для него это определенная система теоретизирования, существующая в своем отношении. Однако он полагает, что каждая система философского теоретизирования (метафизическая, диалектическая) должна соответствовать объекту исследования, и потому, изучая социальные группы коллективистского общества, он определяет их как исторические коллективные индивидуальности, имеющие свои общие идеологии, настроения и деятельности. Он пишет: «Идеальная историческая коллективная индивидуальность должна всецело развиваться, выразить себя в многообразных качествах тех индивидуумов, в которых она конкретна» [23, с. 93]. И, таким образом, коллективная индивидуальность чувствует, т. е. раскрывает свою определенность как синтез многообразных качественных входящих в нее индивидуумов. Она развивается, исходя из этих качественных, и определенность этих качественных задает закон развития коллективной индивидуальности и оформление этому закону. Карсавин пишет: «Форма имманентна оформляемому ею, "закон развития" и есть сам развивающийся субъект в том, что у него есть "общего" с другими ему подобными. Но это "общее" в каждом субъекте неотделимо от индивидуального, непрерывно, в каждой точке своей переходит в индивидуальное» [23, с. 96]. Подобное понимание развития коллективной индивидуальности как бы возвышается над определенностями развития каждого общества, каждой социальной группы: это может быть развитие общественных отношений или развитие (в ином случае) как все более полное и всестороннее удовлетворение потребностей. И Лев Платонович заключает: «Если действительно существуют "законы развития", общие всем историческим индивидуальностям, в частности — всем культурам, существует и всеединый исторический субъект, т. е. человечество.

В "законосообразности" развития заключается самое полное и убедительное доказательство реальности всеединного субъекта истории» [23, с. 97]. Тем самым Карсавин стремится, так сказать, в какой-то степени «коллективизировать» человечество, дать историческому процессу коллективистскую трактовку.

Лев Платонович негативно относится к попыткам «конструировать» процесс в смысле механического взаимодействия факторов. Для исторической науки типичны явления, связанные с коллективными индивидуальностями. Это прежде всего явления, направленно толкуемые как общие для всех членов данной группы, класса, народа. Историк говорит о настроениях, надеждах, воле, разуме, инстинкте масс и т. д. Сюда же относятся конструируемые (вовсе не произвольно, почему и термин «конструировать» не особенно удачен) историками системы мировоззрения, системы этических, эстетических норм и т. п., хотя субъект их ближайшим образом и не определяется. Сюда же входят и такие исторические явления, как система права, государственный, социальный и экономический строй и т. п., и все это должно быть признано социально-политическим и по природе своей и потому, что «всегда относимо к некоторому коллективному субъекту» [23, с. 98 — 99]. На наш взгляд, Карсавин не вполне убедительно критикует понятие «конструировать», поскольку тем самым он подвергает сомнению систему метафизического анализа исторических процессов, когда данные процессы действительно конструируются исследователями, политиками, исходя из необходимости решения тех или иных, как правило, умозрительных задач. И «коллективные субъекты» при этом выступают как повод для того, чтобы правдоподобным образом представить изобретенные реальности исторических процессов.

Для Л. П. Карсавина одним из основных понятий теории истории является понятие «коллективная историческая индивидуальность», он исследует его и характеризует как неопределимое понятие. Он пишет: «...теория истории, выяснив, что такое коллективная историческая индивидуальность, как одна историческая индивидуальность отличается от другой и каковы взаимоотношения между ними, должна еще показывать, чем объясняется своеобразное отношение к этому "понятию" со стороны историков и в каком смысле желательна большая его у них точность. Коллективная историческая индивидуальность неопределима извне. Это вытекает как из того, что она есть индивидуальность социально-психологическая, так и из неудачи всякой попытки внешне ее очертить... Но неопределенность исторической коллективной индивидуальности не что иное как частный случай неопределимости всякой индивидуальности, даже конкретного индивидуума. Эта неопределенность - неизбежное следствие эмпирической ограни-

ченности, сама эмпирическая ограниченность или стяженность. В конкретной личности нет уловимых границ между индивидуально-ограниченным и индивидуализирующейся с ней всеединой личностью (высшими личностями). С другой стороны, в силу стяженности бытия и знания, невозможно полное постижение личности в ее диалектическом раскрытии» [23, с. 116].

Введение понятия «коллективная историческая личность» в систему диалектического теоретизирования, осуществленное Л. П. Карсавиным, выступает как весьма удачная попытка понять коллективную личность, коллективный субъект, коллективную индивидуальность как определенную совокупность общественных отношений. Это было принципиально новое прочтение понятия «коллективизм»: в него вкладывалось русское содержание. И в этом содержании оно оказалось актуальным для отечественной действительности, для философского анализа общественной жизни Отечества. Карсавин вместе с понятием «коллектив» готовит группу понятий, адекватных действительности коллективистского общества: с одной стороны, это производные от понятия «коллектив», а с другой стороны, это понятия, сочетающиеся с данными производными понятиями, например «стяженность», «всеединство», «низшая личность», «высшая личность», «совершенная личность», «несовершенная личность», «соборная личность», «соборный субъект» и т. д. Так образуется определенный тезаурус понятий, необходимый для изучения коллективистской социальности в рамках космической модели мира. При этом характерно, что все эти понятия (тезаурус) предстают как своеобразный материал для развертывания континуальных теорий. Так раскрывается «высшая коллективная личность как всевременное и всепространственное единство своих сосуществующих и последовательных качественностей» [23, с. 127]. Он пишет, что «стяженность уже содержит в себе направленность к специфическим индивидуализациям, их специфичность и порядок. Она развертывается из себя самой, природно, и находит себя, как познаваемая, в ряде новых моментов. Это самораскрытие стяженности я и называю диалектикой, которая лишь весьма несовершенно может быть выражена как рационализированный диалектический процесс или как систематическое единство» [23, с. 127]. Так, согласно Карсавину, диалектика предстает как фундаментальное основание континуальной теории, предполагающее необходимым тезаурусом.

Познание социального и континуального, «стяженного», «всеединого», «коллективного» и т. д. актуализирует положение о том, что общественная теория должна не только учитывать специфику той или иной социальности, но и обеспечивать постижение естества этой социальности, ее понимание, данная теория должна быть, так сказать, познавательным кодом этой социальности, клю-

чом, в соответствии с которым раскрывается все без исключения богатство, например, коллективистской или индивидуалистической социальности. Карсавин пишет: «Исходя из раскрывающегося в познании стяженного всеединства, как бы "только познавательно" восполняя эмпирически осуществленное, мы познаем идеал или совершенство данной личности — в частности коллективной, — познавательно актуализируем стяженно-всеединое бытие ее в "этом" моменте... наше стяженное знание достаточно для того, чтобы узнать в эмпирии индивидуализации изучаемой нами личности и отграничить ее от других, т. е. ее определить» [23, с. 127]. Стяженно-всеединое бытие коллективной личности отображается в стяженном знании как некоторый момент, как прерывное в непрерывном. Коллективная личность предстает как единство, так сказать, стяженное общественными отношениями, целостное. И благодаря данной стяженности целостность коллективной личности предстает как нечто большее, чем сумма эмпирически входящих в нее частей, или, напротив, как нечто меньшее, чем сумма частей, разрушающееся, «пораженное» возрастающей социальной энтропией. В других случаях некоторая часть общества, благодаря определенной стяженности общественными отношениями, предстает как нечто большее, чем целое. Эта часть собирает, объединяет целое. Народ, по Карсавину, выступает как высшая коллективная личность и одновременно как гармоническая в системе социальных групп, каждая из которых живет своею индивидуальную жизнью и как коллективная индивидуальность переживает различные периоды своего «возраста» (иногда жизнь данной коллективной индивидуальности преждевременно «пресекается»). Он доказывает, что «ни одна из низших личностей не становится всею высшею личностью» [23, с. 137]. Карсавин анализирует личность пролетариата, семьи, класса, рода и т. д., показывает, чем его теория отличается от метафизического схемотворчества. Характерно его положение о культуре: «Как и всякая коллективная индивидуальность, культура является всеединством своих индивидуализации - личностей, из которых лишь немногие и наименее значительные выходят за границы ее самобытного существования» [23, с. 175].

Культура как коллективная индивидуальность отличает одну социальность от другой, иногда создает предпосылки для столкновения индивидуализации, для диалога культур, для их сосуществования. Она же выступает как одна из важнейших причин необходимости классификации типов общества и предметного изучения каждого из обществ. В этой мере оказывается существенным различие коллективистского и индивидуалистического (атомизированного) типов общества.

В 1929 году Л. П. Карсавин публикует книгу «О личности», в которой предметно анализирует понятия «индивидуальная лич-

ность», «симфоническая личность», «совершенство и несовершенство личности». Книга представляет собой своеобразный компендиум, содержащий сочетание мотивов диалектического и метафизического постижения личности. При этом исходным понятием, в системе знаний которого исследуется личность, является понятие «совершенство» (заметим, изучается не свобода личности, а совершенство личности), показывается единство совершенства и несовершенства личности и тем самым - достижение ее совершенства и т. д. Он пишет: «недостаточность теоретического самопознания несколько восполняется активным самопознанием, в котором очевиднее единство личности. Но и активное самопознание нуждается в восполнении его теоретическим. В меру возможности соединяя их, мы лучше понимаем несовершенство нашей личности, смысл ее совершенствования, ее идеал как всеединство, значение ее самоутверждения, самоотдачи и утверждения» [24, с. 226]. Изучая структуру личности, он раскрывает ее многоединство, соотношение онтологического и оптического личности и т. д.

Однако с точки зрения решения задач нашей работы для нас в исследовании личности Л. П. Карсавиным имеют особое значение две его работы: «Церковь, личность и государство», а также «Основы политики», в которых личность и субъект мыслятся таким образом, что выясняется исконное русское понимание сущности государства, принципиально отличное от идеи государства, разрабатываемой, по крайней мере, со времен Канта. В работе «Церковь, личность и государство» Карсавин предстает как религиозный философ, размышляющий о гармонии духовной и светской властей. И в этом контексте он пишет: «Ведь государство — не что иное, как выражение и осуществление, как форма единства некоторого народного или многонародного культурного целого. Государство является необходимою формою личного бытия народа или многонародного целого; однако вторичною формою, ибо первая и истинная форма соборного субъекта есть Церковь» [25, с. 415]. Карсавин рассматривает государство как соборный субъект, хотя отводит ему по сравнению с церковью второе место. Он пишет: «Государство и несовершенно, и грешно, оно тем не менее не зло; ибо не зло выражающаяся в нем соборная личность, а само оно, хотя и несовершенно, не без греха, но в некоторой мере осуществляет задачи, которые Бог ставит соборной личности» [25, с. 416].

Итак, согласно Л. П. Карсавину, государство есть соборный субъект и соборная личность. Он показывает, что государство есть необходимая форма личного бытия народа, т. е. той части общества, которая предполагает в качестве своей необходимой составляющей не демос, а народ. Но именно народ выступает как жизнеутверждающая часть коллективистского общества (в то вре-

мя как демос выступает жизнеутверждающей частью индивидуалистического общества). И государство в коллективистском обществе выступает как необходимая форма личного бытия народа, следовательно, как необходимая форма бытия народа в коллективистском обществе России. В этом смысле Российское государство представляет собой определенное существование сущности коллективистского общества.

Отметим, что понимание Российского государства как соборной личности развивал в свое время выдающийся теоретик начала XX века Петр Бернгардович Струве. Так, в статье «Великая Россия. Из размышлений о проблеме русского могущества» Петр Бернгардович пишет: «Правящие круги должны понять, что если из великих потрясений должна выйти великая Россия, то для этого нужен свободный, творческий подвиг всего народа. В народе, пришедшем в движение, в народе, конституция которого родилась вовсе не из навешенного извне радикализма, а из потрясенного тяжкими государственными уронами патриотического духа, — в этом народе нельзя уже ничего достигнуть простым приказом власти. Из скорбного исторического опыта последних лет народ наш вынес понимание того, что государство есть личность "соборная" и стоит выше всякой личной воли. Это огромное, неопределимое и неистребимое приобретение и оправдание пережитых нами "великих потрясений"» [26, с. 61].

Понимание Российского государства как соборной личности принципиально несовместимо с западным пониманием государства. Во-первых, в западном, метафизическом понимании государство раскрывается в контексте соотношения онтологического и онтического. В онтологическом содержании государство предстает как примышленная, трансцендентальная реальность (кантовский трансцендентальный субъект), мыслимая в неореалистском контексте как некое проектное предписание и в неонеоминималистском контексте как изобретение, некоторая теоретическая интерпретация, фикция, вероятностное знание о наличном государстве.

В свою очередь, государство как онтическое предстает в неореалистском содержании как некое ничтожное воспроизведение трансцендентальной, примышленной реальности, как ничтожное воспроизведение кантовского трансцендентального субъекта. В неонеоминималистском же содержании государство представляет собой стихийно складывающуюся машину претворения в жизнь теоретических фикций.

Во-вторых, в отечественном понимании государство представляет собой нечто неотделимое от духовной власти и находящее свою законченность в институциональной оформленности духовной власти. Для Льва Платоновича Карсавина государство находит свою институциональную законченность в Церкви. Он пишет:

«Относится Церковь и к соборной личности - к народу или многонародному культурному целому - или, говоря сокращеннее и проще, но неточно, к государству, ибо государство и есть необходимая форма личного бытия для всякого соборного субъекта, поскольку он объединяет себя в эмпирической и грешной сфере и противопоставляет Церкви и в ней своему собственному истинно и совершенно личному бытию» [25, с. 422 — 423]. В этом отношении духовная и светская власти находят законченность друг в друге, и, следовательно, каждая из двух властей выступает как существование сущности другой. Если государство как трансцендентальный субъект (онтологическое) и государство как онтическое чужды друг другу и независимы друг от друга (что и должно быть согласно представлению о теологическом католическом государстве, раскрывающему необходимость верховенства духовной (папской) власти над властью светской и, согласно протестантскому представлению, раскрывающему необходимость верховенства светской власти над властью духовной), то Карсавин мыслит государство (светскую власть) как существование сущности духовной власти. В свою очередь, духовная власть выступает как существование сущности государства (светской власти). В таком соотношении двух властей заключено совершенное и несовершенное. И Карсавин пишет: «Церковь видит в государственно объединенном субъекте живую, сотворенную богом и потому благую личность... Церковь должна содействовать оцерквлению государства, но и не должна закрывать глаза на его греховность и не потакать проявлениям этой греховности» [24, с. 424].

Поучительное рассуждение Льва Платоновича о соотношении духовной и светской властей весьма существенно для осмысления современного российского устройства общественной жизни, в том числе и духовной власти. И следовательно предстоит серьезное осмысление западной идеи, как нам представляется, порочной для жизни нашего коллективистского Отечества, а именно идеи отделения друг от друга институциональных оформлений духовной и светской властей, изначально сформулированной на Западе в тезисе об отделении церкви от государства. Другое дело, что в нашем Отечестве решение вопроса о том, какой социальный институт должен быть оформлением духовной власти, является предметом научного познания. Как бы то ни было, но логика древнего русского идеала о гармонии духовной и светской властей, логика жизни коллективистского общества идут вразрез с западным тезисом об отделении церкви от государства, т. е. об отделении друг от друга духовной и светской властей, точнее, об отделении государства от институционального оформления духовной власти. Бездумное заимствование социалистическими демократами западного тезиса об отделении церкви от государства оберну-

лось для нашей страны многотысячными казнями православного духовенства и жестоким противостоянием в России «белых» и «красных» на радость врагам нашего Отечества. И Лев Платонович пишет: «Само собой разумеется, что симфония Церкви и государства является состоянием идеальным, к которому всегда должно стремиться, но к которому можно лишь приближаться более или менее» [25, с. 431].

И если на место в этой симфонии претендует партия нового типа, то, следовательно, эта партия должна стать современным институциональным оформлением духовной власти. Эта партия должна представить обществу идеологию, достойную того, чтобы стать оформлением духовной власти. В то же время Карсавин весьма глубоко осмысливает тезис о независимости церкви от государства в условиях отечественной традиции гармонии духовной и светской властей. Он считает, что в рамках указанной независимости предполагается: 1) религиозно-богословная, учительская, нравственно-воспитательная, миссионерская и культурная деятельность; 2) обличение и нравственное наставление чад и самого государства; 3) государство не вправе требовать от Церкви благословения его и его актов, хотя сама церковь может по собственному свободному разумению такое благословение даровать; 4) государство признает правомочным юридическим лицом церковное общество, возлагаемое церковною иерархией; 5) признать за церковным обществом право приобретать имущество и владеть им, хотя здесь и могут быть устанавливаемы известные нормы, право самообслуживания и самоуправления; 6) отказаться от всякой материальной поддержки Церкви со стороны государства; 7) отказаться от поддержки актов Церкви силою государственной власти, например, от преследования еретиков и раскольников; 8) государство признает право иерархии, клира и монашества быть освобожденными от ряда государственных обязанностей, например от военной службы. «Однако, - пишет он, - православное государство в этих рамках может по собственному своему разумению ставить себе целью защиту Православия» [25, с. 432]. Вот так Карсавин осмысливает независимость институционального оформления духовной власти от государства в рамках русской традиции гармонии, симфонии духовной и светской властей, что является хорошим примером осмысления независимости институционального оформления духовной власти от государства для всякого современного институционального оформления духовной власти. С этих позиций весьма поучительно доказывает Лев Платонович: «Не может быть идеального совершенного решения в вопросе об отношении государства и церковной организации, т. е. такого решения, которое бы годилось для всех времен, условий и народов и не могло бы быть улучшенным» [25, с. 433]. Однако ясно, что ин-

статуты духовной и светской властей при условии гармонии тем не менее остаются относительно самостоятельными, хотя и находят завершение друг в друге. Отношение духовной и светской властей должно постоянно совершенствоваться, и, конечно, речь идет не только о совершенствовании этого отношения. Оно должно совершенствоваться в системе всех наличных позитивных общественных отношений.

Фундаментальным трудом Л. П. Карсавина является статья «Основы политики». Хотя в данной статье, как, впрочем, и некоторых других его работах, ощущается влияние западного теоретизирования, тем не менее многие положения имеют для судеб отечественной философии принципиальное значение. Он пишет: «Политика строится не на индивидуалистически-материалистических и не на бездейственно-релятивистических предпосылках и гипотезах, а на философском учении о личности (просопологии персонологии). Из учения о личности выясняются природа и строение субъекта культуры как личности соборной, природа государственности как формы, определяющей личное бытие этого субъекта и органичность культуры, смысл духовного и материального творчества культуросубъекта и, наконец, отношение культуросубъекта к своему совершенству, т. е. его религиозно-нравственная деятельность и смысл права» [27, с. 174—175]. Карсавин очень точно пишет, что культура - это соборная личность, т. е. одновременно характеризует субъект культуры как нечто неповторимое, а также, поскольку культура есть соборная личность, она раскрывает субъект культуры как целостность, большую, чем сумма частей. Л. П. Карсавин неоднократно возвращается к диалектике единого и многого, к диалектике части и целого. Он пишет: «Эмпирически ни один соборный субъект не достигает своего полного единства, но остается только на пути к нему, только "согласованным", или "симфоничным", да и то не до конца. Мы не хотим сказать, что это состояние согласованности не нужно и не ценно абсолютно. Оно необходимо как необходимый момент в становлении и бытии симфонического субъекта, который сверх того и абсолютно един, и абсолютно множественен» [27, с. 177—178]. В том же, что касается диалектики части и целого, он полагает: «Симфонический субъект не агломерат или простая сумма индивидуальных субъектов, но их согласование (симфония), согласованное множество и единство и - в идеале и пределе - всеединство. Поэтому и народ не сумма социальных групп (сословий, классов и т. д.), но их организованное и согласованное иерархическое единство» [27, с. 176]. И наконец, продолжая рассуждение о диалектике части и целого, Лев Платонович пишет: «Целое не сумма индивидуальных сфер, ибо тогда бы они не являлись целым и оно само не существовало. Но равным образом вне индивидуальных сфер нет особой сферы

целого. Однако есть реальное единство и... реальная согласованность множества индивидуальных сфер, как само целое... все-единство, в котором часть совпадает с целым, но и качественно отлична от всех прочих частей и как часть для целого необходима, достижимо лишь во всевременном единстве и чрез посредство полной взаимосвязи (т. е. совершенного взаимоотношения), через единство бытия и небытия "части" и всех "частей"» [27, с. 179].

Изучение соборных субъектов, таких как культура, экономика, политика, государство и т. д., в системе диалектики единого и многого, части и целого крайне важно для изучения коллективистского общества. Правда, иногда Лев Платонович, по-видимому, руководствуясь некоторой политической конъюнктурой, употребляет понятие «коллективный» в западном, метафизическом значении, т. е. как теоретическую репрезентацию, призванную служить делу конструирования социальной реальности и не имеющую отношения к действительности общественной жизни. Соответственно, он вкладывает в это понятие западный негативизм.

А между тем благодаря указанным соборным субъектам коллективистское общество функционирует как целостность большая, чем сумма данных субъектов, и где часть (соборный субъект) выступает как нечто большее, чем целое общество.

Блестящая разработка Л. П. Карсавиным проблемы соборного субъекта, соборной личности является фундаментальным вкладом в сокровищницу русской философии. И прежде всего разработка данной проблемы значима в следующих отношениях.

1. Хотя Лев Платонович не был тверд в своем отношении к коллективизму и его положительные оценки нередко сменялись отрицательными оценками коллективизма, тем не менее его теоретические удачи, связанные с изучением соборного субъекта и соборной личности оказываются первостепенно важными именно для изучения коллективистского общества.

2. Принципиально важное значение имеет его концепция соборного государства, развернутая на основе развития идеи соборного субъекта и соборной личности. Он пишет: «Государство называется централизованным соответственно природному членению целого, благодаря чему оно должно быть соборным» [27, с. 197]. Концепция соборного государства актуальна для развития идеи социального государства. Она превращает идею социального государства в весьма существенную и предметно развитую актуальную для России альтернативу правовому государству.

3. Лев Платонович предпринимает попытку предметного анализа идеи так называемого правящего слоя, и эта идея представляется нам весьма плодотворной как подход к различению элиты, т. е. правящего слоя индивидуалистического общества и социального авангарда - правящего слоя коллективистского общества.

Различение двух основных направлений формирования правящего слоя и изучения соответствующих процессов представляет собой одну из важнейших задач постижения жизнеспособности общества. «Личности» элиты и социального авангарда развертываются как субъекты, способные повести за собой соответствующие типы общества по пути социального прогресса. При этом каждая из двух «личностей» призвана реализовать собственное естество социального прогресса, свойственное соответствующему типу общества. И среди этих двух «личностей» (элита и социальный авангард) только социальный авангард выступает как соборный субъект (соборная личность), способный объединить общество России для решения актуальных, жизненно важных задач.

XIV

Итак, поначалу понятие «коллективизм» не встречало в России необходимого признания. И для этого были свои причины:

1) дух этого понятия (еще относительного молодого) был не вполне ясен, хотя в Западной Европе и в России для него были свои предпосылки (требовалось понятие, оппозиционное понятию «индивидуализм», и судьба оппозиционности данного понятия была еще не ясна);

2) понятие «коллективизм» изначально стало интерпретироваться в традиционной западной метафизической системе теоретизирования для случаев, когда необходимо было дать характеристику притеснениям свободы воли, индивидуализма;

3) понятие «коллективизм» получило на Западе негативное, то талитаристское значение, и, соответственно, данное понятие в теоретическом обиходе воспринималось настороженно, вызывало подозрительность;

4) традиционный западный рационалистический анализ предполагал такое содержание понятия «коллективизм», которое ассоциировалось прежде всего с сознанием, сознательной деятельностью, с неореализмом и т. д.

В России же понятие «коллективизм», так сказать, вступило в спор как с понятием «индивидуализм», так и (особенно) с понятием «соборность», в котором, как в капле воды, отобразился с древних времен русский мир. В русском мышлении с понятием «соборность» было связано слишком многое, чего в принципе не могло содержаться в понятии «коллективизм»: например, в понятии «соборность» издревле заключалось предостережение о единстве и гармонии духовной и светской властей, о единстве существования и сущности, о диалектике части и целого, единого и многого и т. д. По этим причинам в теории А. А. Богданова понятие «коллективизм» предстало в стесняющей развитие данного понятия марк-

систской антидиалектической «оболочке», что и вызвало у Богданова значительные теоретические трудности, которые полностью ему (Богданову) так и не удалось преодолеть. Но именно Богданов ввел понятие «коллективизм» в русский теоретический оборот и придал ему те значения, которые в существенной мере ассоциировались с соборностью.

Однако в 20-е годы XX века произошли события, которые повлекли за собой утверждение понятия «коллективизм» и одновременно отчуждение в СССР понятия «соборность», и лишь философы-эмигранты продолжали западную традицию адаптации, интерпретации западных теорий применительно к условиям российской действительности, а также славянофильскую традицию стремления к самостоятельному осмыслению российской действительности, независимо от практики западного теоретизирования. Выдающимся русским интерпретатором западных теорий был Николай Александрович Бердяев. Продолжателем славянофильской традиции стал Лев Платонович Карсавин. Он, как и Н. А. Бердяев, фактически показал, что славянофилы в XX веке выступили как основоположники современного российского самобытного социально-философского теоретизирования. Лев Платонович Карсавин, Николай Николаевич Алексеев и Николай Онуфриевич Лосский продолжили дело славянофилов и существенно углубили их теоретические начинания. Однако известные события в нашем Отечестве и насаждение не критического прочтения трудов К. Маркса, превратившее труды последнего в нечто иррациональное, приостановили развитие дела славянофилов, хотя никто не может опровергнуть того факта, что советскими философами в условиях засилья эклектики было осуществлено, например, беспрецедентное развитие диалектики, теории познания как теории отражения, теории общественного развития и т. д. И тем не менее разрыв между достижениями славянофилов, достижениями последователей славянофилов - ряда философов «серебряного века» - и достижениями советской философии не мог не сказаться отрицательно на судьбах отечественного теоретического мировоззрения, и более того, как показала общественная практика конца 80-х — начала 90-х годов XX столетия, - и на судьбах нашей страны.

В ряду выдающихся исследователей-философов «серебряного века» необходимо назвать Разумника Васильевича Иванова, принявшего псевдоним Иванов-Разумник. Его перу принадлежит фундаментальный труд «История русской общественной мысли», в котором раскрывается, в частности, история дискуссии в России XVIII — начала XX веков об индивидуализме, коллективизме и социальности.

В целом книга Иванова-Разумника - это история идей, развертывающаяся в русской философии и русской художественной ли-

тературе, где начиная с XVIII века шло систематическое осмысление типа общества, индивидуализма и антииндивидуализма. Правда, Иванов-Разумник идеализирует индивидуализм и пытается показать, что индивидуализм — это наиболее адекватное, позитивное и приемлемое бытие общества России.

Вместе с тем философы конца XIX — начала XX вв. систематически ставили вопрос о соотношении коллективизма и соборности. И дело обстояло так, что коллективизм трактовался как характеристика сборного, собранного, как характеристика жизни общества как суммы индивидов, в то время как понятие соборности выступало как характеристика жизни общества, а именно жизни целого, большего, чем сумма индивидов. В данной целостности и часть может оказаться большей, чем целое. И только А. А. Богданов попытался показать коллективизм в системе диалектики части и целого, и тогда новое слово «коллективизм» предстало как нечто весьма плодотворное, повлекшее за собой развертывание новой науки — тектологии.

Итак, выяснилось, что понятие «коллективизм» в западной традиции, выступая в качестве идеализации, предстало как понятие, оппозиционное другой идеализации - понятию «индивидуализм», тогда как в России понятие «коллективизм» стало формироваться как понятие, замещающее понятие «соборность», в контексте диалектики части и целого, тождества и различия, диалектики отдельного и общего и т. д., и, следовательно, оно «отделилось» от прежней оппозиционности понятию «индивидуализм», замещая понятие «соборность», оно оказалось необходимым для раскрытия совершенно иных аспектов жизни общества, отличных от тех, для характеристики которых оно изначально предназначалось. Так, в России понятие «индивидуализм» приобрело со времен славянофилов определенный негативный смысл, тогда как понятие «коллективизм» оказалось родным и близким нашему менталитету и его (менталитету) институциональному оформлению.

И вот теперь, когда судьба понятия «коллективизм» уже сложилась, особенно существенна тревога Льва Платоновича Карсавина по поводу складывавшейся в его время коллизии между понятиями «коллективизм» и «соборность». В работе «Основы политики» он (Карсавин) в тон Николаю Александровичу Бердяеву пишет: «Высшее есть единство всего индивидуального, входящего в данное единство и выражающего его, и вместе — само это множество индивидуального. Поэтому "соборное" не отрицает и не ограничивает индивидуального, как его ограничивает "коллективное", т. е. "собранное", или "сборное". Для бытия соборного целого необходимо как выражение его множества, т. е. сферы индивидуального бытия, так и выражение его единства, т. е. взаимная согласованность индивидуумов. Его единство, но не только как единство,

а и как единство, необходимо выражающееся во множестве. И есть множество, есть индивидуум как отдельный центр специфического выражения целого, но не только как множество и не только как отдельный, но и как единство и как единый со всеми» [27, с. 177]. Как видим, Карсавин блестяще «разводит» понятия «коллективизм» и «соборность», прекрасно понимая, что диалектический контекст понятия «коллективизм» тогда, т. е. в его (Карсавина) время, еще не сложился. Однако, оказавшись в пределах семиотического космоса России, в условиях, так сказать, попрания понятия «соборность» отечественными интеллектуалами - космополитами, понятие «соборность» возродилось, как птица Феникс из пепла, и предстало в форме понятия «коллективизм». Оно, как бывшее понятие соборности, воплотило в себе диалектику части и целого, отдельного и общего, единого и многого, т. е. древнюю русскую диалектику, по принципу «Москва — третий Рим», воспринятую по наследству из пределов византийской духовности и воочию доказавшую бессмертие русского диалектического мышления, фактически в России понятие «коллективизм» предстало в том значении, в котором Л. П. Карсавин употребляет понятие «соборность». В то же время следует отметить, что понятие «соборность» не полностью «передало» свое содержание понятию «коллективизм»: например, понятие «соборность» осталось понятием, имеющим и сохранившим православный контекст, тогда как понятие «коллективизм» сформировалось как полностью светское понятие. И если понятие «индивидуализм» выступает как характеристика основополагающей ценности индивидуалистического общества, то понятия «соборность» и «коллективизм» в отечественном значении выступают как характеристики сущности коллективистского общества.

Дело в том, что понятие «индивидуализм» в положительном западном значении является теоретической фикцией — результатом абстрагирования от действительных общественных отношений и следствием формирования приоритетов так называемого атомизированного общества, и потому оно является характеристикой ценности западных обществ. В то же время понятия «соборность» и «коллективизм» (в отечественном значении) являются характеристиками сущности действительных общественных отношений, и потому данные понятия раскрываются как определенные существования указанной сущности. И подтверждением тому, что в России оказались существенно отождествленными понятия «соборность» и «коллективизм», явился могучий импульс богдановского коллективистского мышления, застолбивший рождение новой теории экономики, названной тектологией — всеобщей организационной наукой.

Александр Александрович Богданов исходил из следующих фактов.

1. Понятие «тектология» происходит от греческого слова *tektonikos* — созидательный.

2. Коллективистски организованный социум может сделать больше, чем входящие в него (социум) люди могут сделать по отдельности.

3. Если же входящие в состав социума будут мешать друг другу, то они сделают меньше, чем сделают все взятые по отдельности. Отсюда возникают два основных направления исследований, согласно одному из которых в процессе созидания целое равно сумме частей. Назовем это качество созидания технологическим созиданием. Согласно же другому направлению исследований, в процессе созидания а) целое социума может оказаться больше, чем сумма частей; б) часть социума может оказаться больше, чем целое; в) целое созидającego социума может оказаться меньше, чем сумма частей (это применительно к случаю, когда в процессе созидания люди мешают друг другу); созидание в контексте второго направления исследований будем называть тектологическим созиданием. Отметим, что данный тип созидания восходит к понятию соборности, раскрытому Львом Платоновичем Карсавиным.

Тектологическое созидание, таким образом, характеризуется следующими чертами.

Во-первых, оно характеризуется мерами совершенства общественных отношений. Это более или менее совершенные общественные отношения, а отсюда и созидательное целое социума является большим или меньшим, чем сумма частей, а часть созидательного целого может оказаться большей, чем целое. В русской философии созидательное целое или часть созидательного целого определяется как деятельное совершенство.

Во-вторых, тектологическое созидание — это способ самоутверждения общества в природе, характеризующийся совершенством отношения природы и общества. Такое отношение между природой и обществом сформулировано в принципе социальности антропокосмоцентризма и квалифицируется характеристиками коэволюции природы и общества.

В-третьих, тектологическое созидание должно усиливаться техникой. Техника должна создаваться не для целей господства человека над природой, а для целей деятельного совершенства, обеспечивающего коэволюцию природы и общества.

В-четвертых, тектологическое созидание предполагает собственную, адекватную ему экономическую теорию. Согласно данной теории, различимы три основных направления экономического развития общества:

а) плановая экономика, методологической основой которой является неореалистский вариант метафизики;

б) рыночная экономика, методологической основой которой является неонеомарксистский вариант метафизики;

в) экономика единого народно-хозяйственного комплекса, методологической основой которой является диалектика, исключающая такие постметафизические конструкции, как идеалистическая диалектика и материалистическая диалектика.

Мы исходим из того, что понятие единого народно-хозяйственного комплекса предполагает диалектику единого и многого (множественного), раскрываемую по крайней мере со времен неоплатоников, Дионисия Ареопагита, древних русских диалектиков, развивавших теорию единомыслия, единоумия и единодушия: всякое единое есть многое, а всякое многое есть единое, что исключает плюрализм.

Согласно теории единого народно-хозяйственного комплекса, общественное производство включает представление о двух основных положительных вариантах развертывания экономики: а) экономика как целое больше, чем сумма частей, т. е. производств; б) экономика как часть больше, чем целое, т. е. целое общественного производства.

Теория единого народно-хозяйственного комплекса предполагает различие двух основных родов собственности: а) частная собственность, согласно Гегелю являющаяся воплощением свободы воли субъекта; б) общественная собственность, о которой в течение десятков лет дискутировали русские философы XV века. Общественная собственность - это отношение, состоящее в комплексе других общественных отношений. И, находясь в данном комплексе общественных отношений, она представляет собой, так сказать, отрицательный вклад в социальную энтропию общественной жизни. Не случайно древнерусские философы развивали теорию стройности и нестроения. В данном отношении отметим важное прозрение Александра Александровича Богданова. Он пишет: «Коллективизм доводит организованное сотрудничество до предельной величины по всей линии, замещая им анархическую форму связи: все общество становится одним предприятием» [19, с. 301]. Так благодаря стройности экономической жизни, основанной на совершенстве связей и отношений, «все общество становится одним предприятием». Мысль об обществе, которое становится одним предприятием, предполагает, как минимум, следующие моменты.

1. Экономическая теория единого народно-хозяйственного комплекса представляет собой диалектическую теорию, и потому все общество становится одним предприятием.

2. Данная экономическая теория раскрывает общественное производство как антиэнтропийный процесс, и в этом смысле экономический прогресс выступает как антиэнтропийный процесс.

3. Отсюда и общественная собственность может выступать как отрицательный вклад в социальную энтропию, и исходя из диалектики отдельного и общего, общественного и индивидуального (согласно чему всякое отдельное есть общее, всякое общее есть отдельное; в свою очередь, всякое общественное есть индивидуальное, а всякое индивидуальное есть общественное) общественная собственность всегда индивидуальна, а индивидуальная собственность - всегда обществена. Имеется в виду, что понятие индивидуального употребляется здесь в значении отдельного, а понятие общественного - в значении общего. Подобное представление об общественной собственности предполагает многообразие форм общественной собственности, взаимосвязь этих форм, их, так сказать, полевую оформленность, полевую институциональность. Поэтому общественная собственность выступает не как воплощение свободы воли субъекта, а как нечто, характеризующее меры совершенства общественных отношений.

4. Единство общественных отношений, в котором функционирует экономика, представляет собой определенный континуум, определенное тождество специальных пространства и времени. И в этом смысле экономическая жизнь общества выступает как жизнь одного предприятия, и нет такого места в жизни общества, которое бы не работало на экономику и не было бы подчинено экономике, и, следовательно, нет такого места, где была бы сосредоточена экономика. Такое понимание экономики исключает экономизм К. Маркса, который преувеличивал значение технологического созидания и, соответственно, значение технологической экономики. В плане тектологического созидания весьма актуально проведенное В. С. Барулиным и М. В. Лашиной различие основных сфер общественной жизни (экономической, политической, социальной и духовной). Сам сферный исследовательский подход, разрабатываемый со времен Аристотеля, выступает как чрезвычайно важное исследовательское средство тектологического созидания. Согласно сферному исследовательскому подходу, значение ни одной из сфер общественной жизни не может быть преувеличено или принижено: все эти сферы неотделимы друг от друга и изъяны в какой-либо из них восполняются силой других сфер общественной жизни.

5. Стоимость. Теория единого народно-хозяйственного комплекса имеет в виду наиболее основательно разработанные на метафизической основе две теории стоимости: это трудовая теория стоимости и теория предельной полезности. Предпринимаются попытки их теоретического синтеза. Однако в основание теории единого народно-хозяйственного комплекса должна быть положена разрабатываемая ныне информационная теория стоимости. В ее основании, безусловно, должны быть положения о диалекти-

ке определенности и неопределенности, об информации как снятой неопределенности, негэнтропийный принцип информационной реальности, раскрывающий природу отрицательного вклада в социальную энтропию, положения об антиэнтропийных процессах и росте социальной энтропии и т. д.

Однако в данном отношении мы отметим следующее:

а) теория трудовой стоимости и теория предельной полезности строятся на базе относящегося к метафизической методологии ценностного исследовательского подхода, раскрывающего различные стороны соотношения ценности и полезности. При этом ценность выступает как определенное содержание онтологического - мысленно изобретенного, а полезность - как онтическое, т. е. определенное воплощение онтологического. Так, стоимость выступает как онтологическое, а потребительская стоимость — как онтическое;

б) информационная теория стоимости должна исходить из принципа всеобщей связи явлений и понимания диалектики как науки о всеобщей связи явлений. В данном отношении весьма актуален субстанционный (сущностный) исследовательский подход, согласно которому изучается соотношение сущности и существования. И имеется в виду, что существование сущности характеризуется опосредованностью сущности со стороны всеобщей связи явлений, поскольку всеобщая связь прерывна и непрерывна, определённа и неопределённа, непосредственна и опосредована и т. д. В этом отношении стоимость выступает как субстанция (сущность), а свое иное стоимости представляет собой акциденцию существования ее (стоимости) как сущности. Именно информационная теория стоимости входит в состав теории единого народно-хозяйственного комплекса.

6. Атональная деятельность. Понятие «агональный» происходит от греческого слова *agon* — борьба, публичное состязание. От этого слова произошли понятия «антагонизм», «агония», «агона-лии» и т. д. В ряде современных зарубежных и отечественных работ понятие «агональное мышление» интерпретируется, главным образом, как игровое мышление. Мы полагаем, что такая интерпретация, конечно, возможна, но, по-видимому, познавательное значение этой специализированной интерпретации, редуцированной к явлению игры, не стоит преувеличивать, чтобы интерпретация не затеняла основного значения данного понятия (борьбы, публичного состязания).

В системе изучения особенностей технологического созидания и тектологического созидания складываются соответствующие каждому из них значения понятия «агональное мышление». Так, применительно к технологическому созиданию прочно утвердилось понятие «конкуренция», а применительно к тектологическо-

му созиданию утвердилась ленинская теория социалистического соревнования. И хотя теоретики социалистического соревнования написали бесчисленное множество работ и диссертаций, посвященных данной проблеме, но новая волна испытаний, выпавших на долю Советской страны, смыва эти работы в силу их беспримерной эклектики. И тем не менее при указанном различении двух типов созидания и при необходимости развертывания теории экономики единого народно-хозяйственного комплекса в настоящее время нет альтернативы ленинской теории социалистического соревнования - коллективистского воспроизведения идеи атонального мышления.

Отметим, что теория конкуренции развертывается с двух основных метафизически существенных точек зрения, а именно: с неонеоминалистской и неореалистской. Неонеоминалистская концепция раскрывает содержание конкуренции как реальности рыночной стихии, рыночной стихийной экономики. И главным тезисом неонеоминалистской концепции является тезис о противостоительности государственного вмешательства в ход конкурентной борьбы. Неореалистская же концепция конкуренции предусматривает планомерное создание «конкурентной среды», создание механизмов государственного регулирования конкурентной борьбы, навязывание государственной политики в области развития конкуренции и т. д. в других случаях неореалисты, будучи приверженцами плановой экономики, отрицают необходимость конкуренции.

Что же касается социалистического соревнования, то оно предполагает наличие тектологического типа созидания и практики единого народно-хозяйственного комплекса, который исключает как его централизацию, так и децентрализацию, вызывает необходимость формирования все более совершенных, в частности экономических, связей и отношений. Социалистическое соревнование как раз направлено на совершенствование данных отношений и связей. И в этом смысле социалистическое соревнование является важным условием антиэнтропийного прогресса, тогда как конкуренция является аналогичным условием потребительского, утилитаристского прогресса.

7. Рынок. Это фундаментальный предмет дискуссий. Безусловно, в различных экономических системах обществ рынок в каждом отдельном случае выполняет свои, собственные только данной экономической системе, функции. В одних случаях рынок — это барахолка, базар, ярмарка, куда время от времени стекается народ с целью удовлетворения каких-либо экономических нужд, для участия в различных соревнованиях, состязаниях, народных представлениях, гуляниях, карнавалах, где люди устанавливают и укрепляют необходимые отношения и связи, осуществляется, так

сказать, общее домостроительство, хрематистика региона. В других случаях рынок — это иное качественное общество, качественное развитие экономики, где господствует искусство наживы денег, плановость и конкуренция.

Теория экономики единого народно-хозяйственного комплекса предполагает домостроительный вариант рынка, имеющий антиэнтропийное значение. Посредством института такого рынка восполняются, в частности, недостающие связи и отношения в экономике единого народно-хозяйственного комплекса страны, и благодаря такому рынку в своей мере оттачивается диалектика стихийного и сознательного экономики указанного комплекса. Отметим, что социалистическое соревнование является еще одним институтом развертывания диалектики стихийного и сознательного в экономике данного комплекса. В ходе социалистического соревнования формируется социальный авангард, при помощи которого, в частности, разрешается противоречие стихийного и сознательного в экономике (впрочем, социальный авангард служит позитивному для общества разрешению социальных противоречий, в том числе и противоречий в области экономики). Предметное познание такого рода социальных институтов должно было быть делом советских исследователей, но очевидно, что они не справились со стоящими перед ними реальными теоретическими задачами и, соответственно, стали компиляторами и безрассудными интерпретаторами западных экономических проектов и т. п.

Таким образом, для разработки альтернативы метафизическим вариациям теории экономики, плюральности метафизического теоретико-экономического творчества имеются необходимые, в том числе и методологические, диалектические предпосылки. И навязчивая идея российских реформаторов о «вхождении в мировую цивилизацию» может быть успешно реализована, но Россия должна войти в эту цивилизацию со своим лицом, а не безликой страной, искусно подделываемой под западные стандарты и оттого вызывающей насмешки.

В общем мнении историков-исследователей преобладает какой-то материализм, принимающий в расчет силу, число, власть и больше ничего. Впрочем, всякий народ для них одно и то же, что и другой народ, т. е. бесхарактерное скопление людей-цифр, подлежащее вечному арифметическому закону, или масса, повинующаяся вечным правилам механики.

А. С. Хомяков. «Семирамида»

Раздел

ИНДИВИДУАЛИСТИЧЕСКИЙ И КОЛЛЕКТИВИСТСКИЙ ТИПЫ ОБЩЕСТВА

ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ

В настоящее время наука переживает тревожные события. Еще недавно в нашей стране было много шума по поводу недооценки кибернетики. Автором концепции кибернетики был Норберт Винер. Теория кибернетики понималась широко. А. Н. Колмогоров писал, что «кибернетика занимается изучением систем любой природы, способных запоминать, хранить и перерабатывать информацию, использовать ее для управления и регулирования» [1]. При этом сам Винер определял количество информации как меру организованности системы. Проходили годы, кибернетика обрела массу формализованных теорий, вошла в вузовские учебные программы. Было подготовлено множество специалистов по кибернетике. Но ко всеобщему удивлению однажды она (кибернетика) утратила свое лицо: вначале на Западе, а затем и у нас постепенно сошла на нет и перестала быть ко-милфо, т. е. чем-то приличным.

Примерно четверть века спустя после появления кибернетики Г. Хакеном был провозглашен многообещающий конструкт новой науки, получившей название синергетики. Теоретически развертывалась идея науки о самоорганизации в природе и обществе. С течением времени синергетика пошла по знакомому нам пути. Она обрела массу поклонников, стала предметом систематического изучения. Ее положения были воспроизведены во множестве формализованных теорий, отчего она, кажется, уже утратила свои собственные, изначально заявленные очертания, затем так же, как кибернетика, мимикрировала к форме общенаучного направления исследований. И сегодня создается впечатление, что синергетика приближается, как и ее старшая сестра кибернетика, к пределам забвения.

Много надежд возлагалось и на семиотику - науку о системах знаков и языков, задуманную Ч. Пирсом и Ч. Моррисом. В более широком значении она представала в качестве науки о том, как является сущность в природе, обществе и мышлении. Однако ее постигает аналогичная судьба. Вначале была отрешена часть, относящаяся к медицине и геологии. Затем возникли абстрактная семиотика, общая семиотика, были проигнорированы идеалы сигнифики и сигматики, воспроизведены в многочисленных формализованных вариантах идеалы семантики, аксиологии и синтактики. И, наконец, семиотика как бы утратила самое себя и заявляет о себе главным образом в качестве специализированного раздела лингвистики.

И даже, казалось бы, благополучная судьба информатики сегодня омрачается тем, что у нее нет надежного общетеоретического каркаса. Она не знает, что такое информация, в чем заключается природа последней. Она сменила целый ряд концептуальных позиций, с каждым разом опускаясь до все более узких горизонтов сугубо технологических и технических задач. И когда мы принимаем математическую, экономическую, геологическую и т. п. информатику, то перед нами предстают поблекшие очертания математической, экономической, медицинской кибернетики, математической, экономической, медицинской семиотики и т. д. Наука в целом начинает отдавать себе отчет в том, что она представляет собой способ существования культуры, что она всегда «встроена» в тот или иной социокультурный и цивилизационный контекст.

Кроме того, подобное соотношение общих и частных теорий, согласно нашей концепции, свидетельствует о том, что данные частные и общие теории кибернетики, информатики, семиотики и т. д. находятся в отношениях вырожденности, обнаруживают сущность и существование науки.

Наша концепция состоит в том, что в научном познании все более отчетливо обнаруживается неудовлетворенность универсалистской моделью мира и западным проектом науки, которым было отдано предпочтение веком Галилея и Ньютона. В качестве стандарта научности здесь выступает софистская теория-репрезентация. В такой теории истинным является любое положение, если оно не выходит за рамки значений принятой «тройки». Отсюда разработка таких теорий или их подгонка под предмет научных интересов выступает как следствие реализации принципа индивидуальной свободы ученого, принципа свободы его воли. В этом смысле стал естественным методологическим стандартом метод идеализации, провозглашающий в качестве трансцендентальной реальности фикции типа: свободное падение, свободный электрон, свободный магнетизм, идеальный газ, абсолютно черное тело, абсолютно твердое тело и т. п. Образцом подобного схемостроения в общественном познании является правотворчество, создание в соответствии с принципом индивидуальной свободы, свободы воли произвольно построенных правовых схем, которые претворяются в жизнь силами государственной машины.

Согласно нашей концепции, в науке настойчиво подают голос другая древняя модель мира, которую нередко называют космической моделью мира, и соответствующий этой модели космический проект науки. Он пробивает себе путь теоретическими конструктами — образами действительности типа кибернетики в изначально представленном варианте Н. Винера и А. Н. Колмогорова; семиотики в варианте, задуманном ее основоположниками; синергетики в замыслах Г. Хакена и т. д. Идеалом, стандартом науч-

ности космического проекта науки является диалектика - наука о всеобщей связи явлений, о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. В центре внимания находится единство хаоса и космоса, а также раскрывающие содержание всеобщей связи явлений «космические оформления» (термин А. Ф. Лосева): системность, организованность, упорядоченность, сложность, гармония, красота и т. п. Эти космические оформления лежат в основе теоретизирования. И принципом теоретизирования здесь является уже не принцип индивидуальной свободы, свободы воли, а принцип совершенства, согласно которому космические оформления предстают как оформления совершенства всеобщей связи явлений.

В этой ситуации выясняется, что кибернетический, информатический, синергетический, семиотический и им подобные концепты «вспыхивают» и «угасают», словно протуберанцы, обнаруживая особый проект науки и его модель мира. Таким образом, в настоящее время различимы два основных проекта науки: универсалистский — технологический проект науки и космический — информационный проект науки. Каждому из проектов свойственна собственная научная рациональность, соответствуют технологическая и информационная рациональности. Можно сказать, что технологическая рациональность науки - это рациональность индивидуальной свободы, рациональность свободы воли (или, как говорили на Руси в XV веке, рациональность «самовластия души»), предполагающая права и свободы человека в качестве определяющей и непреходящие ценности общественного бытия. Информационная же рациональность — это рациональность совершенства, гармонии и красоты общественной жизни, как доказывал преподобный Серафим Саровский, это рациональность «деятельного совершенства», т. е. совершенства, обретенного в деятельности на благо общества, предполагающая единство действующих социальных норм, их взаимную законченность друг в друге. В этом контексте осмысливаются идеалы, например, исламского государства и исламского общества, уммы, а также идеалы соборного государства, славянского коллективизма.

На очередном опасном повороте отечественной истории в силу необходимости приходится задумываться об адекватности исторической науки и адекватности социальной теории естественно-историческому процессу. Приходится вновь и вновь задаваться вопросами: 1) какому проекту науки должны соответствовать отечественная концептуальность истории и социальной теории; 2) как должны соотноситься друг с другом социальная история и социальная теория? В этих отношениях сегодня предстает как чрезвычайно актуальное положение Фридриха Шеллинга, сформулированное им в его «Системе трансцендентального идеализма», поло-

жение, с которым, по-видимому, нельзя не согласиться: «Дедукция понятия истории уясняет, что ни абсолютно лишенный закономерности, ни абсолютно закономерный ход событий не заслуживает наименования истории; из этого следует:

а) что прогрессивный процесс, который мыслится во всякой истории, не допускает закономерности такого рода, которая бы ограничивала свободную деятельность рамками определенной, все время возвращающейся к самой себе последовательности действий;

б) что вообще все происходящее в соответствии с определенным механизмом или с априорной (т. е. репрезентативной. - Я. Ч.) теорией не является объектом истории. Теория и история в корне противоположны друг другу. Человек лишь потому имеет историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо теорией. Следовательно, историей правит произвол... В идеях философов история завершается возникновением царства разума, т. е. золотого века права, когда на земле исчезнет произвол и человек вернется благодаря свободе к тому состоянию, которое ему изначально было дано природой и из которого он вышел, когда началась история;

в) что наименования истории также не заслуживает нечто абсолютно лишенное закономерности, или ряд событий, протекающих без плана и цели, и что своеобразие истории составляет только сочетание свободы и закономерности, или постепенная реализация индивидуума всего рода в целом никогда полностью не утрачиваемого идеала» [2].

Как видим, Шеллинг — типичный представитель западного априорного теоретизирования, исследующего идеалы свободы, поставившего вопрос о том, как быть с объективными законами, пренебрегать ли ими. Шеллинг мечтал о золотом веке права, о царстве разума, пресекающем произвол. Он исследовал систему трансцендентального идеализма, естественным образом вытекающего из практики априорного теоретизирования, накладывающего на действительность априорно выстроенные, произвольные теоретические схемы; принимающего в расчет соответствующие методологические стандарты, провозглашающие в качестве естественных оторванные от жизни идеализации, т. е. упомянутую трансцендентальную реальность.

Однако Шеллинг был и диалектиком. И это обстоятельство обуславливало его своеобразную научную неопределенность. Отдавая дань универсалистскому проекту науки с его принципами и стандартами, он в то же время оказывался перед фактом и необходимостью принятия иного стандарта научности, методологического стандарта, становления диалектического метода, космического проекта науки. Указанная научная неопределенность не мешала ему сформулировать поразительные по точности положения о

том, что теория и история взаимно исключают и взаимно предполагают друг друга: теория доказывает, что в истории является объектом науки или, наоборот, без чего (без закономерности) нечто не является историей, а бессвязной чередой событий. Так что политическую историю, например, делает наукой политическая теория, а политическая история делает наукой политическую теорию. Действительно, человек лишь потому имеет политическую историю, что его поступки не могут быть заранее определены какой-либо политической теорией. И в то же время наименования политической истории не заслуживает нечто, лишенное закономерности, исследуемой политической теорией.

В XX веке одним из заметных теоретиков единства теории и истории выступил западный философ Реймон Арон. Характерным его трудом в этой области является книга «Введение и философию истории», написанная в обычном софистском стиле. В ней проводится мысль о том, что как теория, так и история сочиняются произвольно, в соответствии со стандартом полилогичности и плюральности и, следовательно, теория и история как наука независимы друг от друга. В самом начале книги Арон в качестве отправной точки принимает учение А. О. Курно, который, как пишет Арон, «различает две группы наук - теоретические и исторические науки. С одной стороны, мы создаем систему законов, в соответствии с которыми феномены следуют друг за другом, с другой стороны, мы идем от современного состояния мира к состояниям, которые ему предшествовали, и таким образом стараемся воссоздать эволюцию» [3]. По ходу изложения проблемы выясняется, что представления Курно и Арона по вопросу о «создании систем законов» не имеют принципиального различия, поскольку линия раздела находится между представлением о создании систем законов, например законов технологии, законов — норм права и т. д., с одной стороны, и признанием законов, действующих вне и независимо от нашего сознания, объективных - с другой. Кроме того, не всякий детерминизм утверждает, что причина и следствие -это «следование феноменов друг за другом».

В софистской системе рассуждений Арон доказывает: «Мы полагаем, что исторический рассказ можно редуцировать к серии взаимосвязанных суждений. Мы отдаем себе отчет в том, до какой степени такая фикция далека от реальности, и, тем не менее, мы не считаем ее менее правомерной; имплицитно принятая почти всеми теми, кто разрабатывал методологию, эта фикция становится необходимой, как только ставится вопрос об истине в истории или социальных науках» [4]. Действительно, методология методологии рознь и, следовательно, представления об истине зависят от содержания методологии. И в данном случае в рамках софистского проекта науки положение Арона неоспоримо: если теория и

история являются фикциями, репрезентациями, то и истина должна быть фикцией, т. е. репрезентацией. Руководствуясь стандартами технологической, софистской рациональности, Арон оппонирует целому ряду западных теоретиков, уличая их в некоторых неточностях, но в целом истинной наукой он считает принятый на Западе проект науки. И в этом он также безупречен: он раскрывает многочисленные тонкости создания фикций (теорий, науки истории, систем законов и т. д.), т. е. тонкости трансцендентального анализа, конструирования сфер жизни общества, понимания идей, распада объекта и т. д. В целом же данные фикции с учетом тонкостей их создания: 1) примитивизируют объективные законы; 2) раскрывают возможности пренебрежения этими законами.

Важно отметить, что во времена немецких классических философов, да и во времена классиков марксизма, преимущества двух проектов науки были в значительной мере еще не дифференцированы, хотя при этом определяющее место занимали преимущества и стандарты универалистского, технологического проекта науки. В настоящее же время, когда преимущества и стандарты двух проектов науки вполне различимы, правомерно предположить, что космическому проекту науки соответствует отличное от универалистского проекта единство теории и истории. Отсюда вытекает ряд весьма существенных следствий.

Во-первых, объектами теории и истории космического проекта науки являются одни явления, а объектами теории и истории универалистского проекта науки — совершенно другие явления: первые объекты связаны с реализацией совершенства, а вторые — с реализацией идеалов индивидуальной свободы, свободы воли, о чем и пишет Шеллинг. Каждому из двух единств, например политической теории и политической истории, свойственны собственные стандарты. Универалистскому единству политической теории и политической истории свойственны индивидуалистические стандарты естественности (естественное право, естественное состояние, созданные системы законов), а космическому единству политической теории и политической истории — коллективистские стандарты естественности (добродетель, состязание в добродетели, объективные законы общественного развития и т. п.).

Во-вторых, космическое единство и универалистское единство теории и истории предполагают свойственные каждому из единств нормы исторического процесса и, следовательно, собственные теоретические представления об отклонениях от норм. В системе каждого единства теории и истории формируются собственные, аутентичные проектам науки типы социальных проектов, идеалы истинности (образ или репрезентация-фикция). Одно единство отображает естественно-исторический процесс, а другое — репрезентирует его.

В-третьих, применительно к наукам об обществе различие двух проектов науки является актуальным, поскольку, как мы покажем далее, в каждой из них нашли отражение: характер общественной практики; традиционный для той или иной страны; содержание социального взаимодействия; основания причинности в истории; «никогда полностью не утрачиваемый идеал» (Шеллинг) общественного бытия; характер способа производства общественной жизни и т. д. Так, если исходить из материалистического понимания истории, то центральным моментом среди перечисленных явлений, определяющим содержание социальной детерминации, видится способ материального производства.

Со времен Маркса и Энгельса чередовались периоды, когда казалось бесспорным принятое ими классифицирование основных способов материального производства, и периоды, когда в этом отношении возникали серьезные сомнения и неясности. Свидетельством тому являются время от времени разгорающиеся дискуссии по поводу азиатского способа производства. При этом иногда упоминается и античный способ производства. И возникает вопрос о месте этих двух способов производства среди теоретически фундаментализированной классификации, получившей название «пятичленки», включающей пять основных способов производства: первобытно-общинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический и коммунистический.

Одна из последних дискуссий по этому вопросу прошла в 1960—1970-х годах. Она сгруппировала исследователей вокруг двух основных точек зрения, но оставила, тем не менее, вопрос открытым. Рассматривая итоги этой дискуссии, А. К. Черненко пишет: «Некоторые участники дискуссии прямо подводят общие детерминирующие связи истории под конкретные факты, особенности развития тех или иных стран Востока, другие, наоборот, стремятся рассматривать конкретные явления и эмпирические факты в качестве простого подтверждения общих причин связей» [5]. К первым, как полагает А. К. Черненко, «относятся противники азиатского способа производства. Отмечая плодотворность особенностей и необычность черт неевропейской истории, они считают, что эти конкретно-исторические факты можно вполне подвести под те или иные формации "пятичленной" схемы. По их мнению, суть вопроса состоит не в том, чтобы, учитывая географические, исторические, культурные и иные специфические моменты развития и функционирования стран Востока, уточнить и расширить представления о "традиционных" формациях — рабовладельческой и феодальной... С другой стороны, сторонники азиатского способа производства... аргументируя свою позицию, придают определяющее значение всякого рода конкретным проявлениям, эмпирическим формам, присущим древневосточным

обществам, полагая, что именно эти специфические формы играют решающую роль в формировании новой, неизвестной "пятичленной" схемы формации. При этом они в качестве факторов, имеющих определяющее детерминистское значение в происхождении особого, азиатского способа производства и свойственной ему формации, считают "оросительные системы", "иригационный" и "скотоводческий" типы развития или, например, полагают, что главным детерминирующим признаком "азиатского" строя является большая роль государства в регулировании экономических отношений» [6].

Как правило, участники дискуссии апеллировали к Марксу и Ленину, и тем самым, может быть, не желая того, каждая из двух указанных сторон дискуссии огрубляла представления классиков, доводила их положения до одиозных значений. Приведем положение Маркса из его «Капитала». Он пишет: «При древнеазиатских, античных и т. д. способах производства превращение продукта в товар, а следовательно, и бытие людей как товаропроизводителей играют подчиненную роль, которая, однако, становится тем значительнее, чем далее зашел упадок общинного уклада жизни» [7]. И здесь, во-первых, очевидно, что Маркс употребляет понятие азиатского способа производства как некое обобщение, тем самым пренебрегая различиями соответствующего класса явлений; во-вторых, наряду с понятием азиатского способа производства он употребляет во множественном числе понятие античного способа производства, т. е. также использует это понятие в качестве некоторого обобщения и пренебрегает рядом различий другого класса явлений; в-третьих, кроме азиатского и античного способов производства, он допускает наличие других древних способов производства, откуда следует, что мы, выпячивая азиатский способ производства и не замечая ничего другого, приписываем Марксу нечто такое, что он и не собирался доказывать.

В-четвертых, если исходить из того, что способ производства в любом случае представляет собой конкретное тождество производительных сил и производственных отношений, то, следовательно, различия перечисленных способов производства определяются особенностями компонентов их производительных сил и производственных отношений: в более консервативном плане — особенностями компонентов их производственных отношений, а в более преходящем плане — особенностями компонентов их производительных сил. При этом особое значение Маркс придает отношению собственности: в «Экономических рукописях 1857—1861 гг.» он специально рассматривает соответствующие формы собственности: азиатскую, античную, германскую и другие. И можно предположить, что он в данном случае маркировал способы производства определенными отношениями собственности, хотя это вовсе не означает, что принятая Марксом система маркировки

способов производства является пригодной для всех случаев познания общественной жизни.

В-пятых, если следовать принятой Марксом системе маркировки способов производства, то выясняется, что пятичленная классификация способов производства неполна, поскольку в ней не находит своего завершения многообразие двух основных форм собственности на средства производства: общественной и частной. Объективно упомянутая дискуссия об азиатском способе производства по большому счету и была спровоцирована сомнениями в полноте пятичленной классификации способов производства.

И, наконец, о том, что касается упадка общинного уклада жизни, то он (упадок) есть, во-первых, упадок с точки зрения прогресса индивидуалистического уклада жизни общества на Западе, который оказался возможным в силу геополитических, географических, климатических и иных условий жизни Западной Европы; во-вторых, диалектически упадок собственно общинного, древнего уклада жизни может быть важным аргументом становления нового содержания коллективистского уклада (своего иного), в котором по-прежнему «превращение продукта в товар, бытие людей как товаропроизводителей играют подчиненную роль» (Маркс). Иначе окажется необъяснимым становление иригационного, оросительного, сельскохозяйственного производства в зоне рискованного земледелия; кооперативного, артельного, промышленного производства и т. п. Иными словами, идею Маркса об упадке общинного уклада жизни, о подчиненной роли превращения продукта в товар и бытия людей как товаропроизводителей также не следует облекать в некую обскурантистскую оболочку.

Учение Маркса как представителя западного теоретизирования еще должно стать предметом добросовестного анализа с позиций соответствия его (учения) стандартам универсалистского или космического проекта науки, универсалистской или космической модели мира. С этих позиций еще предстоит понять, котлым из двух основных проектов науки продиктованы представления о стоимости и потребительской стоимости, об абстрактном и конкретном труде, а следовательно, о товаре и товаропроизводителях. И, может быть, исследователям еще не раз придется подумать о различии политической экономии космического проекта науки и политической экономии универсалистского проекта науки. И надеемся, что еще будет поставлена цель убедиться, образцом какого теоретизирования является экономическая теория Маркса и какой истории экономики она соответствует. Отсюда вытекают многие практически важные следствия и предметы научного познания, например в истории Отечества XX века.

Однако вернемся к анализу многообразия способов производства. Мы полагаем, что точно так же, как все проявления соб-

ственности можно разделить на две основные формы (общественную и частную формы собственности на средства производства), так и с необходимыми уточнениями и способы производства в максимально общем плане можно классифицировать соответственно на коллективистский и индивидуалистический способы производства общественной жизни. И тогда, во-первых, обретут свое место в качестве своего иного (вырожденного) коллективистского способа производства общественной жизни азиатский и некоторые другие, специфицированные из числа пятичленной схемы способы материального производства, а в качестве своего иного (вырожденного) индивидуалистического способа производства общественной жизни обретут свое место античный и некоторые другие, специфицированные из числа пятичленной схемы способы материального производства.

Во-вторых, понятно, что в этом случае как проявление своего иного (вырожденного) индивидуалистического способа производства общественной жизни, так и проявления своего иного (вырожденного) коллективистского способа производства общественной жизни обнаружат необходимость в своей систематизации, заполнении соответствующих «ячеек» в обеих системах путем атрибуции способов материального производства, характерных, например, для стран Востока, России и для стран Запада в прошлом и настоящем.

В-третьих, на этой основе получают наибольшее уточнение специфика социальной детерминации, свойственная индивидуалистическому способу производства общественной жизни, и специфика социальной детерминации, свойственная коллективистскому способу производства общественной жизни; выяснится природа западного идеала свободы воли, принципа индивидуальной свободы и принципа совершенства, идеала славянской соборности и т. д. При этом обретут свое значение «оросительный», «ирригационный» и «скотоводческий» типы развития, влияние географической среды и климатических условий на социальную динамику, а также биологические особенности различных народов, техника и технология, геополитическое взаимодействие различных стран и народов в системах исторического причинения, специфика формирования государств, возникших в силу внутренних и внешних причин и т. д.

В-четвертых, специфика индивидуалистического и коллективистского способов производства общественной жизни требует внести ясность в практику социального проектирования в контексте глобальных проблем современности, обозначенных в их реестре глобальными антагонизмами «Запад — Восток», «Север — Юг», избежать обезличивающих веяний в таком проектировании. Специфика двух указанных способов производства общественной жизни обязывает понять, в какой мере развитие той или иной «фор-

мации можно и должно считать естественно-историческим процессом» [8]; различить два основных типа естественно-исторических процессов, относительно самостоятельных друг от друга, о чем свидетельствует тот факт, что некоторые страны минуют, например, рабовладельческую, капиталистическую или какую-либо иную формацию, другие же формации обнаруживают себя здесь в весьма нехрестоматийном содержании. Человеческий мир един не потому, что все страны переживают одни и те же формации, а потому, что всегда как коллективистский, так и индивидуалистический способы производства общественной жизни имеют в своей основе тот или иной способ материального производства.

В-пятых, изучив многообразие форм рабовладельческой частной собственности на средства производства, многообразие форм феодальной частной собственности, многообразие форм капиталистической частной собственности, мы должны прийти к выводу о многообразии форм и типов общественной собственности на средства производства. Богатство форм того или иного типа общественной собственности является, по-видимому, доказательством освоенности этого типа общественной собственности и развитости соответствующей этому типу общественной собственности на средства производства общественно-экономической формации: диалектически всякая общественная собственность индивидуальна, а всякая индивидуальная собственность общественна.

В-шестых, коллективистский и индивидуалистический способы производства общественной жизни олицетворяют различные типы онтологической модальности, детерминируют принципиально отличные типы гносеологической модальности: при одном из этих двух способов производства превращение продуктов в товар и бытие людей как товаропроизводителей имеет подчиненную значение, а при другом способе производства они играют подчиняющую роль. Они (способы производства общественной жизни) формируются на различных основаниях: в том числе, соответственно, на основании той или иной степени совершенства общественных отношений или на основании того или иного типа индивидуальной свободы, свободы воли. Конечно, как и все явления в мире, эти два способа производства общественной жизни имеют и элементы тождества, и элементы различия. Но в настоящее время необходимо выяснить, достоянием какого из этих способов производства общественной жизни и в какой мере являются конкуренция, рынок, рыночная экономика, государственное и негосударственное регулирование экономических процессов страны, в каком ключе проектируются современный мировой рынок и его конъюнктура и т. д. Как видим, различение основных проектов науки, моделей мира, способов производства общественной жизни имеет большое теоретическое и практическое значение.

Отметим, что в научном познании среди способов производства уже различаются способы материального производства и способы производства общественной жизни. И, следовательно, в неявном значении формулируется проблема классификации способов производства общественной жизни, различение специфики способов производства общественной жизни по сравнению со способами материального производства. По отношению к способу производства общественной жизни выявляется также специфика способа производства собственной жизни. Отсюда возникает необходимость выяснения соотношения способов производства друг с другом, а также проблема научной экспликации и использования соответствующих понятий.

В этом смысле характерной и весьма существенной является работа А. М. Ковалева «Диалектика способа производства общественной жизни», в которой он пишет: «Под способом производства общественной жизни... понимается совокупность всех форм жизнедеятельности людей и их общественных отношений, которые направлены на производство и воспроизводство собственной жизни, а также средств к жизни, и которые, будучи обусловлены определенными природными и социальными факторами, обеспечивают воспроизводство общества как целостного развивающегося социального организма, способ производства общественной жизни включает производство и воспроизводство человеческого индивида с различными формами их жизнедеятельности, осуществляющиеся в исторически определенной системе общественных отношений, а также необходимые для их жизни средства (пищу, одежду, жилище и т. д.). Способ производства собственной жизни — это совокупность тех форм жизнедеятельности людей, которые направлены на производство (а также на обеспечение производства) самого человека, продолжение рода. Поскольку деятельность человека, связанная с продолжением рода, составляет часть человеческой жизнедеятельности, то и *способ этого производства составляет часть способа производства общественной жизни*. Способ производства собственной жизни, „производство человека« - это производство не отдельных индивидов, а всей совокупности естественных связей и отношений, которые складываются между индивидами как природными существами» [9].

А. М. Ковалев показывает единство способа производства общественной жизни и способа производства собственной жизни, когда способ производства собственной жизни, так сказать, поглощается способом производства общественной жизни и одновременно обособляется от последнего. И, по нашему мнению, существуют по крайней мере две основные формы обособления двух способов производства, рассмотренные А. М. Ковалевым. Они специфицируют способы производства в зависимости от геогра-

фических, геополитических, климатических и иных условий существования страны, народа. Это обособление способа производства общественной жизни и способа производства собственной жизни, осуществленное по принципу свободы воли, когда единство этих двух способов производства, диалектически снимающее два указанных способа производства, предстает как индивидуалистический способ производства общественной жизни. И обособление по принципу совершенства, когда единство исследуемых А. М. Ковалевым двух способов производства, диалектически снимающее два этих способа производства, предстает как коллективистский способ производства общественной жизни. Таким образом, коллективистский способ производства общественной жизни представляет собой специфицированное по принципу совершенства единство способа производства общественной жизни и способа производства собственной жизни, а индивидуалистический способ производства общественной жизни является способом производства, специфицирующим единство способа производства общественной жизни и способа производства собственной жизни по принципу свободы воли.

А. М. Ковалев доказывает: «Способ материального производства — это сердцевина способа производства общественной жизни, но общественная жизнь отнюдь не сводится к материальному производству» [10]. Впрочем, общественная жизнь отнюдь не сводится и к какому-либо производству вообще. В технологическом значении слова способом производства может быть определен лишь индивидуалистический способ производства. Коллективистский же способ производства общественной жизни выступает как тектология — деятельное совершенство общественной жизни. Кроме того, в технологическом значении способ материального производства предполагает произвольное, свободное конструирование производительных сил и производственных отношений. В тектологическом же значении способ материального производства предполагает деятельное совершенство диалектики производительных сил и производственных отношений. Соответственно, в каждом из этих случаев способ материального производства детерминирует, вызывает к жизни различные социальные явления, отличные друг от друга социальные институты и т. д.

А. М. Ковалев доказывает, что способ производства общественной жизни, в том числе и способ производства собственной жизни, задается единством совокупных производительных сил (природных, материально-производственных и личностных) и совокупных производственных отношений (естественных, природных и непосредственно производственных). В составе совокупных производительных сил различаются человеческие индивиды со всеми формами их жизнедеятельности, являющиеся творцами как мате-

риального богатства, так и собственно жизни; материальные и духовные блага, производимые обществом; географическая среда, которая участвует в обмене веществ между обществом и природой. В составе же совокупных производственных отношений различаются естественные отношения, т. е. отношения по поводу производства и воспроизводства собственной жизни, отношения между индивидом и обществом, между самими индивидами как природными существами; социальные отношения, т. е. отношения по поводу производства средств к жизни (главные из них - производственные отношения); отношения индивидов к природе. Соответственно в рамках общественной жизни в целом различаются общественные отношения, взятые в единстве отношений ее естественной и материально-производственной подструктур (социальные отношения людей, складывающиеся в процессе производства средств жизни, т. е. материального производства, и естественные отношения, связанные с необходимостью обеспечения производства — отношения между поколениями, полами, индивидами как родовыми существами, а также отношения индивидов в природе) [11]. При этом А. М. Ковалев отмечает: «Совокупные общественные отношения формируются в соответствии с компонентами общественных производственных сил, включая и географическую среду, в которой развивается то или иное общество» [12]. Отсюда, по-видимому, и следует положение А. М. Ковалева о том, что способ производства общественной жизни в целом раскрывается диалектикой совокупных производительных сил и совокупных общественных отношений.

И, наконец, рассматривая чрезвычайно важную работу А. М. Ковалева, следует подчеркнуть ряд отмеченных им различий между способом материального производства и способом производства общественной жизни. Ученый полагает, что способ производства общественной жизни шире способа материального производства; в отличие от способа материального производства, представляющего единство производительных сил и производственных отношений, способ производства общественной жизни в целом охватывает совокупные общественные производительные силы и всю совокупность общественных отношений людей; в отличие от способа материального производства способ производства общественной жизни включает в себя народонаселение и географическую среду; способ материального производства и способ производства общественной жизни взаимно влияют друг на друга, приумножая многообразие как способов материального производства, так и способов производства общественной жизни [13]. Так формируется специфика индивидуалистического способа производства и специфика коллективистского способа производства общественной жизни. Если индивидуалистический способ производ-

ства выступает как способ производства общественной жизни, в котором господствующими среди совокупных общественных отношений являются отношения, в первую очередь контролируемые институциональными оформлениями социальной элиты, то коллективистский способ производства общественной жизни — это способ, в котором среди совокупных общественных отношений господствующими являются отношения, в первую очередь контролируемые институциональными оформлениями социального авангарда.

Мы полагаем, что научные представления о способе производства общественной жизни и способе производства собственной жизни не только развили учение о способах производства, но и явились существенным уточнением взглядов ученых на содержание социальной детерминации. Мы, в свою очередь, исходим из того, что естественным следствием развертывания учения о способах производства являются представления о коллективистском и индивидуалистическом способах производства общественной жизни. Представления об этих способах производства позволяют в своей мере решить судьбу «пятичленки», выявить естественное место азиатского, античного и других способов производства, понять способообразующую роль частной и общественной форм собственности на средства производства, различить и учесть в системе научного познания, особенно социального познания, коллективистский и индивидуалистический типы социальной детерминации и тем самым избежать усреднения особенностей общественной жизни во всех регионах мира, подведения всего богатства общественной жизни под заранее сформулированный «пятичленный» стандарт. По-видимому, у космического и универалистского проектов науки и у соответствующих им космической и универалистской моделей мира существуют глубокие социальные (в широком смысле) основания. И мы считаем, что одним из определяющих оснований космического проекта науки является коллективистский способ производства общественной жизни, а определяющего значения основанием универалистского проекта науки является индивидуалистический способ производства общественной жизни.

Думается, что в зависимости от определенного коллективистским или индивидуалистическим способом производства общественной жизни характера социальной детерминации должны строиться и историческая наука, и социальная теория. И следовательно, в одном случае адекватным естественно-историческому процессу будет единство социальной истории и социальной теории, развернутое по космическому проекту науки, а в другом случае адекватным естественно-историческому процессу будет единство политической теории и политической истории, построенной

по универсалистскому проекту науки. Иными словами, каждое из двух единств теории и истории должно концентрировать внимание на соответствующей природе своего естественно-исторического процесса, выделяя в нем (указанном процессе) нечто в качестве объекта истории и объекта теории.

Мы полагаем, что индивидуалистический способ производства общественной жизни в наиболее отчетливом виде сформировался в странах Запада, о чем свидетельствует многовековая практика строительства правового государства, институтов демократии, гражданского общества и т. д. Этот же способ производства общественной жизни детерминирует здесь и универсалистский проект науки, универсалистскую модель мира, которой и соответствует этот, по сути, технологический проект науки, принцип индивидуальной свободы, свободы воли ученого как принцип научного теоретизирования.

В свою очередь, коллективистский способ производства общественной жизни в наиболее отчетливых формах сформировался в странах Востока и, в частности, в России, о чем свидетельствует многовековая практика строительства исламского государства, соборного государства, исламского общества (где первым лицом в стране является духовный лидер), соборного общества, руководящая и направляющая роль Компартии Советского Союза, институт монашеского подвижничества и т. д. Этот же способ производства общественной жизни детерминирует космический, а по сути, информационный проект науки, космическую модель мира и принцип совершенства как принцип научного теоретизирования.

Так, в частности, детерминируются космический (тектологический, информационный) проект единства политической теории и политической истории в странах Востока и универсалистский (технологический) проект единства политической теории и политической истории в странах Запада. У каждого из двух проектов свои стандарты естественности, свойственные собственному естественно-историческому процессу: всякий естественно-исторический процесс является естественным потому, что он детерминируется собственным способом производства общественной жизни, «никогда полностью не утрачивающим своего идеала» (Шеллинг). И возникает вопрос: почему еще Аристотелем были сформулированы две концепции гносеологической модальности применительно к экономической сфере жизни общества (искусство наживать деньги и наука о домохозяйстве) [14], а до настоящего времени развернуты главным образом, и в том числе К. Марксом, лишь экономические теории и истории экономики, посвященные искусству наживать деньги? В то же время «наука о домохозяйстве» до сих пор не имеет ни экономической теории, ни истории экономики, отвечающих современным стандартам науки. В дальнейшем

мы покажем, что на пути становления «науки о домохозяйстве» существенную роль сыграли теоретические заделы Савватия Соловецкого, Геннадия Новгородского, Нила Сорского и Иосифа Волоцкого.

Центральной проблемой естественности естественно-исторического процесса для всякой политической теории и политической истории является проблема естественности власти. При этом характерно, что основоположники западного варианта политической теории и политической истории доказывали необходимость превосходства государственной власти над любой другой властью, в частности над властью духовной. Они обосновывали идеологию правового государства и гражданского общества, провозглашающую превосходство права над моралью, определяющую мораль и моральность личным делом каждого человека: человек может исповедовать нормы нравственности, не придерживаясь их или вырабатывать свое собственное представление о моральности и неморальности и т. д., и при этом все будет приемлемым в той мере, в какой его нравственность не идет вразрез с принятым, приводимым к исполнению силой госаппарата корпусом действующих правовых норм.

В то же время характерно, что издревле отечественная политологическая мысль обосновывала естественность гармонии властей. В свое время это доказывали, в частности, Феодосий Печерский, Кирилл Туровский, Серапион Владимирский, Кирилл Белозерский, Геннадий Новгородский, Филофей и многие другие древние философы. Они защищали преимущества соборной власти, высоко оценивая ее соборные качества. Надо сказать, что большинство специалистов по политической истории и политической теории последних двух столетий в нашей стране, особенно специалисты XX века, в основном игнорировали достижения древней русской науки об обществе, а иные сопровождали их положения циничными тирадами.

Великие русские Учителя Сергей Радонежский и Кирилл Белозерский также не задавали своим подопечным, наделенным властью ученикам сочинять, произвольно формулировать наперед какие-либо экономические программы, поскольку понимали, что на Руси нечто, содеянное в соответствии с такой программой, не является объектом «науки о домохозяйстве». Экономическая сфера жизни общества тектологически должна быть ухоженной, как ландшафтный парк, т. е. руководитель должен содержать в «ухоженном виде» реальный естественный экономический «ландшафт», сверяя содеянное с комплексом действующих социальных норм и испытывая на себе пристальное внимание влиятельных социальных институтов. Он должен заботиться о том, чтобы социальные противоречия, в том числе в экономической сфере жизни

общества, получали благоприятное для страны разрешение. Таким образом, вопрос о соответствии друг другу и единстве истории экономики и экономической теории в полной мере связан с уточнением и реализацией необходимых методологических стандартов, стандартов научности, стандартов естественности и т. д.

Для нас важнейшим методологическим стандартом является положение о том, что общество своим возникновением, развитием и существованием обязано материальному производству, а характер социальной детерминации задается в основном тем или иным способом производства общественной жизни.

Руководствуясь приведенной классификацией способов производства (материального производства и производства общественной жизни), мы выделяем два основных способа производства:

- 1) коллективистский способ производства общественной жизни, в котором функционируют разнообразные формы и типы общественной собственности на средства производства;
- 2) индивидуалистический способ производства общественной жизни, в котором реализуются все типы и формы частной собственности на средства производства.

И мы полагаем, что основные типы социальной детерминации раскрываются в системе этих двух основных способов производства общественной жизни. И, следовательно, теория и история в своих положениях будут соответствовать стандарту научности, если они учитывают в каждом отдельном случае соответствие этих положений своему естественному типу социальной детерминации.

Важнейшим методологическим стандартом для нас является также положение, согласно которому в зависимости от ступени развития материального производства находятся и ступени экономического развития народа. Одновременно мы полагаем, что как коллективистский, так и индивидуалистический способы производства общественной жизни, во-первых, определяют содержание естественности естественно-исторического процесса и соответствующие стандарты естественности в теории и истории; во-вторых, как индивидуалистический, так и коллективистский способы производства общественной жизни предполагают свои ступени развития и, следовательно, свои ступени экономического развития народов. На наш взгляд, это необходимо учитывать при разработке соответствующих реформ социальных проектов в целях их исторического и теоретического обоснования.

Принципиально важным методологическим стандартом для нас является положение, согласно которому каждая ступень развития материального производства составляет основу, из которой развиваются государственные и иные социальные институты, искусство, правовые воззрения, религиозные взгляды и т. д. При

этом важно иметь в виду, ступенью развития какого способа производства общественной жизни (коллективистского или индивидуалистического) является изучаемая в каждом отдельном случае ступень развития материального производства. Коллективистский и индивидуалистический способы производства вызывают к жизни различные социальные институты, религии, проекты науки, принципы теоретизирования, идеалы научности и т. д. Не случайно, например, с древних времен формировались и сосуществовали друг с другом два основных проекта науки:

- 1) космический проект науки, принципами теоретизирования которого являются принцип совершенства и принцип всеобщей связи явлений, а идеалом научности является диалектика (это, по сути, коллективистский проект науки);
- 2) универсалистский проект науки, принципом теоретизирования которого является принцип индивидуальной свободы воли ученого, принцип удвоения мира, а идеалом научности выступает метафизика (это индивидуалистический проект науки).

Следовательно, когда ставится вопрос о единстве политической теории и политической истории, необходимо уточнение: какому проекту науки должно соответствовать в каждом случае это единство. В одном случае единство политической теории и политической истории должно быть единством двух наук, построенных в одном случае по стандартам космического проекта науки, а в другом - построенных по стандартам универсалистского проекта науки. И мы в каждом отдельном случае должны различать категориальную, аксиоматическую и логическую (доказательную) достоверность теории и истории с точки зрения их отношения к тому или иному проекту науки.

При изучении естественно-исторических процессов каждый соответствующий проект науки должен, в соответствии со своим стандартом естественности, рассматривать и нормы, и отклонения от норм исторического процесса. Например, в системе универсалистского проекта науки в качестве такой нормы выступает демократия (равенство всех перед законом), обеспечивающая превосходство светской власти над властью духовной; в системе же космического проекта науки в качестве такой нормы в России выступает соборность, определяющая совершенство отношений общественной жизни, тождество различий ее институтов и социальных норм.

Естественно-историческому процессу и системе социальной детерминации соответствуют свои государственные проекты: в одном случае это различные варианты правового государства и гражданского общества, к их освещению призваны политическая теория и политическая история универсалистского проекта науки; а в другом случае это различные варианты коллективистского го-

сударства и коллективистского общества (соборное государство, исламское государство и т. п.), к их освещению призваны политическая теория и политическая история космического проекта науки.

Правовое государство и гражданское общество — это теоретические модели, построенные согласно универсалистскому проекту науки и в соответствии с принципом индивидуальной свободы воли теоретика. Соборное же государство и соборное общество (коллективистское гражданское общество) — это отечественные теоретические модели, построенные согласно космическому проекту науки и в соответствии с национально ориентированным принципом совершенства — принципом соборности.

Специфика единства теории и истории подчеркивается следующими моментами:

— всякое единство социальной теории и социальной истории предполагает соответствие той и другой одному и тому же проекту науки — космическому или универсалистскому;

- следование той и другой одному и тому же определенному естественно-историческому процессу (универсалистским или космическим стандартам естественности, методологическим стандартам и стандартам научности);

- соответствие той и другой одному и тому же содержанию социальной детерминации, задаваемому коллективистским или индивидуалистическим способом производства общественной жизни;

— следование той и другой одним и тем же идеалам категорической, аксиоматической и логической (доказательной) достоверности, выраженной репрезентативностью или образностью науки;

— соответствие той и другой одним и тем же теоретическим моделям и нормам устройства общества, качествам отклонений от норм; следование специфике субъектов социального нормотворчества, естественным для того или иного типа социальной детерминации, подтверждающим в своем творчестве идеалы индивидуальной свободы или идеалы совершенства;

- социальная теория дает социальной истории знание законов естественно-исторического процесса, она избавляет историю от необходимости познания этих законов. В результате, в согласии с Шеллингом, нечто в естественно-историческом процессе на полном основании предстает в качестве объекта истории; в свою очередь, история, не беря на себя ответственность за обоснование законов, тем не менее дает адекватный естественно-исторический базис для теории; обе науки тем самым определяют очертания своей объективности, находят естественное завершение, дают полноту научной картины мира, полноту единства научного знания; каждое из двух единств (космическое и универсалистское)

дает собственные интеллигибельные (постигаемые разумом) и сенсигельные (постигаемые чувствами) содержания.

Мы полагаем, что, исходя из соответствующего цивилизационного, социально-культурного контекста естественно-исторического процесса, должны быть хотя бы сегодня сформулированы отечественные социальные теории и социальные истории. По-видимому, на этом пути станет очевидной зловещая роль безоглядного западничества во всех сферах общественной жизни Отечества, неприятия и непонимания своего собственного, национального, роль безответственного копирования чуждого нашей стране в общественной науке и практике.

К сожалению, беспросветное западничество, царившее в руководстве Советского Союза, в своей мере также способствовало вырождению этого руководства. За высокомерие по отношению к древней отечественной теоретической и исторической программе русских мыслителей, не зараженных западничеством, адекватно воспринявших дошедшие до них космический проект и космическую модель мира, Россия теперь встала перед все более рельефно обозначившимися перспективами исчезновения с лица Земли.

ДВА ТИПА ОБЩЕСТВА

Уже отмечалось, что на Западе идеи индивидуализма и коллективизма всегда разрабатывались в системе традиционного противостояния неоминализма и неореализма. Неоминалисты доказывают, что понятие индивидуализма хорошо описывает западные общества, а понятие коллективизма выступает как тоталитаристское заблуждение. Неореалисты же полагают, что идея коллективизма позволяет, в частности, реализовывать принципы общественного договора. В свою очередь, в России, по крайней мере со времен Феофана Прокоповича, адекватной характеристикой общества была идея соборности, но она имела религиозный контекст и потому понятие «коллективизм» выступало здесь как светское прочтение идеи соборности. В отличие от Запада понятия индивидуализма и коллективизма предстали в России не как репрезентации, а как образы действительности, как социально-философские основания, соответственно, метафизики и диалектики, как объективные характеристики типов социальности и типов культур: индивидуалистическая культура, коллективистская культура.

В 1996 году небольшим тиражом вышла книга В. С. Степина «Эпоха перемен и сценарии будущего. Избранная социально-философская публицистика». В ней автор пишет: «В различных типах культур, которые характерны для различных исторически сменяющих друг друга типов и видов общества, можно обнаружить как общие, инвариантные, так и особенные, специфические черты...» [1]. В. С. Степин показывает явление культуры как то, что раскрывает особенности не только типа, но и вида общества. Различению типов общества придается существенное значение, так что тип и вид общества оказываются характеристиками различных сторон его определенности. На наш взгляд, такое уточнение (различение) является важным для изучения общества, поскольку изучение типов и видов общества предполагает различные совокупности исследовательских средств и даже более - различные типы теоретизирования, на чем настаивали русские философы еще в начале XVI века.

В данном отношении весьма важно, что В. С. Степин исходит из следующего предположения: «В жизнедеятельности людей взаимодействуют программы двух типов: биологические (инстинкты самосохранения, питания, половой инстинкт, инстинктивная predisposition к общению, выработанная как результат при-

способления человеческих предков к стадному образу жизни и т. д.) и социальные, которые как бы надстраивались над биологическими в процессе становления и развития человечества (поэтому их можно назвать надбиологическими программами). Если первые передаются через наследственный генетический код, то вторые хранятся и передаются в обществе в качестве культурной традиции» [2]. Безусловно, различение двух указанных типов программ является убедительным и важным для раскрытия специфики типов общества, стандартов естественности, рациональности и т. п. И понятно, что в зависимости от того, какой из двух типов программ сыграл в жизни и истории того или иного типа общества большую роль, и будет определяться специфика типа общества. И, следовательно, исходя из данной классификации типов программ жизнедеятельности общества, можно выделить по крайней мере два типа общества, не «вычеркивая» из его жизни ни один тип программ, что, собственно, и делает В. С. Степин, различая традиционный и техногенный типы общества. И в этом значении предстает как существенная классификация типов культур, данная Питиримом Сорокиным, который выделяет чувственный и сверхчувственный, трансцендентальный, идеациональный типы культуры, поскольку чувственное и идеациональное являются двумя основными характеристиками неповторимости, определенности культуры. К числу проявлений идеационального типа культуры относятся, например, христианский, исламский типы культуры.

Развертывая идеи о двух типах программ жизнедеятельности общества (биологических и надбиологических), В. С. Степин пишет: «Любые крупные перемены в человеческой деятельности, жизнедеятельности предполагают изменение культуры. Внешне она предстает как сложная смесь взаимодействующих между собой знаний, предписаний, норм, образцов деятельности, идей, проблем, верований, обобщенных видений мира и т. д. Выработываемые в различных сферах культуры (науке, бытовом познании, техническом творчестве, искусстве, религиозном и нравственном сознании и т. д.), они обладают регулятивной функцией по отношению к различным видам деятельности, поведения и общения людей. В этом смысле можно говорить о культуре как сложноорганизованном наборе надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, программ, в соответствии с которыми осуществляются определенные виды деятельности, поведения и общения. В свою очередь воспроизводство этих видов обеспечивает воспроизводство соответствующего типа общества. Культура хранит, транслирует, генерирует программы деятельности, поведения и общения, которые составляют совокупный социально-исторический опыт» [3]. Такое понимание культуры и оснований типов общества предполагает целый ряд следствий:

1) в той мере, в какой биологические программы неотделимы от надбиологических, тип общества невозможно произвольно изменить;

2) чем более существенную роль в жизнедеятельности общества играют биологические программы, тем более консервативным оказывается общество, и тип этого общества нельзя изменить, не спровоцировав переход его от состояния нормы в вырожденное состояние;

3) чем более существенную роль в жизнедеятельности общества играют надбиологические программы, тем более чуждо оно консервативности. И попытки реализовать в нем программы консерватизма в политической, экономической, социальной, духовной сферах жизнедеятельности не могут не спровоцировать в нем переход от состояния нормы к вырожденному состоянию общества;

4) единство биологических и надбиологических программ не может не повлечь за собой социализации биологических программ, в свою очередь надбиологические программы не могут избежать влияния со стороны реализации биологических программ;

5) в случае, когда в совокупности программ жизнедеятельности общества доминируют надбиологические программы, влияние биологических программ на надбиологические минимизируется. В жизнедеятельности общества становится все более заметной тенденция обособления двух типов программ друг от друга;

6) в том же случае, когда в совокупности программ жизнедеятельности общества доминируют биологические, социализированные программы, становится заметной тенденция укрепления связи и биологических, и надбиологических программ;

7) две противоположные друг другу тенденции предполагают свои стандарты естественности: соответственно в плане первой тенденции — естественное право и естественное состояние в гоббсовском смысле - состояние вражды, война всех против всех, а в плане второй тенденции - любовь к ближнему, добродетельное состояние общества.

Может быть, эти или какие-либо иные признаки дополнительно принимаются во внимание В. С. Степиным, когда он дает свою классификацию типов общества, на первых порах называя их типами цивилизации. Он пишет: «В истории человечества я различаю два основных типа цивилизации: традиционную и техногенную. Каждый из них реализуется в многообразии конкретных видов общества» [4]. По-видимому, отождествление типов общества и типов цивилизации продиктовано диалектикой культуры и цивилизации, цивилизационным исследовательским подходом.

Раскрывая особенности традиционного общества, он отмечает: «Эти общества характеризуются наличием очень устойчивых кон-

сервативных тенденций воспроизводства социальных отношений и соответствующего образа жизни. Конечно, традиционные общества тоже изменяются, возникают инновации в сфере производства и в сфере регуляции социальных отношений, но прогресс, связанный с накоплением цивилизационных завоеваний, идет очень медленно (не вообще медленно, а в сравнении со сроками жизни человеческих индивидов и поколений). В традиционных обществах могут смениться несколько поколений, которые будут заставлять примерно одни и те же структуры общественной жизни, воспроизводя их и передавая очередному поколению. Виды деятельности, их средства и цели могут столетиями существовать в качестве устойчивых стереотипов. Соответственно, в культуре этих обществ приоритет отдается традициям, образцам и нормам, аккумулирующим опыт предков, канонизированным стилям мышления. Инновационная деятельность отнюдь не воспринимается здесь как высшая ценность, напротив, она имеет ограничения и допустима лишь в рамках веками апробированных традиций... Что же касается общества, которое обозначают расплывчатым понятием „западная цивилизация то это — особый тип социального развития и особый тип общества, который возник в европейском регионе вследствие ряда мутаций традиционных культур, а затем начал осуществлять свою экспансию на весь мир. Я обозначаю этот тип общества как техногенную цивилизацию. Когда она сформировалась в относительно зрелом возрасте, то темп социальных изменений стал раскручиваться с огромной скоростью. Можно сказать, что экстенсивное развитие истории здесь заменяется интенсивным развитием. Пространственное существование — временным. Резервы роста черпаются уже не за счет расширения культурных зон, а за счет перестройки самих оснований прежних способов жизнедеятельности и формирования принципиально новых возможностей. Ценностью становится сама инновация...» [5].

Данные характеристики двух типов общества (традиционное и техногенное) существенны в ряде отношений. Во-первых, они имеют взвешенный, лишенный демонологических инвектив против какого-либо из типов общества характер. Во-вторых, они переводят в русло конструктивного анализа и всестороннего обоснования продолжающуюся на Западе многие десятилетия дискуссию о типологии обществ, представленных коллективистским и индивидуалистическим типами общества. Классификацию Степина можно понять как попытку уйти от навязчивой демонологии коллективистского и индивидуалистического обществ и спокойно разобраться в существе проблемы типологии обществ. В-третьих, эти характеристики, по-видимому, предназначены для обоснования достижений в решении проблем и создания предпосылок для развернутой новой теории общества, социальной философии, по-

ЛИТОЛОГИИ, культурологии, экономической теории и т. д. В четвертых, данные характеристики существенны для обоснования нового взгляда на науку в целом, на стандарты научности, естественности, методологические стандарты, стандарты рациональности и т. д. Что же касается рассуждения В. С. Степина о скоростях социальных изменений, то оно во многих отношениях спорно. Они (скорости) должны освещаться с позиций различных проектов науки, различных единств теории и истории.

В 1941 году вышла книга «Бегство от свободы», автором которой был выдающийся западный философ, психолог и социолог Эрих Фромм. Книга написана под впечатлением тяжелых западно-европейских реалий начала Второй мировой войны и предшествовавших этому началу событий. В предисловии к книге он пишет: «Основная идея этой книги состоит в том, чтобы дать читателю понять, почему современный человек, освобожденный от оков доиндивидуалистического общества, которое одновременно и ограничивало его, и обеспечивало безопасность и покой, не приобрел внутренней свободы реализации личностного потенциала, то есть реализации своих интеллектуальных, эмоциональных и чувственных способностей. Свобода принесла человеку независимость и наделила смыслом его существование, но в то же время изолировала его, побудила в нем чувство бессилия и тревоги. Одиночество, которое является логическим следствием подобной изоляции, невыносимо, и человек оказывается перед выбором: либо бежать от бремени свободы и искать укрытия под тенью новой зависимости, нового подчинения, либо соответствовать всем тем новым условиям, которые в дальнейшем приведут к реализации внутренней позитивной свободы, основанной на неповторимости каждой личности... ибо понимание предпосылок всеобщего бегства от свободы является основополагающим фактором в деле борьбы над силами тоталитаризма» [6].

Как видим, Фромм определяет вразумляющий контекст книги как обоснование преимуществ индивидуалистического общества по сравнению с неиндивидуалистическим обществом. Он выступает как отчаянный апологет индивидуалистического общества. Двадцать пять лет спустя, в предисловии к 25-му изданию книги, он признается в том, что его взгляды на предмет своего исследования за это время практически не изменились. Он пишет: «Неосомненно, причины, вызывающие у человека страх перед свободой, беспокойство и готовность превратиться в автомат, за последние четверть века не только не исчезли, но и значительно возросли. Важным событием на этом фоне является, конечно же, открытие атомной энергии и возможность ее применения в качестве оружия массового уничтожения» [7]. Фромм пишет, что никакие «факты не должны вводить нас в заблуждение, будто опас-

ность "бегства от свободы" сегодня не столь велика, как во времени первого издания этой книги. Как раз наоборот, опасность еще более возросла» [8]. С чего бы это? Безусловно, жизненный опыт, общественная практика, свидетелем которой он был, стали вдохновляющими основаниями для его научных выводов. Однако, на наш взгляд, отмеченная устойчивость его воззрений, сила его тенденциозности могут быть в равной мере и приняты с пониманием, и подвергнуты критическому осмыслению. Во-первых, «бегство от свободы», по-видимому, не может быть объяснено сугубо психологическими причинами. Если оно приобретает достаточно широкий размах, чтобы стать предметом для широких научных обобщений, то правильно было бы интерпретировать его как кризис индивидуалистического общества. Во-вторых, если «бегство от свободы» — это кризис индивидуалистического общества, то нужно ли понимать «бегство от свободы» как форму возвращения к доиндивидуалистическому обществу? Может, правильнее было бы утверждать, что «бегство от свободы» является характеристикой и признаком вырожденного состояния индивидуалистического общества, признаком формирования его своего иного? В-третьих, если причина вырожденного состояния индивидуалистического общества определяется как тоталитаризм, то будет ли правильно приписывать явление тоталитаризма иному типу общества, вырожденное состояние которого объективно имеет иную природу? Эти и целый ряд других вопросов, вытекающих из положений Фромма, имеют существенное теоретическое значение.

В то же время отметим, что феномен «бегства от свободы» имеет и иное значение, показывающее, что тот, кто идеализирует индивидуалистическое общество, в своем теоретизировании игнорирует общественную практику, которая реально голосует против увлечения подобной идеализацией. «Не случайно, — как пишет А. А. Ивин, — либерализм приобрел славу "негативного" учения, не способного предложить человеку индустриального общества никакой конкретной, рассчитанной на долгую перспективу программы» [9]. Кроме того, без необходимых оснований нельзя утверждать, что доиндивидуалистическое общество было именно коллективистским. Мы полагаем, что обособление коллективистского и индивидуалистического типов общества, подобно разделению труда, произошло в одну и ту же историческую эпоху.

Примерно в те же годы, что и Фромм (в 1938—1943), пишет свой фундаментальный труд «Открытое общество и его враги» английский философ Карл Поппер и почти через полвека после его опубликования, уже будучи девяностолетним человеком, доказывает, что его взгляды на общество за прошедшие десятилетия не изменились. В 1992 году в предисловии к русскому изданию книги он пишет: «Я защищаю в ней скромную форму демократи-

ческого ("буржуазного") общества, в котором рядовые граждане могут мирно жить, в котором высоко ценится свобода и в котором можно мыслить и действовать ответственно, радостно понимая эту ответственность» [10]. Как и Фромм, он рассматривает народ России как народ, бегущий от свободы, и пытается вразумить его. Он доказывает, что «гражданское законодательство — великое благо. Его цель — личная свобода и существование без насилия... Короче говоря, промышленное общество, основанное на рыночных отношениях и предполагающее значительную свободу выбора, немыслимо без правовой системы, без власти закона» [11].

Свобода выбора может быть таковой, когда имеется некая шкала ценностей, в системе которой выбирающий может сориентироваться как по уровню (количественно), так и по характеру (т. е. по качеству) ценностей. Свобода выбора свидетельствует о ценностном измерении человеческого мира, о метафизическом, ценностном конструкте познания, описания, опредмечивания и распределения мира, формирования социального опыта. Поэтому незыблемость своих социологических идей Поппер не напрасно считал оправданной, так как индивидуалистическое общество считалось самим собой, а коллективистский тип общества — самим собой, неуклонно бегущим от свободы.

Отметим, что недопонимание двух типов общества друг другом, стремление к взаимному демонизированию к настоящему времени оформилось в два типа демонологии: демонологии коллективистского общества и демонологии индивидуалистического общества. Однако такое недопонимание не может быть существенным основанием для противопоставления двух типов общества друг другу вместо того, чтобы различать их. Оппоненты любого типа общества в роковые минуты по адресу «противоположного» их излюбленному типу общества готовы произнести предосудительные тирады о его якобы практически подтвержденной несостоятельности, грехопадении, об оправданности своей давней критики. Кроме того, внутри каждого типа общества находятся свои ретивые диссиденты, узники совести и откровенные предатели, готовые оплевывать свое собственное Отечество. Они прилагают все усилия к тому, чтобы понравиться боссам, его демонизирующим. Нередко такая их деятельность находит информационное, финансовое и иное подкрепление у заинтересованных сторон. Противопоставление друг другу двух типов общества ясно напоминает о себе при прочтении демонологических военных доктрин, экономических, социальных и иных стратегий. Опасность таких противопоставлений давно должна была стать дополнительным аргументом в пользу различения двух названных основных типов общества.

В самом деле, взаимно исключаящие друг друга демонологии предполагают свои системы доказательств, формы нарочитой оза-

боченности, приемы оглубления народов и дискредитации здравомыслящих людей, терминологический флер и т. д. Когда читаешь, например, что «Сталин был двигателем террора», то закрадывается сомнение, так ли это. Может, скорее, некто этим тезисом и пытается «списать» чьи-то неприглядные «заслуги», кто-то намеренно демонизирует нашу страну, и в этих целях дело специально упрощается.

В теоретическом и демонологическом значении является весьма показательной книга известного советского философа А. А. Ивина «Введение в философию истории» (М., 1997). Он показывает, что в науке различение двух типов общества — индивидуалистического и коллективистического — является следствием ряда этапов познавательной деятельности. И не остается сомнений в том, что проблема их различения предстает как проблема в основном решенная. Он убедительно показывает также, что как коллективистический, так и индивидуалистический типы общества представляют собой два проявления общественного естества, т. е. два существующих искони типа социальности, отличия от природного. Уже в первых строках своей книги он пишет: «Существуют два главных типа человеческого общества. Первый из них — коллективистическое общество, второй — индивидуалистическое общество. Между двумя этими полюсами движется человеческая история, демонстрирующая от эпохи к эпохе новые формы коллективизма и индивидуализма. В индустриальную эпоху коллективизм и индивидуализм вступают между собой в непримиримую то „горячую«, то „холодную« войну. Если бы в будущем один из этих типов общества был полностью вытеснен другим, это означало бы в известном смысле конец истории» [12]. Конец же истории в прямом смысле слова может наступить в том случае, если такие войны, явившиеся отчасти следствиями демонизации двух типов общества друг другом, не будут предупреждены своевременными эффективными антивоенными акциями, прекращением опасной игры в противопоставление двух обществ друг другу, их превращения теоретизирования.

А. А. Ивин пишет: «Большая часть человеческой истории занята коллективистическими обществами. Индивидуалистические общества существовали лишь в античных Греции и Риме, а потом утвердились в Западной Европе... История человечества — это главным образом история коллективистических обществ» [13]. С нашей точки зрения, данные положения не безукоризненны, и нужно еще доказать, что возникновение двух данных типов общества не было одновременным, не было определенным этапом в развитии общества. «Проблема классификации обществ, продуманной их иерархизации, — пишет А. А. Ивин, обнаруживая сомнения, — остается пока открытой. Язык, который не обманывает историка,

это язык длительной временной протяженности и исторической связности. Выделение трех исторических эпох — аграрной, аграрно-промышленной и индустриальной, противопоставление друг другу коллективистического и индивидуалистического обществ как тех двух типов цивилизаций, или культур, которые могут иметь место в каждую из этих эпох, позволяют уточнить оба центральных понятия истории — понятие длительной временной протяженности и понятие исторической связности. Коллективизм и индивидуализм не только универсальны и хорошо различимы, и поэтому могут служить необходимой для изучения истории единицей исторического времени. Коллективистское или индивидуалистическое общества определяют все сколько-нибудь существенные характеристики социальной жизни, начиная с государства, прав личности и ее автономии и кончая культивируемыми в обществе разновидностями любви» [14]. И, наконец, А. А. Ивин вполне обоснованно считает: «Каждая новая эпоха воспроизводит коллективизм и индивидуализм, причем воспроизводит их в новой форме» [15]. Совокупность данных положений исследователя, на наш взгляд, может быть определена как существенная основа для продуктивного изучения общества и не только в плане философии истории, но и в плане политологического, этического, эстетического и даже науковедческого и естественно-научного познания. Правда, неясно, на каком основании два типа общества противопоставляются друг другу.

За рамками приведенных положений философа его книга предстает как работа крайне противоречивая. Она представляет собой пример демонизации и демонологии коллективистского и, в частности, советского общества. Во-первых, автор принимает, что индивидуалистический тип общества самоутверждается на базе реализации принципа свободы. Если это так, то тогда закономерно утверждение, что коллективистский тип общества самоутверждается на базе реализации иного принципа. Аристотель доказывал, что такое общество самоутверждается на основе принципа совершенства (совершенства общественных отношений). Следовательно, научными могут считаться лишь те результаты, в которых учтен свойственный изучаемому типу общества принцип самоутверждения и в которых проигнорирована демонология этого типа общества.

Во-вторых, если представлять дело таким образом, что коллективистский тип общества столь же естествен, как и его индивидуалистический тип, и тем более утверждать, что история человечества — это главным образом история коллективистских обществ, то зачем принимать во внимание лишь его (коллективистского общества) вырожденные формы или показывать, что оно сводится к этим вырожденным формам? Жизнеспособность коллективистского общества доказывается историей человечества.

В-третьих, если ставится задача подвергнуть критическому анализу коллективистский тип общества, то следует ли присоединяться к положениям авторов, идеализирующих родной тип общества и демонизирующих иной его тип, принимать всерьез сентенции Р. Арона, Ф. Хайека, К. Поппера и др.? Отметим, что резкими критиками индивидуалистического общества были, в частности, выдающиеся русские славянофилы.

В-четвертых, если коллективистское общество заслуживает весьма серьезной критики, то, по-видимому, критика должна быть конструктивной, избегающей устремлений к его очернительству и демонизации. Ее исходные положения не должны содержать неясностей. Например, А. А. Ивин пишет: «Термин "коллективизм" означает признание абсолютного главенства некоторого коллектива или группы — например, общества, государства, нации или класса — над человеческой личностью» [16]. Поскольку на таком понимании коллективизма строится вся работа, то нужно было бы прояснить, что такое «главенство» и «абсолютное главенство». Ведь если главенство понять как ограничение свободы личности, а абсолютное главенство — как абсолютное ограничение свободы личности, то тогда понятие «коллективизм» в данном положении оказывается неуместным, поскольку основоположники теоретизации индивидуалистического общества (английские, французские, американские и др.) как раз и доказывали необходимость ограничения свободы и полагали, что реально абсолютное ограничение свободы личности недостижимо. Теоретизация же коллективистского общества требует учета многовекового социального опыта, рассуждения в терминах совершенства общественных отношений. И в этом случае ни о каком главенстве над личностью общества, государства, нации или класса не может идти и речи. Отсюда на основе данного определения коллективизма нельзя строить убедительную критику коллективистского общества.

В-пятых, почему исследователь считает допустимым не различие, а противопоставление двух типов общества? Ведь их противопоставление провоцирует их взаимную демонизацию, самооплевывание, практику догонять и перегонять, неуместное копирование чужого вместо того, чтобы, следуя завету древних, каждое общество познавало само себя и т. д.

В-шестых, различие двух типов общества влечет за собой необходимость взаимопонимания, учета особенностей друг друга каждой из сторон в повседневной международной, экономической, политической, научной и иной деятельности, ухода от конфронтации, изучения опыта конструктивного «диалога культур» и т. д. Однако до каких пор будет подводиться теоретическая база под конфронтацию обществ, подпитываться социальная зависть? Сколько можно сбивать с толку Россию? Работа А. А. Ивина в ка-

кой-то мере была бы понятной на фоне безудержной демагогии конца 80-х — начала 90-х годов. Но когда в последние годы практически все либеральные прожекты успешно провалились в коллективистском по природе обществе России и все их инициаторы, проводники и энтузиасты стали объектами всеобщей ненависти и презрения, ученый должен был бы прийти к выводу, что естество коллективистского типа общества отторгает от себя насильственно прививаемое и под гнетом этого насилия общество оказывается способным лишь к вырождению, к депопуляции населения и т. п., что, собственно, и происходит в России.

В-седьмых, поскольку коллективистский и индивидуалистический типы общества имеют многовековую историю, постольку каждый из этих типов общества постоянно воспроизводит сам себя и, следовательно, имеет собственный способ производства общественной жизни: соответственно коллективистский и индивидуалистический. Прчем каждый из этих способов производства общественной жизни несет в своем основании определенный способ материального производства и детерминирует всю совокупность соответствующих социальных явлений.

Итак, различие двух типов обществ (коллективистского и индивидуалистического) представляет собой важный задел для объективного научного познания общества. Такое разделение типов общества имеет существенные основания. К ним относятся следующие моменты:

а) естественно-исторический процесс для своего движения и развития предполагает определенный источник. По-видимому, данным источником является его противоречивость, его диалектика. В таком случае естественно-исторический процесс должен измеряться отношениями совершенства, поскольку, по Аристотелю, противоречие является олицетворением совершенства;

б) естественно-исторический процесс всегда представлен сознательной деятельностью людей, ставящих перед собой те или иные цели, задачи созидания или разрушения. Каждый человек, социум преследует свои интересы, исповедует ту или иную систему ценностей, вступает в те или иные отношения с другими людьми, оставляя за собой избранные степени свободы. При этом они произвольно формулируют определенные правила игры, правила поведения, общения, управления и т. д.; формулируют систему права, тем самым сознательно ограничивая пределы своей свободы;

в) в различных исторических условиях, климатических зонах, географических положениях, геополитических ситуациях, реальных природных комплексах, соотношениях политических сил, коллизиях региональных амбиций, социальной структуры, сфер общественной жизни и т. д. по своей социальной значимости до-

минируют или отношения совершенства, гармонии и красоты, или отношения свободы, свободы воли;

г) такого рода социальные доминанты в указанных исторических условиях становятся решающими для формирования типа общества, когда в одном случае руководящим принципом, определяющим жизнеспособность общества, оказывается принцип совершенства, а в другом случае — принцип свободы;

д) в тех исторических условиях, когда доминантным принципом общества оказывается принцип свободы, принципом вырожденности этого общества является принцип совершенства. И, напротив, когда доминантным принципом становится принцип совершенства, принципом вырожденности общества оказывается принцип свободы.

Так, доминирующим принципом индивидуалистического общества выступает принцип свободы. Этот принцип в индивидуалистическом обществе становится принципом созидательности, а принципом социальной энтропии, деструктивизма, принципом тоталитаризма становится принцип совершенства. В свою очередь, доминирующим принципом коллективистского (коллективистического) общества становится принцип совершенства, а принципом вырожденности этого общества, принципом деструктивизма, принципом социальной энтропии оказывается принцип свободы. В данном отношении отметим положение А. А. Ивина. Он пишет: «В ряде европейских стран индивидуалистические общества в XX веке были заменены на довольно длительный период коллективистскими» [17]. По нашему мнению, осуществление такой замены даже на короткий период времени невозможно, поскольку тип общества устанавливается не каким-либо декретом или радикальной реформой, а объективными причинами, в частности указанными выше. В данном отношении возможно лишь единственное: путем грубых социальных экспериментов, неуместных заимствований, нововведений и т. п. вывести общество на уровень социальной деградации, вырождения. При этом общество, если ранее оно было коллективистским, коллективистским и останется. В свою очередь, если общество было индивидуалистическим, то индивидуалистическим и останется. В том и другом случае оно может обнаружить лишь свои собственные вырожденные формы, свое иное. Поэтому при квалифицированном руководстве, управлении обществом можно возратить общественную жизнь на созидательный уровень, вызывая к жизни пассионарное состояние общества.

И как бы ни порочили друг друга идеологи коллективизма и индивидуализма, два типа общества (коллективистский и индивидуалистический) исторически доказали свою жизнеспособность, и с этим фактом необходимо считаться. Однако каждый тип обще-

ства может находиться в том или ином основном состоянии (норма, пассионарное и вырожденное состояния) в зависимости от особенностей исторической эпохи.

Анализ типов общества продолжается. В настоящее время зарубежными и отечественными исследователями обсуждается идея различения гомогенного и гетерогенного типов общества, в которой, судя по соображениям авторов, также проступают очертания индивидуалистического и коллективистского обществ.

И, наконец, в соответствии с диалектикой тождества и различий не может быть одинаковых обществ, так что являются вполне обоснованными следующие утверждения: 1) все общества различны, хотя они имеют определенные моменты тождества; 2) если все общества различны, то вполне правомерны классификации типов общества; 3) классификации типов общества могут осуществляться по различным основаниям, в том числе по уровню их сплоченности, характеру их социальности, когда оправданным оказывается различие коллективистского и индивидуалистического (атомизированного) типов общества; 4) если же общества различны характеру социальности, то прогрессу каждого из них должны быть присущи соответствующие особенности и каждое из них имеет свой способ производства общественной жизни и т. д.

Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный.

Матф. Гл. 5. Ст. 48

ЛИЧНОСТЬ СОВЕРШЕННАЯ И ЛИЧНОСТЬ СВОБОДНАЯ

В XX веке (и в XXI веке) война против Советского Союза, а теперь против России велась постоянно. И внутри нашего Отечества активностью самых разнообразных сил, как внутренних, так и внешних, инспирировалось жесткое противостояние социального авангарда и социальной элиты. При этом происходило так, что социальный авангард, на котором держалась страна, который был готов на самоотверженной гражданской и воинский труд, был лишен адекватной идеологической основы, он был лишен самосознания и был неадекватно институционализирован партией, вооруженной марксистским вариантом западничества (хотя следует отметить, что советскими философами в рамках марксизма было немало сделано для развертывания исследований по проблемам диалектики, теории познания как теории отражения, онтологии и т. д.). Что же касается социальной элиты, то она была представлена откровенными космополитами и сбитыми с толку людьми. Именно социальная элита нашей страны возводила культ Маркса, она отчуждала от народа нашей страны ее многовековую историю философии, политологии и теории экономики. Имена наших теоретиков шельмовались, труды их не издавались, наши исследовательские традиции предавались забвению. Исследователи, пытавшиеся поправить положение, подвергались травле. Так, за малым исключением, были вычеркнуты из духовной жизни Отечества русские философы начиная с XI века и кончая философами «серебряного века», т. е. конца XIX —первой половины XX века.

Постепенно шаг за шагом к концу 80-х годов XX века социальный авангард был отрешен от власти, а политические высоты заняла социальная элита. И тогда Отечество ужаснулось: перед нами воочию предстали политические проходимцы и демагоги, политиканы и космополиты, проамериканцы и т. п. Социальная элита встала над обществом, и общество, изнемогающее от безумных, бездарных социальных экспериментов и реформ, оказалось беззащитным, бессильным что-либо сделать. Никакие многотысячные демонстрации, голодовки, перекрытия автомобильных и железных дорог и т. д. оказались не способны укротить стоящих у власти либералов и демократов. Страна была отдана на разграб-

ление, опутана долгами, кабальными обязательствами и договорами. Так, в конце 80-х годов произошла своеобразная социальная революция: к власти на место социального авангарда пришла социальная элита под лозунгами демократизации Советского Союза, установления правового государства, нового мышления, согласно которому доказывалось, что можно все, что не запрещено законом, и т. д. И началась общественная смута, окончания которой не видно до настоящего времени.

Итак, согласно умозрительной марксистской схеме, все общества представлялись как одинаковые и им предписывалось действовать по идеалам потребительства, классовой борьбы, диктатуры пролетариата, а ныне в системе так называемого аутентичного марксизма - по идеалам, так сказать, когнитариата, т. е. научной элиты, работающей по принципам западного потребительского проекта науки, а именно: науки покорения природы и общества.

Вместе с тем усилиями ряда поколений исследователей в соответствии с диалектикой тождества и различия настойчиво проводится мысль о том, что общества различны и подлежат классификации по различным признакам. Так, различались оседлые и кочевые общества, гомогенные и гетерогенные общества, традиционные и техногенные общества, индивидуалистические и коллективистские общества и т. д. При этом индивидуалистические и коллективистские общества оказываются различными по характеру социальности и уровню сплоченности, в результате чего становятся различимыми, в частности, гражданское общество коллективистского типа и гражданское общество индивидуалистического типа.

Отметим, что на Западе в соответствии с его приверженностью к традиционному умозрительному теоретизированию адекватным и приемлемым считается представление общества как индивидуалистического общества, а, так сказать, коллективистское понимание считается порочным, тоталитарным, направленным на подавление индивидуализма. В этой связи на Западе с древних времен идеологами католицизма и протестантизма, а также светскими теоретиками воспеваются так называемое общество свободных людей, приоритеты свободной личности, забота об удовлетворении, возвышении, росте, изобретении потребностей, общество потребления и т. д. В этом же контексте восхваляется демократический общественный строй, демократия, поскольку со времен Платона и Аристотеля известно, что стандартом демократии и демократического строя является свобода. В рамках идеалов демократии теоретизируется агрессивное противостояние институциональных оформлений государства и институциональных оформлений гражданского общества. Дело в том, что демократия мыслится как общественный строй, при котором нормы права возвышаются

над всеми другими социальными нормами. И государство, контролирующее исполнение норм права, в принципе занимает положение над институтами гражданского общества, и, следовательно, социальные нормы, исполнение которых находится в ведении этих институтов гражданского общества, оказываются в зависимости от изобретенных норм права. Здесь действует известный принцип: «можно все, что не запрещено законом», т. е. свобода, общество свободных людей и свободных личностей мыслятся как возможность попрания всех социальных норм, кроме норм права. В соответствии с западной умозрительной традицией в СССР стал насаждаться, в частности, такой стандарт рациональности метафизики, как плюрализм, в то время как согласно идеям, почерпнутым древнерусскими философами у византийских неоплатоников, исследовавших диалектику единого и многого, доказывалась необходимость в России единоумия, единомыслия и единодушия, поскольку диалектически единое предполагает многое, а многое в свою очередь предполагает единое.

Теоретические истоки нашей национальной духовной жизни мы находим еще в наставлениях Антония Печерского, в «Слове о законе и благодати» Илариона Киевского, в трудах Феодосия Печерского, а также в весьма объемном труде Иоанна Грешного, получившем название «Изборник 1076 года» и др. Таким теоретическим наследием, относящимся еще к XI веку, мог бы гордиться любой народ. Данное наследие дает ключ к расшифровке теоретического творчества наших философов, политологов и политэкономов последующих эпох вплоть до исследователей «серебряного века»: Льва Платоновича Карсавина, Николая Онуфриевича Лосского, Николая Николаевича Алексева, Льва Александровича Тихомирова, Бориса Николаевича Чичерина, Павла Ивановича Новгородцева, Николая Александровича Бердяева, Александра Александровича Богданова и т. д.

Отметим, что в русской национальной традиции, приготавливаясь к бою, надевали чистую одежду, завещалось тело и дух содержать в чистоте, беречь чувство локтя, жить по правде, по-людски, говорилось, что Бог крепок не в силе, а в правде, призывалось постоять за други своя и т. д. Уже в трудах Иоанна Грешного, Кирилла Туровского, Серапиона Владимирского, Кирилла Белозерского, Иосифа Волоцкого, Нила Сорского, Зиновия Отенского и других мы находим положения, в которых теоретизируется совершенство человека, личности. Не случайно в свое время в трудах Льва Платоновича Карсавина и Николая Онуфриевича Лосского защищалась концепция совершенной личности. Целым рядом исследователей, особенно начиная с XIV века, теоретизируется соборность нашего общества (Сергий Радонежский, Стефан Пермский, Кирилл Белозерский, Елифаний Премудрый и др.). Со-

борное общество - это общество, которое представляет собой целое, большее, чем сумма его индивидов. В последующие времена идея соборного общества развивалась особенно интенсивно со времен Феофана Прокоповича и Александра Николаевича Радищева, и именно с тех пор в России получает развитие идея гражданского общества как соборного общества.

Однако в трудах русских философов XVII — XVIII веков (Андрея Ивановича Лызлова, Василия Никитича Татищева, Михаила Васильевича Ломоносова, Александра Николаевича Радищева и др.) идея гражданского общества исследовалась в ином содержании, нежели на Западе, и государство представляло не как социальное правовое государство, а как соборная личность, совершенное государство, социальное соборное государство, в соответствии с идеалами гармонии духовной и светской властей сочетающееся с гражданским обществом России. Данные идеи получили развитие в трудах славянофилов и особенно философов «серебряного века». Надо сказать, что идея соборного государства берет начало от древнего труда — «Славянской кормчей». Если в западной философии испокон веков исследовались идея теократии, т. е. верховенства духовной власти над властью светской, а также идея правового государства, т. е. верховенства светской власти над властью духовной, то в «Славянской кормчей» со времен святых Кирилла и Мефодия и Саввы Сербского (IX — XIII вв.), а также древнерусских философов, разрабатывалась идея соборного государства, т. е. идея гармонии, симфонии духовной и светской властей. К XVIII веку «Славянская кормчая» уже представляла собой огромный труд, насчитывавший более 1400 печатных страниц. От века к веку она дополнялась новыми уточнениями и комментариями, касавшимися в том числе отношения соборного общества и соборного государства. Речь шла о том, что нормы права и другие социальные нормы (моральные, религиозные, нормы обычаев и традиций) должны на благо обществу гармонизировать друг с другом и получать законченность друг в друге. Соответственно институты государства должны на благо обществу гармонично взаимодействовать с другими социальными институтами гражданского общества. И тогда была вновь актуализирована идея Платона и Аристотеля о совершенной личности, идущая вразрез с западной идеей свободной личности.

Однако в XVIII веке многие русские философы пошли на выучку к западным исследователям. Во второй половине XVIII века и первой половине XIX века на русский язык были переведены многие труды французских, английских и немецких философов. Из этих трудов русские теоретики усвоили чуждые России протестантского толка идеи демократии и правового государства. И тогда, по словам Л. А. Тихомирова, в России воцарилось «европей-

ское умственное иго». И только подвижничество славянофилов было первым основанием для того, чтобы одуматься и вспомнить о том, что в России со времен Иоанна Грешного (XI век) из века в век доказывалась необходимость власти «лучших людей», «лучших мужей», «больших людей», «добрых людей» и т. д., что в принципе несовместимо с демократией. Приведу один пример. До того как философы «серебряного века» появились на Западе, они были, как правило, идеологами демократии, в том числе и те, которые, по-видимому, троцкистами были депортированы из Советской России в ноябре 1922 года на пароходе «Обер-бургомистр Гаккен».

Однако, когда эти философы столкнулись с политическими реальностями Запада, они увидели энтузиазм политических демагогов, их пустопорожные распри, межпартийные склоки, политические интриги и дрызги правых, левых, центристов, столкнулись с прагматикой и беспринципностью политических союзов, непреодолимым лоббизмом и т. д. После знакомства с «многовековыми демократическими традициями» западных государств философы «серебряного века», как правило, резко отворачивались от своих былых демократических иллюзий по отношению к России. Л. А. Тихомиров, поначалу считавший необходимым добиваться демократизации России методами террора, стал развертывать аргументацию в пользу развития монархического строя, Н. А. Бердяев стал развивать идеалы аристократического строя, Н. Н. Алексеев и Л. П. Карсавин стали выдвигать принципы идеократического строя и демократического государства; братьями Трубецкими и целым рядом других философов разрабатывалась теория правящего слоя евразийской государственности и т. д. Вот тогда-то и возникла необходимость в классификации реальных обществ, классификации типов гражданского общества, различении типов государства по характеру соотношения духовной и светской властей, соотношения свободных личностей и совершенных личностей, и именно тогда реальное общество России А. А. Богданов определил как коллективистское общество, в котором воспроизводились светские идеалы соборного общества. Однако исследовательские поиски славянофилов и философов «серебряного века» не получили теоретического завершения. Эти мыслители ушли из жизни, не имея надежды на то, что начатое ими дело получит свое продуктивное продолжение.

И тем не менее следует более внимательно изучать идеи совершенной и свободной личностей. Совершенная личность характеризуется, по словам Серафима Саровского, деятельным совершенством, т. е. творческой деятельностью, в которой реализуется свойственная совершенной личности добродетель. Более того, в добродетели личность и может реализоваться как совершенная

личность. Добродетель является онтологической модальностью совершенной личности. Идея совершенной личности означает, во-первых, что личность развивается и переживает различные этапы своего становления по, так сказать, вектору совершенства — от менее совершенной к более совершенной или, напротив, от более совершенной к менее совершенной; во-вторых, совершенные личности образуют социальные оформления совершенства, т. е. коллектив, организацию - то, что в принципе отличается от персоналов; в-третьих, совершенная личность в своей жизнедеятельности руководствуется совокупностью позитивных, созидательных социальных норм (норм права, норм морали, религиозных норм, норм идеологии, норм обычаев и традиций и т. д.), и среди указанных норм ни одна из групп социальных норм не возвышается над другими; в-четвертых, совершенная личность реализуется не только в себе, напротив, она получает свою законченность в других, благодаря чему и имеют место указанные социальные оформления совершенства; в-пятых, совершенная личность актуализируется как личность собственно коллективистского общества, характеризующаяся социальными оформлениями совершенства; в-шестых, совершенная личность характеризуется коллективистским типом пассионарности; в-седьмых, совершенная личность раскрывает идентичность коллективистского общества, т. е. определенный характер качества общества; в-восьмых, совершенная личность - это характеристика уровня качества общества, различные социальные группы могут в большей или в меньшей мере идентифицировать общество, выражать его идентичность; в-девятых, совершенная личность предполагает внутренний источник своего развития; в-десятых, совершенная личность актуальна как личность, реализующая себя в процессе совершенствования общественных отношений; в-одиннадцатых, поскольку различные социальные группы в различной мере идентифицируют общество совершенных личностей, постольку в полной мере идентичностью этого общества является его социальный авангард и т. д.

Свободная же личность предполагает: 1) свободу, ограниченную определенной совокупностью норм права по принципу «можно все, что не запрещено законом» (т. е. предполагается своеобразный сконструированный законодателями и юристами (т. е. некоторыми суперсвободными личностями) туннель, в котором личность может реализоваться как личность свободная);

2) свободная личность в рамках указанного туннеля выступает как личность сконструированная, причем сконструированная произвольно, и в этом смысле свободная личность является личностью искусственной;

3) свободная личность выступает как личность, допускающая, чтобы кто-то возвышающийся над ней определял, в каком смысле

она может выступать как личность свободная, и этот смысл придают ей те, кто формируют законы, лоббисты законодателей от лица монополий, от лица криминалитета, от лица иностранных спецслужб, от лица мировых правительств, от лица региональных «баронов» и т. д.;

4) свободная личность выступает как личность сама по себе, т. е. как личность индивидуалиста, и она идентифицирует индивидуалистическое общество;

5) однако поскольку свободная личность выступает как личность искусственная, постольку суперсвободная личность определяет характер качества общества свободных личностей: общество потребления, общество всеобщего благоденствия, общество изобилия, орден посредственностей, по отношению к которому суперсвободные личности выступают как социальная элита;

6) социальная элита, представленная суперсвободными личностями, выступает как собственно идентичность индивидуалистического общества;

7) суперсвободные личности определяют спектр качества общества, и в ходе альтернативных выборов общество выбирает ту программу, в которой указана наиболее предпочтительная версия качества общества, например, электорат в наиболее значительной части от числа проголосовавших предпочитает быть обществом потребления;

8) нередко утверждается, что индивидуализм дает возможность свободной личности развернуть свои творческие способности. Однако в обществе потребления творчество личности представляет собой, главным образом, творчество эгоиста, творчество, направленное на удовлетворение личных потребностей;

9) свободная личность идентифицирует персоналы (учреждений, организаций, команд и т. д.) и т. д.

Таким образом, согласно многовековой отечественной традиции теоретизирования совершенства общественных отношений, власти лучших людей, гармонии духовной и светской властей, соборного государства, гражданского общества коллективистского типа, соборной личности, совершенной личности, соборной власти народа и, наконец, развивавшейся с древних времен, по крайней мере с XI века, идее власти Советов и т. д., строились мечты нашего народа. И, может быть, отрешившись от демократических экзальтации и фикций, народ наш вернется к своим истокам и тем спасен будет.

РЕЛИГИОЗНОЕ ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЕ И ПРАВО

В различные времена, например французских энциклопедистов и просветителей, постановка вопроса о религиозном познании мира философам-материалистам казалась кощунственной. И часто они не хотели замечать того факта, что основные гносеологические принципы, основные модели мира, основные стандарты естественности, рациональности и т. д., прежде чем стать достоянием науки Галилея и Ньютона и в той же мере — достоянием современной науки, прошли всестороннюю апробацию и были отточены в системе религиозного познания мира, в том числе его православного познания.

Когда мы изучаем труды великих византийских и древнерусских философов, то многократно убеждаемся в том, что они, например византийские философы, по сравнению с современными им европейскими философами кардинально отличались тем, что лучше знали античное философское наследие, поскольку Византия, в отличие от Западной Европы, не имела перерыва культурной преемственности. К тому же подавляющая часть античного философского наследия была написана на греческом языке, который был государственным языком Византии [1]. В таком качестве античную философию усваивали и выученики византийцев — древнерусские философы. Чтение работ древнерусских философов доказывает, что образцом философского труда были для них византийские авторы.

С первых своих шагов по планете христианство восприняло два основных гносеологических принципа. Христианские философы, как показывают их труды, разделились на две группы. Одна группа (назовем ее христианскими либералами) ставила своей целью сформулировать на базе Священного Писания ту или иную религиозную схему и водворить религиозную жизнь общества в рамки этой схемы. Яркими представителями такого схемотворчества явились Мартин Лютер и Жан Кальвин. И тот, и другой в своем христианском теоретизировании руководствовались принципом свободы воли — важнейшим принципом софистского, либерального проекта науки. Для такого теоретизирования у христианских либералов были необходимые основания. Так, согласно «Наставлению в христианской вере» Кальвина, сущность Бога непостижима [2], следовательно, христианское теоретизирование может быть лишь репрезентацией и не может претендовать на то,

чтобы быть отображением Божественной жизни, хотя, согласно императиву долженствования, Кальвин был уверен, что он удачно репрезентует Божественную жизнь. Вместе с тем он пишет, что «люди из любопытства упражняются в бесполезных измышлениях. Поэтому они познают Бога не таким, каким он сам открывает Себя, но воображают Его в том виде, в каком им рисует Бога их собственное дерзкое воображение. Так перед ними разверзается пропасть, и с какого бы края они ни подходили к ней, - все равно неизбежно срываются вниз. За что бы они потом ни принимались, желая почитать Бога и служить Ему, - ничто не будет поставлено им в заслугу, так как они почитают не его, а собственные мечты и фантазии» [3].

Как видим, Кальвин возмущается «мечтами и фантазиями» людей по поводу Бога, упускающих, с его точки зрения, весьма важное звено: то, что Бог, будучи Сам непостижим, репрезентует Самого Себя миром, его (мира) богатством, Он репрезентует тем самым Свою волю, силу, могущество и безграничную свободу творчества. Человек же в своих «мечтах и фантазиях», в отличие от Бога, обязан ограничивать свою свободу, так сказать, знать свое место, пределы и качество «мечтаний и фантазий» своих. Если Бог репрезентирует Себя посредством творчества мира и самим сотворенным миром, то человек в своих теориях, мечтах и фантазиях в силах лишь репрезентировать этот мир, т. е. не быть слишком самоуверенным, не пытаться его отображать, тем самым уподобив себя Богу. Так в рамках религиозного познания мира отработывался основной принцип либерального (универсалистского) проекта науки, устанавливалось, каким должен быть проект науки в соответствии с софистской моделью мира. Отсюда научное знание является «мечтой и фантазией» людей, наука не может претендовать на то, чтобы полученное ею знание было квалифицировано как образ мира. Согласно указанному проекту, наука способна лишь описывать феноменальную сторону мира, поскольку сущность объекта познания непостижима. Некоторое априорное знание позволяет формулировать исходные пункты теорий в целях получения тех или иных вытекающих из этих исходных пунктов положений, теорем, выводов. Стандартом рациональности становился плюрализм, доказывающий истинность всех внутренне непротиворечивых теорий. Такие теории изначально рассматриваются как произвольно сочиненные «поэмы», «мечты» и «фантазии».

Другая группа христианских теоретиков (назовем ее христианскими космистами) ставила своей целью раскрыть содержание Священного Писания с позиций тезиса о единстве мира, о том, что Господь создал человека по образу и подобию своему и в этом смысле человек, общество, общественная жизнь являются тем, что

предполагает Божественный прообраз. Однако образ и подобие представляют собой нечто существенно отличающееся от прообраза, и отличающееся прежде всего по уровню совершенства: человек, общество, общественная жизнь силой своего героизма и подвижничества могут в той или иной мере приближаться к уровню предельного совершенства прообраза. Наиболее яркими представителями такого теоретизирования в древнерусской философии выступили святой Иосиф Волоцкий и святой Зиновий Отенский. Оба в своем христианском теоретизировании руководствовались аристотелевским принципом будущего космического проекта науки. В своих капитальных трудах («Просветитель» Иосифа Волоцкого и «Истины показание» Зиновия Отенского) они, вслед за святыми Иоанном Дамаскиным, Феодором Студитом и рядом других византийских философов всесторонне осветили особенности своих религиозных теорий по сравнению с теориями типа теорий Лютера и Кальвина.

Отметим, что Иосиф Волоцкий (Иоанн Санин, 1440—1515), Мартин Лютер (1483—1546), Жан Кальвин (1509—1564), Зиновий Отенский (ум. ок. 1568) принадлежали одной и той же исторической эпохе. Она характеризовалась тем, что именно в эти годы силой религиозного познания произошло различие двух основных типов общества (индивидуалистического - западно-европейского и коллективистского - восточно-европейского). Гений Лютера и Кальвина заключался в том, что они доказали, что индивидуалистическому типу общества должен принадлежать особый тип религиозного учения и особый тип религиозного теоретизирования, и в их основании должна лежать модель мира, согласно которой человек раскрывает мир как ценностное содержание и может в полной мере реализовать по отношению к нему свободу своей воли. И в этих условиях неизбежно, что идея свободы предстает в качестве важнейшего гносеологического принципа.

Характерно, что в 1520 году Лютер пишет трактат «О свободе христианина», а в 1525 году - трактат «О рабстве воли» и другие работы, в которых он, во-первых, доказывает непостижимость Бога и его суждений: «Никто не сомневается, что в Боге скрыто много такого, чего мы знать не можем» [4]. Следовательно, когда кто-либо ведет речь о Боге, он не может претендовать на то, что эта речь есть отражение Бога и адекватное отображение его суждений. Отсюда данная речь может быть лишь репрезентацией божественного, результатом реализации свободы воли человека. И отсюда логично вытекает другая мысль Лютера: «Если ты полагаешь, — пишет он своему оппоненту, — что вопрос о свободе воли христианам не необходим, то, пожалуйста, сойди с арены — у нас с тобой нет ничего общего, потому что мы полагаем, что он необходим» [5]. И это так, поскольку без реализации свободы воли че-

ловеку не представляется возможным познать, т. е. репрезентировать, божественное.

Во-вторых, реализация свободы воли - это всегда реализация свободы воли индивидуума, проявление индивидуализма: человек берет на себя ответственность трактовать божественное по своему усмотрению, обнаруживая тем самым свою греховную сущность, хотя перед лицом божественной непостижимости поступить иначе не может, если хочет постичь божественное. В-третьих, он полагает, что при наличии папской тирании воля человека не может быть свободной, она может быть только рабской волей. Он пишет: «А эту самую папскую тиранию, которая стоит между Богом и светскими властями, которая обманным путем устрашает и умерщвляет души изнутри и попусту изнуряет тело извне, надо полностью устранить. Потому что если к исповеди и к другим обязанностям она принуждает извне, то душа при этом никогда не сдерживает и она все более ожесточается ненавистью против Бога и людей. Напрасно тирания истязает тело извне и создает настоящих лицедеев» [6]. Следовательно, ничто не может уничтожить свободу воли как свободу духа. И он доказывает, что свобода воли - это прежде всего и главным образом свобода духа человека. В-четвертых, отсюда вытекает идеология Лютера о превосходстве власти светской над властью духовной. Для него такое превосходство определялось стремлением покончить с папской тиранией, с институтом папства, претендовавшим на превосходство духовной власти над властью светской. И поскольку над духовной свободой индивидуума никто не может властвовать, постольку возможна лишь светская власть, которая способна воздействовать на индивида извне и косвенно влиять на содержание духа человека. В-пятых, индивидуализм является последним убежищем перед опасностью тирании, и наличие тирании в этом отношении является оправданием индивидуализма. Тирания же для Лютера предстает как неизбежное зло, как стандарт естественности.

В тон Лютеру один из разделов «Наставления в христианской вере» Кальвин называет точно так же - «О свободе христианина» - и в нем ставит своей задачей «дать краткое изложение евангельского учения» [7] по этому вопросу. Он пишет: «Все богобоязненные люди должны ощутить, что плод этого учения имеет огромную ценность» [8]. И Кальвин показывает, почему репрезентируемое им евангельское учение имеет огромную ценность. В этих целях он раскрывает три основные составляющие свободы христианина, исходя из положения апостола Павла: «Грех не должен над вами господствовать, ибо вы не под законом, а под благодатью» [9]. Кальвин понимает данное положение как указание на свободу от ряда предписаний Закона (Ветхого Завета), «причем настолько, чтобы не смотреть на свои дела... вопрос заключается

не в том, праведны мы или нет, а в том, каким образом мы, будучи неправедными и недостойными, можем почитаться за праведных. Поэтому, если совесть желает обрести какую-то уверенность, она не должна взирать на Закон» [10]. Это во-первых.

Вторая составляющая свободы христианина, по Кальвину, «стоит в следующем: совесть служит Закону не по его необходимому принуждению, но будучи свободна от ига Закона, добровольно подчиняется воле Божьей. Пока совесть постоянно пребывает в страхе и ужасе перед Законом, она никогда не будет свободно, добровольно и с чистым сердцем послушна Божьей воле, если сначала не освободится подобным образом» [11]. Идея добровольности взятия на себя обязанностей, добровольного ограничения людьми своей свободы в дальнейшем была развита Гоббсом, Локком, Монтескье, Руссо и рядом других философов последующих эпох в их представлениях о сущности правотворчества.

По идее Кальвина, «третья составляющая свободы христианина учит нас не придавать значения перед Богом внешним вещам, которые сами по себе не имеют значения и которые мы можем либо делать, либо не делать... Сейчас многим стало ясно, что мы поступаем плохо, затеяв дискуссии об употреблении мяса, о соблюдении определенных дней, об одежде и о прочих, как им кажется, пустяках. Однако эти вещи все-таки важнее, чем представляется некоторым. Ибо когда сознание сковано этими путями, оно вступает в бесконечный лабиринт и срывается в глубокую пропасть, откуда нелегко выбраться... Если кто-то станет думать, что употребление изысканно приготовленной пищи не разрешено, то в конечном счете он утратит уверенность, что можно пребывать в мире с Богом, поедая черный хлеб и простую пищу, потому что ему всегда будет казаться, что можно поддерживать жизнь еще более простой пищей» [12]. Суть данного положения Кальвина сводится к ценностному измерению мира, к пониманию естественности метафизического удвоения мира (Божественная жизнь - человеческая жизнь), и в этом значении сущность свободы и метафизики предстает как основание ценностного измерения мира, актуальность которого (ценностного измерения) изначально доказывали софисты. Именно в этом значении существенны их положения: истинно то, что полезно, человек есть мера всех вещей и т. д. Характерно, что проект современной науки, принятый во времена Галилея и Ньютона, включает в себе логику софистов, воспроизведенную в трудах Лютера и Кальвина. Наука, согласно этому софистскому (либеральному) проекту, занимающему ныне господствующее положение, призвана производить именно ценностное знание. Перефразируя мысль Кальвина в контексте софистского проекта науки, можно сказать, что для ученого вопрос заключается не в том, праведен он в своем деле или

нет, а в том, каким образом он, будучи неправедным и недостойным, может почитаться за праведного.

Лютер и Кальвин своими трудами в значительной мере преопределили путь дальнейшего развития правосознания, правотворчества и правовой науки. Вопреки линии, идущей от Платона и Августина, они (Лютер и Кальвин) выступили как последовательные защитники идеи превосходства светской власти над властью духовной. Этим и определился контекст и основной конструкт либерального права, базой которого явился тот же гносеологический принцип - принцип свободы (принцип свободы воли). Именно с точки зрения превосходства светской власти над властью духовной западные теоретики до сих пор доказывают положения о свободе в выборе морали по принципу: морально все, что не расходится с законом. На той же точке зрения основываются положения о тоталитаризме, плюрализме, деидеологизации, правовом государстве, гражданском обществе и т. д. Гений Лютера и Кальвина состоял в том, что они, быть может, впервые в истории западной философии глубоко поняли индивидуалистическую суть западного общества и создали религиозные учения, соответствующие этой сути - сути индивидуалистического типа общества. И это их открытие составило фундаментальный вклад в общественную науку, хотя оно было осуществлено в рамках религиозного познания мира. По-видимому, это открытие преопределило успехи западной цивилизации и западной культуры.

Становление информационной цивилизации, информационной культуры, информационного общества, развертывание глобальных опасностей, которые принято называть глобальными проблемами современности, в частности, актуализировали вопрос о проекте науки, альтернативном либеральному, иногда называемому проектом покорения природы. Выяснилось, что в принципе в обществе уже полностью исчерпала себя позиция Кальвина, согласной которой вопрос заключается не в том, праведен человек или нет, а в том, каким образом, будучи неправедным и недостойным, он может почитаться за праведного. Это был сугубо софистский вопрос, вопрос технологии, вопрос игровой ситуации, вопрос теоретического и практического фантазерства, прожектерства, схемотворчества.

Поскольку византийские философы знали античное философское наследие лучше своих западных визави, то они не опускались до обоснований дублирования государственных институтов религиозными институтами и ничтожной конкуренции двух типов этих социальных институтов. Византийские философы теоретизировали православие с той целью, чтобы оно могло теоретически, идеологически, морально и т. п. освящать деятельность всех иных, в том числе и государственных, социальных институтов. Византии-

ские философы доказывали, что православие самоутверждается не интригами, не силами крестовых походов, костров инквизиции и т. п., а силой духовного подвижничества, завоевания духовного авторитета (авторитета теории, науки, культуры). В истории возникновения Московского государства выдающимися теоретиками православия стали, в частности, святые Серапион Владимирский, Стефан Пермский и особенно святой Сергий Радонежский и его великие ученики: Кирилл Белозерский, Епифаний Премудрый, Никон Радонежский, Никита Боровский и их последователи.

Гений святого Иосифа Волоцкого и святого Зиновия Отенского (визави Лютера и Кальвина) был подготовлен на Руси религиозным теоретизированием святого Стефана Пермского, в совершенстве знавшего греческий язык и в оригинале изучавшего труды византийских философов, а также теоретизированием архиепископа Новгородского и Псковского святого Геннадия, великолепно знавшего, кроме византийской, западно-европейскую ученость. Святой Геннадий впервые на Руси (в 1499 году) перевел с греческого на русский полный канонический текст Библии, чем способствовал утверждению новых стандартов русского литературного языка (XV — XVII века). Аналогичную работу по переводу Библии на немецкий язык в 1534 году проделал Мартин Лютер. Однако перечисленные русские религиозные теоретики сегодня оказались оклеветанными, отчасти оклеветанными по невежеству. Древние системы самозащиты русского народа от еретиков-диссидентов католического, протестантского, иудейского толка и т. д. получили у «знатоков» древнерусской философии, начиная с XVIII века, негативную, во многом предвзятую оценку. Труды древнерусских теоретиков, за некоторым исключением, почти недоступны современному читателю, не переведены на современный русский язык, а многие из них до сих пор пребывают в тех рукописях, которые, по счастью, дошли до нас с древних времен. А между тем, например, труды Иосифа Волоцкого и Зиновия Отенского по уровню теоретизирования ни в чем не уступают трудам Лютера и Кальвина.

Иосиф Волоцкий, по линии ученичества восходящий к школе Сергия Радонежского, через Пафнутия Боровского и Никиту Боровского резко выступил против новгородско-московской ереси, получившей название ереси жидовствующих. В основном это была ересь протестантского типа. От одного раздела своего «Провосветителя» к другому он демонстрирует тип теоретизирования, принципиально отличавшийся от системы теоретизирования Лютера и Кальвина. Можно сказать, что это была система религиозно-диалектического теоретизирования, в которой читается теория развития Аристотеля с центральной идеей этой теории - идеей совершенства. Для Аристотеля олицетворением совершенства было

противоречие, поскольку в противоречии нет ничего лишнего и нет ни одного недостающего звена (в силу своего совершенства противоречие выступает как источник развития). Иосиф Волоцкий придает совершенству религиозный характер. И в этом значении он принимает призыв апостола Матфея: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» [13]. Иосиф Волоцкий застолбил систему аргументации против еретиков-либералов на Руси.

Зиновий Отенский объективно выступил как преемник Иосифа Волоцкого в области религиозного теоретизирования. Рассуждая о совершенстве, он демонстрирует также великолепное знание теории Аристотеля. Он пишет: «...совершенное же ни умаляется, ни преисполняется... совершенно есть в своем существе. Бог же совершен есть, понеже несть Богу умалятися и преисполнятися» [14]. Отсюда Зиновию Отенскому становится вполне ясным ответ на вопрос, почему Бог является творцом и двигателем всего мира. Главное состояло в том, что он понял диалектическую суть творения, движения и развития мира. И он, в отличие от религиозных теоретиков-либералов, не нуждался в праздном фантазерстве и схематворчестве.

Зиновий Отенский весьма серьезно воспринял религиозное теоретизирование Мартина Лютера. Но ему было особенно больно, что на Руси уже неоднократно заявляли о себе такие теоретики, как недалекие диссиденты типа Феодосия Косого, Матфея Башкина, Григория и Ивана Борисовых, Исаака Белобоева и др., которые понимали лишь внешнюю сторону реформаторства и были далеки от тех открытий, которые осуществили Лютер и Кальвин. Святой Зиновий был убежден, что отечественные «реформаторы» не знают, как глубоко чужда русскому обществу западная реформаторская религиозная теория. Он неоднократно возвращается к имени и идеям Мартина Лютера. Однако он не дискутирует с Лютером, понимая, что его теория хороша, весьма остробывана на Западе и в той же мере опасна на Руси. Поэтому острее своей критики он направляет не на учения западных теоретиков, а на теории незадачливых русских неопитов.

В первых разделах своей книги «Истины показание» святой Зиновий сравнивает либеральный и космический форматы теоретизирования. Отметим, что идею свободы воли - самовластия души - обсуждал еще Иосиф Волоцкий в дискуссии с новгородско-московскими еретиками. Зиновий же Отенский прямо пишет, что нельзя рабу Божию, «несвобожену же сушу от господина его, взыска свободы» [15]. Тому факту, что Феодосии Косой, будучи, по-видимому, крепостным, сбежал от своего хозяина, святой Зиновий придает значение теоретического запрещения: «Косой же, — пишет он, — заповедь Господню преступив, не покался, имя Божие и учение похули и глагол Господень уничижи, не поработав

до конца господину своему, не послушав его по всему, по заповеди Господни, взыска свободы не по воле господина своего» [16]. Святой Зиновий противопоставляет теоретизирование в соответствии с принципом свободы, называя такое теоретизирование самобытным мудрствованием, диалектическому теоретизированию, которое должно следовать принципу совершенства, исходящему из признания «естествоповелительности» в природе и обществе.

В типичном для либерального теоретизирования стиле в пику святому Зиновию «да рекут самобытно мудрствующие, откуда первое бытие имеет Феникс? Понеже уединен бысть, не имать супруга; тем же ни плода не имат от себе: умирает же когда или истлевают, и паки от нетления воскресает?» [17]. В ответ этим теоретикам святой пишет: «...не бысть никогда же, нигде же самобытно родоначалное животное некое, или птица, или гад, или зверь, или скот, или человек... но вся тако пребывает изначала до днесь... род приходит и род отходит, сиречь они рождаются и умирают» [18]. Иными словами, святой Зиновий не принимает всерьез фантазерские рассуждения о Фениксе. И далее он продолжает: «Согласи-теся и о сем... последующие мудрствованию самобытия. Аще бо и мнятся стоящей небо и земля, но часто переменяются, еже текущего естества знамение... по небеси же всяко есть и земля движение, движимое же не суть стоятельна. И аще не стоятельна суца небо и земля, всяко имать начало бытия; тем же бысть время некогда, егда не бяше небеси и земли. Откуда же бытие хочет име-ти небо и земля, аще токмо не от Бога сотворением?» [19]. И поскольку святой Зиновий рассматривал в качестве источника возникновения и исчезновения религиозно осмысленное аристотелевское совершенство (кстати, он пишет и о Платоне, и об Аристотеле), постольку приведенное положение святого о «текущем естества знамении» приобретает последовательно диалектический смысл. И в этом же смысле читается положение святого о том, что «кийждо язык под небесем на земли по отечеству естествоповелительне службу приносит Богови, аще прав и аще не прав» [20]. Здесь положение святого о «естествоповелительности» можно понять только как отправление службы Богу в соответствии с типом общества, а применительно к реальностям Руси - как следование вытекающей из самой вечно возникающей и исчезающей природы мира и человека непреложное следование законам совершенства. Действительно, совершенство бесплотно в том плане, что, представленное в бытии красотой, гармонией мира, диалектическим противоречием, системой, организацией и т. д., оно как бы возвышается над любым определенным субстратом, лежит в основе движения и развития мира и творит мир.

С его точки зрения, этим законам совершенства должно подчиняться правотворчество, и с этих позиций должны формироваться

комплексы гражданских и церковных законов. Как и святой Иосиф Волоцкий, он не считал, что во имя реализации превосходства духовной власти над властью светской церковные законы должны превалировать над гражданскими законами, полагая, что те и другие законы должны иметь силу каждая в своей сфере. Однако он был убежден в том, что те и другие законы должны формулироваться исходя из законов совершенства и принципа «естествоповелительности», и вместе с тем в совокупности гражданские и церковные законы должны служить обеспечению совершенства общественных отношений. Он считал, что за каждым типом социальных норм стоят структуры, приводящие их в действие и, следовательно, эти нормы и структуры должны составлять совершенное единство.

Если для Лютера и Кальвина право было следствием произвольного схемотворчества, достижение правом тех или иных эгоистических целей и жизненность такой правовой схемы гарантировалось силой государственного аппарата, то жизненность права с точки зрения святых Иосифа Волоцкого и Зиновия Отенского гарантировалась силой естественных законов совершенства, гармонии и красоты, т. е. своеобразными диалектико-космическими законами, и подкреплялась силой государства, объединенной с силами других социальных институтов. Гений этих русских святых состоял в том, что они глубоко поняли коллективистскую суть русского общества, его соответствие коллективистскому типу общества. Следовательно, такому обществу должны быть свойственны принципиально иная, чем на Западе, система религиозного теоретизирования, иное религиозное учение. В их основании должна лежать особая модель мира, согласно которой миром правят законы совершенства, гармонии и красоты, олицетворяющие сущность Бога, сущность его творческих устремлений. Право же в этих условиях может быть только условием реализации «естествоповелительности» совершенства, и, следовательно, право в таком обществе должно быть принципиально иным, чем право общества индивидуалистического типа. По замыслу святых, благоденствие и успех коллективистского общества зависят от того, принимается или не принимается во внимание руководством страны, обществом в целом его собственная «естествоповелительность» — «естествоповелительность» совершенства, гармонии и красоты.

Именно в таком контексте в своих отношениях была справедливой и праведной борьба Лютера и Кальвина против тирании папизма католической церкви, а также борьба русских святых Стефана Пермского, Геннадия Новгородского и Псковского, Иосифа Волоцкого и Зиновия Отенского против еретичества и воцарения общественной смуты. В ходе этой борьбы оттачивались

модели мира, гносеологические принципы, логика теоретизирования, стандарты рациональности, естественности и т. д., ставшие впоследствии предпосылками софистского (либерального) и диалектико-космического проектов науки. Религиозные теоретики (и либералы, и космисты) в рамках религиозного познания мира подготовили почву для обособления науки в двух ее основных проектах — проекте софистского типа и проекте диалектического типа, первый из которых задан идеалами свободы, а второй — идеалами совершенства, хотя исторически сложилось так, что актуальность космического проекта науки, необходимость диалектизации науки обнаруживаются лишь в настоящее время, и теперь необходимо уточнить, в каких соотношениях должны быть стандарты и нормы этих проектов. В рамках же религиозного познания мира был предвосхищен вывод о том, что успеху общественных преобразований предшествует не завистливое доскональное копирование чужого, а доскональное познание самих себя.

Итак, великие протестантские и русские православные теоретики XVI века подвели определенный итог соответственно западно-европейскому и восточно-европейскому религиозному теоретизированию, что имело для научного познания весьма существенное значение. В числе основных результатов, вошедших в содержание этого итога, отметим следующие:

а) выяснилось, что сутью, ключом западного теоретизирования, исходящего из положения о непостижимости сущности Бога, является произвольная репрезентация его сущности, фантазия на тему о его сущности. Ключом же русского теоретизирования, исходящего из положения о том, что Бог создал человека по образу и подобию своему, стала идея отражения. Познавая мир, мы познаем Его деятельное, творческое совершенство;

б) религиозные теоретики, может быть, впервые в истории поняли, что религиозная теория может иметь успех в обществе в том случае, если она по своему характеру адекватна типу общества. По сути, именно этими теоретиками были открыты основные типы общества: протестантское теоретизирование было ориентировано на индивидуалистический тип общества, а православное теоретизирование — на коллективистский тип общества;

в) религиозные теоретики выяснили, что важнейшим принципом западного теоретизирования является принцип свободы, позволяющий конструировать репрезентации, тогда как аналогичного значения принципом восточного, русского теоретизирования является принцип совершенства, позволяющий воспроизводить действительность в качестве ее образа;

г) они подвели итог философской дискуссии о том, каким моделям мира отдать предпочтение в качестве исходных пунктов, стандартов и норм теоретического творчества. Русские религиоз-

ные теоретики отдали предпочтение аристотелевской космической модели мира и обосновали свой выбор. Протестантские же теоретики обосновали актуальность по сути софистской, либеральной (универсалистской) модели мира;

д) исходя из принятых моделей мира они задали нормы правового мышления, которые, в свою очередь, задали два основных типа права: либеральное право, в основе которого лежит софистская модель мира, и космическое право, в основании которого лежит космическая модель мира. При этом либеральное право учитывает особенности индивидуалистического типа общества, а космическое право — особенности коллективистского типа общества;

е) вопрос о соотношении науки и религии решался религиозными теоретиками со времен Августина и Аквината. Однако указанными протестантскими и православными теоретиками были дифференцированы и предвосхищены основные пути развития научного познания, заданные двумя основными моделями мира. Впоследствии эти пути научного познания были названы проектами науки: метафизическим проектом научного познания (софистским проектом науки) и диалектическим проектом научного познания (диалектическим проектом науки).

Великие протестантские и православные теоретики наметили два типа правового теоретизирования. И лишь в настоящее время раскрывается сила их творческого подвига, согласно которому в современной жизни мы различаем либеральное и космическое право.

Либеральное и космическое право предполагают два типа народовластия: демократическое и аристократическое. Демократический тип народовластия, реализованный на Западе и адекватный индивидуалистическому типу общества, предполагает власть свободных личностей, имеющих право избирать и быть избранными. Совокупность свободных личностей составляет демос. Состав демоса определяется нормами права, ограничивается произвольными формулируемыми цензами, в том числе отличающимися граждан страны от неграждан, не входящих в состав демоса. Иногда количество демоса доводилось до одного-двух процентов от количества населения страны. Особенно сказываются ограничения в правах на женщинах, неимущих, неграмотных гражданах. И потому понятие всеобщего избирательного права нуждается в каждом отдельном случае в соответствующем юридическом уточнении. Иногда в качестве «всех избирателей» принимается некоторый минимальный репрезентативный процент от списочного состава избирателей, и если голосование состоялось, то считается, что в принципе главное проявление демократической власти «народа» осуществлено и в лице избранной политической элиты репрезентирована власть «народа». Правда, существует некоторое уточне-

ние. Демократическое народовластие может быть принято за власть народа весьма условно, поскольку имеется в виду некое весьма сомнительное отождествление народа и электората. Если народ мыслится как нечто целостное, системное, объединенное единым образом и стилем жизни, историческими задачами, идеалами — это совокупность тех элементов социальной структуры общества, которые в силу своего положения участвуют в решении задач прогрессивного развития страны, то электорат — это совокупность автономных индивидуумов, призванных не властвовать, а лишь избирать. Специалисты по избирательным технологиям и имиджмейкеры хорошо это знают.

Аристократическое же народовластие, воспетое Аристотелем, соответствует коллективистскому типу общества. Этот тип народовластия предполагает прежде всего власть социального авангарда, деятельным совершенством доказавшего свою преданность народу, власть совершенных личностей. Характерным примером аристократического народовластия является обоснованное многими поколениями русских исследователей, начиная с XI века, совершенное общесоветие, многосоветие и т. д. Для аристократического народовластия явление народа выступает как нечто властвующее и тем самым осуществляющее политическую добродетель. При этом народ мыслится не как электорат, избирающий достойное себя правительство, а как источник власти лучших, творец истории, определяющий векторы благоприятного разрешения социальных противоречий, развитие общества по пути социального прогресса, единства совершенного и лучшего. В этих условиях с правом сочетаются прогрессивная религиозность, прогрессивное религиозное сознание, традиционная прогрессивная мораль и нравственность, прогрессивная идеология (концептуальная форма общественного сознания) и прогрессивная социальная психология (доконцептуальная форма общественного сознания) и т. д. И естественно, что в этих условиях законодатели не изберут своей стратегией замещение норм идеологии, социальной психологии, морали и нравственности, религиозности и религиозного сознания и т. п. нормами права. Напротив, они будут стремиться гармонизировать содержание всех этих норм, не ущемлять никакую из групп норм общественной жизни, выявлять во все более полном объеме естественную для жизни общества нишу правового регулирования. Такое право и будет правом космическим, оно будет соответствовать аристократическому типу народовластия.

Демократическое народовластие при демократическом законодательном корпусе, достойном своего электората, постоянно испытывает неукротимую потребность в новых законодательных актах и механизмах их адекватной реализации. При этом компромиссы законодателей обуславливают не создание законов-образов

действительности, а создание законов-репрезентаций, ничего не отражающих. При наличии практики лоббирования со стороны неформальной власти (международной, отраслевой, региональной, криминальной, клановой и т. п.) принимаемый законодательный акт еще больше теряет связь с жизнью. Он или выхолащивается, утрачивая конструктивность, или становится эклектичным — следствием компромисса представленных в законодательном органе политических сил. Существуют объективные причины неукротимой потребности во все новых и новых суммах законов. При всем многообразии этих причин главной из них является та, что демократическое народовластие предполагает замещение всех других норм общественной жизни нормами права, т. е. так называемую «диктатуру закона».

Аристократическое же народовластие при законодательном корпусе, олицетворяющем политическую добродетель, предполагает представление о законах как об актах, в которых находит свою завершенность духовная жизнь общества, единство его (общества) материальной и духовной жизни. Продиктованные всеобщей связью явлений человеческого мира, законодательные акты выступают в данном случае как специфицированные образы общественной жизни, не отделимые от своих прообразов. И поскольку с формальной властью при данном виде народовластия гармонирует неформальная власть, то и законодательные акты нацеливаются не на гоббсовское сдерживание «войны всех против всех», а на всестороннее осуществление политической добродетели. В таких законах формальная и неформальная политические власти выступают как продолжение и завершение друг друга.

Это она, это правда — Русалка
красоты несказанной Пляшет,
бьется в моих руках Слезами
восторга омыта.

Есано Акико

Красота — это правда.
Правда — это красота.
Вот знание все И все,
что надо знать

Джон Китс

Бог не в силе, а в правде.

Св. князь Александр Невский

СОВЕРШЕНСТВО СЛОВА И СВОБОДА СЛОВА

Правда — это совершенное слово, это — нечто большее, чем истина, и слово святого Александра Невского связывает представление о правде с совершенством Бога, с духовной бранью, в которой человек, общество находят очищение и побеждают свою падкость к греху и ничтожество.

По Александру Невскому, в правде заключено нечто большее, чем текст, и потому правда не подлежит интерпретации, как некогда говорили, «перечетырживанию». Правда по-своему многолика: это может быть правда жизни и правда искусства, правда-истина и теоретическая правда, единство чувственного и рационального (это может быть песнь: «Песнь о вещем Олеге», «Песня про царя Ивана Васильевича, молодого опричника и удалого купца Калашникова», «Песня о Соколе», «Песня о Буревестнике» и т. д.), когда парастотелевски говорится: «из песни слова не выкинешь».

Совершенство слова, реализованное в правде, тектологично, оно осуществляется в системе диалектики единого и многого: слово совершенно, если многим говорится единое и если единым говорится многое. И поэтому всякое многомыслие является единомыслием, а всякое единомыслие предполагает многомыслие.

Диалектика единого и многого существенна для раскрытия единоумия и единогодушия (в народе осуждалось «двоедушие»). С древних времен в работах русских философов восхваляется единоумие, единогодушие и единомыслие (осуждалось, когда человек говорит одно, а думает другое, оставаясь «сам себе на уме»). Пропагандировалось самоограничение в слове («слово - серебро, молчание — золото»), молчаливость как форма духовной брани,

как очищение от греховности несовершенства слова, как призыв к самодисциплине в слове и т. д. При этом дело ставится в зависимость от гармонизирующих друг с другом социальных норм (правовых, идеологических, моральных, религиозных и т. д.). Отметим, что гармония социальных норм, их законченность друг в друге, законченность друг в друге социальных институтов, ответственных за их исполнение, отсутствие завышения значимости одних социальных норм по сравнению с другими, самоограничение в слове в соответствии с этими нормами, самоосуждение своего слова и т. д., все это признаки гармоничного единства указанных социальных норм, признаки коллективистского общества.

Некогда Платон, понимая, что письменное слово моложе устного, доказывал, что устное слово совершеннее письменного, поскольку содержит в себе единство чувственного и рационального. Русские былины, народные песни и другие произведения, передающие события, верования тысячелетней давности, не записывались веками, потому что люди опасались, что слово превратится в плоский и бездушный текст. Однако в силу того, что русский язык — это один из древнейших языков, то параллельно и относительно, независимо от традиции совершенства русского устного слова развертывалась огромная работа по постижению совершенства письменного слова. Этапным на этом пути стал XII век, когда было создано совершенное письменное слово - «Слово о полку Игореве». Тогда совершенство письменного слова, в котором образность слова воспарила и возвысилась над письменным текстом, вступило в спор с совершенством устного слова. Кстати, рационализм многих стран Запада сыграл в этих странах дурную шутку. Письменное слово до сих пор осталось у них на уровне «плоского» текста, не случайно западные исследователи придают столь большое значение именно тексту, искусственному воспроизведению, изобретению и размножению смыслов текста (герменевтика, аналитическая школа и т. д.); информационной технологии, поскольку текст обнаружил свойства технологичности; свободе слова, поскольку письменное и даже устное слово для них существенно прежде всего как текст. Именно текст может быть предметом защиты со стороны закона и государства. И потому для защиты совершенства слова силы норм права и органов государства незначительны.

Образность совершенного слова является характеристикой диалектики развития слова, благодаря чему слово поднимается над ничтожеством текста. Образ (существование сущности прообраза) выступает как диалектическое снятие несовершенства текста, как то, что возвышается над текстом, отрицая его ничтожество. Образность слова выступает как признак духовности человека, совершенной личности и совершенства личности.

В то же время свобода слова предполагает свое видение действительности. Свобода слова ограничивается только и главным образом нормами права. Предполагается, что нормы права могут заместить собой все другие социальные нормы, а кроме того, реализацию норм права обеспечивают наиболее могущественные социальные институты (институты государства).

Рядом западных исследователей и специалистов в области формальной логики разрабатывается проблема так называемого безобразного мышления, т. е. редукции совершенного слова к тексту свободного слова, а именно: к тому, что может подлежать контролю со стороны закона.

Свобода слова предполагает исключительно тексты и основные семиотические аспекты текста (синтаксический, семантический, сигматический, аксиологический, а также процедуры сигнификации текста, т. е. придания тексту необходимых значений). Свобода слова предполагает также необходимость учета различных сторон текста. В этой связи стоит подчеркнуть особую значимость ценностных аспектов текста, детерминированных теми ценностями, которыми руководствуется автор текста, или ценностями, которыми руководствуется учреждение, в котором создается текст, например средства массовой информации. Кроме того, существенны технологии изобретения смыслов (интерпретаций), верификации и фальсификации текста и т. д.

Одна из фундаментальных идей в области теории свободы слова - это идея разномыслия. Считается, что в слове человек не должен ничем себя ограничивать, кроме закона, чтобы быть свободным. При этом никто не обязывает, чтобы текст слова был отображением действительности, не был фикцией. Так что разномыслие не направлено на поиск истины: это возможность и потребность выразить свое мнение, безотносительно того, насколько оно существенно и необходимо другим. Все это признаки индивидуалистического общества, признаки слова «атомизированного» человека, свободной личности.

По-видимому, является неслучайным то обстоятельство, что в течение веков на принципах совершенства слова и свободы слова исподволь формировались две системы теоретизирования (диалектическая и метафизическая) и для каждой из них складывались, соответственно, свои теоретические стандарты. На основе совершенства слова и свободы слова формировались два основных проекта науки, каждый из которых реализуется в рамках определенной модели мира (Космос и Универсум). С пифагорейских времен Космос исследуется совершенством слова, поскольку совершенны всеобщая связь явлений, объективная диалектика, единство пространства, времени, движения и материи, оформление совершенства и т. д. При этом человек, будучи совершен-

ством, оказывается способным встраиваться в совершенство природы. Со времен первых софистов Универсум постигается средствами свободы слова в том содержании, в котором человек мог бы быть свободным, эгоистичным, имел бы возможность удовлетворять свои потребности. И в этом отношении мир предстает перед ним как источник удовлетворения потребностей. Познавательная законченность совершенства слова и свободы слова заключается в соответствующих теориях познания: диалектике адекватна теория познания как теория отражения, а метафизике - теория познания как теория репрезентации.

В настоящее время вопрос о соотношениях образа и прообраза, репрезентанта и репрезентации является весьма не простым, в том числе и в отношении различия свободы слова и совершенства слова. И, как правило, принципиальное различие между двумя соотношениями оказывается стертым. Начало дискуссии на эту тему относится, по-видимому, к 1-й половине VIII века н. э., когда друг другу предъявили свои претензии византийские иконоборцы и иконопочитатели. Тогда в центре внимания оказался анализ единства сущности и существования. И мерились силами искусства теоретизирования представители средневековой диалектики (иконопочитатели) и представители средневековой метафизики (иконоборцы). В эти годы автор «Диалектики» Иоанн Дамаскин и его последователь Феодор Студит доказывали, что образы Бога таковы, в каких Бог существует, будучи опосредствованным несовершенным духом художника. В свою очередь, иконоборцы, среди которых, кроме персон вероломных императоров, имен значительных теоретиков до нашего времени история не сохранила, выдвигали иные версии соотношения существования и сущности. В дальнейшем на Западе своеобразными отзвуками данной византийской дискуссии со стороны иконоборцев стала дискуссия между номиналистами и реалистами. Первые (номиналисты) доказывали, по сути, что понятия (существования) репрезентируют вещи (сущности), вторые же (реалисты), напротив, полагали, что вещи (существования) являются репрезентациями понятий (сущностей); и те, и другие (номиналисты и реалисты) полагали, что сущности и существования независимы друг от друга. В этом отношении, в частности, хорошо известны работы Фомы Аквинского и Уильяма Оккама, посвященные проблеме соотношения сущности и существования.

Что же касается отечественных философов, то иконопочитательская точка зрения на отношения сущности и существования защищалась, в частности, в работах Иосифа Волоцкого и Зиновия Отенского.

В. Н. Татищев воспроизводит отечественное прочтение иконоборческой концепции о соотношении существования и сущности.

Он даже находит отечественный эквивалент понятия «репрезентация» — слово «поятие», от которого происходит современное слово «понятой». При этом подчеркивается независимость друг от друга репрезентанта и репрезентации.

Древнерусская диалектическая точка зрения по поводу соотношения сущности и существования в отношении теории познания как теории отражения гласит: образ есть существование сущности прообраза, где понятие существования характеризует опосредствованность образа, неотделимость образа и прообраза друг от друга. Подобная точка зрения на диалектическую теорию познания идет вразрез с механистическим пониманием отражения (как стороны взаимодействия), отчасти не выходящим за рамки теории познания как теории репрезентации.

Одним из фундаментальных моментов в вопросе о соотношении совершенства слова и свободы слова является мысль о том, какому типу общества соответствует диалектическое теоретизирование, а какому типу общества — метафизическое теоретизирование, какая теория познания стандартам жизни какого типа общества соответствует и т. д. Отмечу, что в свое время ряд отечественных философов, например, П. И. Новгородцев, Н. А. Бердяев, задавались вопросом о том, почему для творчества западных философов характерно создание множества теоретических моделей, а русские философы не отличаются стремлением к построению многообразия подобных моделей. На мой взгляд, русские философы отрабатывают различные аспекты одной и той же теоретической системы, которая должна предстать в качестве мощной теоретической правды, теоретической формы совершенства слова, тогда как традиционное западное бесчисленное философское системотворчество выступает как теоретическая форма свободы слова.

Одним из важнейших предметов реализации совершенства слова и свободы слова является художественное произведение. Художественное произведение может строиться двояко: 1) по принципам совершенства слова и 2) по принципам свободы слова.

По принципам совершенства слова создается художественное произведение, представляющее собой совокупность художественных образов (существований сущности прообразов). В подобном художественном произведении образы придают тексту тектологичный характер, так что текст становится зависимым от содержания художественных образов и не подлежит интерпретации; ему нельзя придавать никакие смыслы, кроме тех, которые придает ему автор — создатель художественных образов, поскольку в результате «перечетырживания» разрушаются художественные образы, весь строй произведения, и само художественное произведение как совершенство слова исчезает. Поэтому герменевтика как учение об изменении смыслов текста к совершенству слова

неприменима! В условиях совершенства слова художественный образ неотделим от прообраза, потому что он — типический образ, и в этой мере он относительно самостоятелен по отношению к тексту. В данном отношении образы Павла Корчагина, Татьяны Лариной, Григория Мелехова, Ярославны, Павла Власова, Наташи Ростовской, Пьера Безухова, Ноздрева, Плюшкина и т. д. живут относительно независимой от содержания текста жизнью среди живых людей, давая им уроки жизни, рассказывая о соответствующей эпохе, о своих достоинствах и недостатках, о своих горестях и звездных часах и т. д. Художественные образы — это часть нашей жизни. Они задают нам образцы поведения, меры справедливости, пределы допустимого и недопустимого. Они задают нам программы жизни и т. д.

В то же время художественные произведения, написанные по принципу свободы слова, предполагают появление вымышленных персонажей, которые «впяны» в текст художественного произведения и неотделимы от него. У персонажей таких произведений априори нет прообразов, это фикции, они подчинены какому-либо захватывающему сюжету, увлекательной линии развития событий, они (персонажи) искусственны. Они не могут быть выведены за рамки художественного произведения, поэтому искусственность этих персонажей, их конструкция, созданная вымыслом писателя, оказывается особенно заметной и надуманной.

Выведенные за рамки сюжетной линии, также изобретенной и искусственной, однако занимательной и по-своему технологичной, они (персонажи) «нежизнеспособны», поскольку и сама сюжетная линия не отпускает их, дает им смысл фиктивный и чуждый жизни. Впрочем, и у художественного произведения, написанного по принципам свободы слова, также имеется специфическая «связь с жизнью» — это, по словам Герберта Маркузе, связь с жизнью «одномерного человека», которая характеризуется, например, экономизмом Карла Маркса, сексологизмом Зигмунда Фрейда, игрологией Йохана Хейзинги, символической вселенной Клода Леви-Строса и т. п.; это экономический человек, это социальный человек — объект социализации, это политический человек и т. д.; это абсолютно положительный персонаж, это абсолютно отрицательный персонаж и т. д. По принципам свободы слова художественное произведение пишется по определенным, заранее принятым правилам (французский классицизм: Мольер, Буало и т. д.); романтизм предполагает, что при всех метаморфозах личности человека в ней есть нечто постоянное, героическое; модернизм исходит из того, что по мере реализации информационных технологий в содержание личности человека можно привести, поселить нечто постоянное; постмодернизм предполагает, что личность человека — это своеобразный проходной двор, в котором

может появиться кто угодно: и гений, и злодей, и доброе, и злое существо и т. д.

Однако особое положение в области совершенства слова и свободы слова имеет место в средствах массовой информации (СМИ). И до настоящего времени кажется, что альтернативы свободе слова нет; кажется, что средства массовой информации только и создаются для того, чтобы быть аренной разномыслия, чтобы тот, кто хочет удовлетворить потребность в произнесении своего слова, мог эту потребность удовлетворить. И если за удовлетворение этой потребности можно брать плату, то значит, свободой слова можно торговать, и она предстает как определенная ценность, находящаяся под контролем элиты: экономической элиты, политической и т. д.

Свобода слова всегда ограничена рамками закона, при этом занижается значение других социальных норм. В рамки закона ставятся так называемые ценности, которые исповедуют руководства редакций, издательских учреждений, телерадиовещательных компаний и т. д. И журналисты обязаны придерживаться принятых ценностей. Если же они отходят от данных ценностей, то они оказываются перед угрозой увольнения и смены места работы. Ценности, которых придерживается сам журналист, если они отличаются от указанных выше, никого не интересуют. Свобода слова - всегда слово одиночки, это слово «атомизированного» человека, для которого слово другого человека есть предмет критики. При этом слово - это всегда только текст, гипертекст, это документалистика, актуальная в тех значениях, которые предусмотрены ценностями и правом. Документальность журналистского текста в системе свободы слова имеет, как правило, характер специально подобранных данных, подтверждающих предвзятую точку зрения, соответствующую параметрам тех ценностей, в рамках которых создается журналистское произведение.

Совершенство слова как форма деятельного совершенства также предполагает социальные институты, которые обеспечивают его реальность (реальность совершенства слова). Этими социальными институтами благодаря совершенству слова поддерживается целостность народа, идентичность общества, его коллективизм, самовоспроизведение его социальной структуры, его социального авангарда и т. д. Способом существования народа и его социального авангарда является единство слова и дела. Социальная структура коллективистского общества воспроизводит различные оформления совершенства слова. В коллективистском обществе средства массовой информации являются институтами совершенства слова. Отметим, что представители СМИ как института свободы слова также доказывают, что они претендуют на правду. Подобная претензия есть не что иное, как заимствование

из области функционирования совершенства слова: свобода слова в конечном счете предполагает не более чем репрезентацию действительности, а репрезентация по своей природе не может обладать качеством правды. Средства массовой информации, будучи институтами совершенства слова, являются трибуной социального авангарда (а не элиты), трибуной народа (а не демоса). Еще Иоанн Грешный и Иосиф Волоцкий (Иван Санин) так поучали молодежь: слушай мудрых, меньше говори, больше слушай и т. д. Почиталась взвешенность слова: слово - не воробей, вылетит - не поймаешь; не плюй в колодец, пригодится воды напиться; с языческих времен донеслось до нас представление о «золотом слове»; говорили так «Ин Велеса (Волоса) не толкует, а туда же» (т. е. иной не знает заветов Велеса, а встревает в разговор). «Золотое слово» - это по сути отрицательный вклад в социальную энтропию. В «Слове о полку Игореве» говорится: «Тогда великий Святослав изрони злато слово с слезами смешено...» В средствах массовой информации совершенное слово — это слово добродетели, в том числе политической добродетели, социальной, экономической добродетели и т. д. Совершенное слово должно быть предметным и точным. Говорили, осуждая: сказал ни к селу ни к городу.

Совершенство слова в средствах массовой информации - это прежде всего правда в том русском значении, которое больше, чем истина, здесь ответственность большая, чем лишь ответственность перед законом: журналистское произведение имеет прежде всего сущностное значение. Здесь особое раскрытие сущности, и образ действительности произведения предстает как существование сущности действительности (прообраза). Журналистское произведение в плане совершенства свободы слова, как правило, имеет документальный характер, но его документальность с точки зрения сущностного исследовательского подхода имеет доказательную основу, подтверждающую сущностность образа. В то же время, поскольку журналист есть всегда индивидуальность, личность со своими определениями, то сущность журналистского произведения всегда опосредствована и журналистские образы всегда представляют собой существования сущности прообразов.

Вместе с тем журналистские образы в процессе познавательной деятельности могут также предстать в качестве определенной действительности, т. е. в качестве прообразов, и результаты их изучения по закону отрицания отрицания выступают как некоторые отражения отражения, как существенная сущность второго порядка. Журналистские образы выступают как нечто подобное художественным образам, однако отличаются по уровню обобщения, по качеству правды: журналистская правда в своей мере документализирована (документальность - это атрибут журналистского произведения, тогда как в художественном произведении

документальность имеет нестрогий характер, направленный на более глубокое художественное постижение действительности).

Во-первых, свобода слова адекватна обществу одиночек, обществу свободных людей, обществу индивидуалистов по принципу «нет свободы без свободы слова». В этом смысле общий принцип свободы стоит выше принципа свободы слова: принципы свободы слова выступают как производное от общего принципа свободы, свободы воли.

Во-вторых, нет свободной личности без свободы слова. В свободе слова личность онтологически обнаруживает себя как личность свободная, через свободу слова человек познает, насколько он свободен, что в слове он может себе позволить и что он позволить себе не может, доказывая свою независимость от общества.

В-третьих, совершенство слова адекватно обществу совершенных личностей, т. е. личностей, в совершенстве слова обнаруживающих уровень своего совершенства. Совершенство слова выступает как форма деятельного совершенства. При этом деятельное совершенство осуществляется по принципу «нет совершенства личности без совершенства слова». В данном отношении общий принцип совершенства стоит выше принципа совершенства слова: принцип совершенства слова выступает как производный от общего принципа совершенства. В совершенстве слова личность онтологически обнаруживает себя как личность совершенная, познает меру своего совершенства. И в этой мере она постигает перспективы своего самосовершенствования и то, насколько ее совершенство находит свою законченность в других совершенных личностях, в коллективистском обществе в целом.

В-четвертых, процессуально свобода слова технологична, т. е. имеет технологическое оформление и потому реализуется как информационная технология, хотя понятие «информационная технология» лишь в частности применимо к процессуальному содержанию свободы слова. И в данном отношении свобода слова имеет неонаминалистское и неореалистское осуществление социального конструирования реальности и предполагает необходимость формулировок императивов существования и императивов должностования, разбиение на части процесса реализации свободы слова и т. д., т. е. процессуально направлена на удовлетворение определенных потребностей.

В-пятых, процессуально совершенство слова представляет собой форму деятельного совершенства и как деятельное совершенство предполагает тектологическое оформление, т. е. временной ряд совершенства слова и антиэнтропийный процесс, корректирующий направление реализации совершенства слова. В целом совершенство слова всегда предполагает разрешение определенного диалектического противоречия и возникновение нового про-

тиворечия, т. е. процесс развития. И если процесс развития в плане свободы слова предусматривает изобретение, возникновение, возрастание, возвышение и удовлетворение потребностей, то в плане совершенства слова процесс развития предполагает совершенствование общественных отношений, т. е. отношений между людьми и отношений между природой и обществом, самосовершенствование.

В-шестых, свобода слова - это компонент индивидуалистического способа производства общественной жизни. Это особый уровень и характер общественных отношений. Здесь производительные силы и производственные отношения являются предметом социального конструирования реальности. Если для неореалистов этот способ непосредственного его конструирования, то для неонаминалистов характерен отказ от конструирования всего находящегося за пределами социологии знания, где свобода слова выступает как основа конструирования способа производства в пределах социологии знания.

В-седьмых, совершенство слова — это компонент коллективистского способа производства общественной жизни, предполагающий особый уровень и характер общественных отношений, формирующийся в соответствии с законами диалектики, и знание этих законов выступает как элемент совершенства слова, когда человек в соответствии с этими законами получает возможность корректировать становление, развертывание и разрешение диалектических противоречий и когда общественная жизнь и коллективистский способ производства общественной жизни оказываются в зависимости от совершенства слова, от его организаторской, пропагандистской и агитационной силы.

В-восьмых, всякое историческое познание всегда теоретично, и теоретическая правда всегда несет на себе отпечаток историзма. Это придает и теории, и истории характер свободы слова или совершенства слова, поскольку вопрос о том, как познавать историю, подразумевает, с одной стороны, теоретический ответ, а с другой - два пути исторического познания: или познание в системе свободы слова, или познание в системе совершенства слова.

Историческое познание в системе свободы слова - это познание индивидуалистического общества. Оно предполагает неонаминалистскую и неореалистскую теоретические версии. Один неонаминалистский комментарий (описание) исторических событий может вступать в спор с другими подобными комментариями (описаниями), а также с целым рядом аналогичных комментариев. И при этом каждый из комментариев исторических событий, имея характер репрезентации действительности, не может претендовать на истину, хотя из числа этих комментариев исторических событий некоторый, в силу каких-либо обстоятельств, можно

представить как «истинный», поскольку он оказался кем-либо и в каких-либо целях востребованным.

В свою очередь, неореалистский вариант исторического познания предусматривает сначала некоторый идеальный проект истории, предполагающий всеобщие для всех времен и народов закономерные исторические фазы, общественно-экономические формации; и соответственно, исторические события раскладываются по «ячейкам» этих формаций и фаз. И оказавшись в этих идеальных ячейках, события обретают те или иные смыслы, тональности, определяемые изначальной идеальной схемой. Например, подобной схемой (проектом) выступила общеизвестная пятичленка, предусматривающая пять фаз общественного развития (первобытную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую и коммунистическую). Иногда же признавалось, что некоторые страны и народы минуют ту или иную фазу, формацию. Seriously обсуждался вопрос о том, какая фаза является последней (капиталистическая или коммунистическая) или какая фаза или формация последует за коммунистической формацией, и т. д.

В-девятых, историческое познание в системе совершенства слова предполагает в коллективистском обществе космическую модель мира, придание принципиального значения всеобщей связи явлений, и особенно всеобщей связи социальных явлений, закона диалектики и их самореализации в социальной действительности, что, собственно, и называется законами исторического развития. Что такое законы исторического развития и какие это законы — тема особого исследования, но с точки зрения совершенства слова — это законы самосовершенствования, усовершенствования, совершенствования человека и общества. Безусловно, это закон тектологии — закон возрастания и устранения социальной энтропии (по-русски говоря — смуты), закон совершенствования общественных отношений, закон коллективистского способа производства общественной жизни и т. д. Что же касается свободы слова и жизни индивидуалистического общества, то ориентирами исторического познания здесь являются законы свободы: закон социального конструирования реальности, закон технологии - закон необходимого разнообразия, закон индивидуалистического способа производства общественной жизни и т. д.

На мой взгляд, совершенство слова и свобода слова должны выйти за рамки догматики и политических деклараций или в лучшем случае — формулировок принципов (принципы совершенства, принцип свободы (свободы воли), принцип свободы слова, принцип совершенства слова и т. п.). Духовная брань между совершенством слова и свободой слова не завершится никогда, но вместе с тем более отчетливо будет видна принципиальная разница между ними, более ясным станет, что совершенство слова и

свобода слова - это не предметы выбора, это законы двух типов общества: коллективистское общество с необходимостью востребует совершенство слова, тогда как индивидуалистическое общество не может существовать без свободы слова. Совершенство слова в России должно перемолоть западное, как писал Л. А. Тихомиров, «умственное иго», в том числе заёмные идеалы свободы слова.

ТИПЫ СОЦИАЛЬНОГО ПРОГРЕССА

Страны Западной и Центральной Европы в соответствии с типом их обществ и амбициями испокон веков создавали проблемы для себя и окружающего мира, будучи сами не способны их разрешить. Но также издавна они отработали для себя и наименее болезненный выход из создавшихся ситуаций, спроваживая свой наиболее, так сказать, отвязанный, завистливый сброд во все стороны света сеять смерть, разрушения и грабежи.

Вот апрель 1204 года. Четвертый крестовый (!) поход католиков, захват и разграбление византийской столицы Константинополя. Очевидец этого события, выдающийся византийский ученый-историк Никита Хониат пишет о крестоносцах: «Бесстыдно бросились они грабить, начав с лошадей, не только имущество горожан, но и то, что посвящено Богу. Тому же, что нечестиво творили они в Великой Церкви (Церковь св. Софии. — *Н. Ч.*), трудно поверить. Алтарный престол, сложенный из драгоценных материалов, сплавленных огнем и слившихся друг с другом в вершину многоцветной красоты, необыкновенный и вызывавший удивление у всех народов, был разбит и разделен на части грабителями, равным образом и все церковные сокровища, несметным количеством и бесконечно прекрасные. Когда же им понадобилось, словно добычу, вывезти пресвятые сосуды и церковную утварь..., в святая святых храма они ввели мулов и оседланный выючный скот, но так как некоторые животные скользили и не могли стоять на ногах на до блеска отполированных камнях, латиняне закалывали их мечами, так что божественный пол был осквернен не только пометом, но и кровью зверей... Во всех отношениях трудно и почти невозможно было смягчить мольбами или как-то расположить к себе этих варваров, они были раздражительны, прямо-таки изрыгая желчную ненависть... Того же, кто хоть в чем-то возражал им или отказывал им в желаниях, били за дерзость, а частенько обнажали против него и меч... В тот день, когда город был захвачен, грабители останавливались в любом доме, раскидывали все... Противник проводил время в бесчинствах, забавах, причем самых нечестивых, и в высмеивании обычаев... носили писчие тростинки и чернильницы, а в руках держали книги, насмехаясь над ними, как грамотеями. Большинство же возили на лошадях изнасилованных ими женщин... Целыми днями латиняне пиروвали и пьянствовали... Когда же они делили добычу, то не было для них разницы между мирской утварью и священными сосудами: равным образом все использовали они для своих плотских нужд,

не заботясь ни о Боге, ни о правосудии. Даже из божественных изображений Христа и святых они делали сиденья и скамейки для ног...» [1]. Четвертый поход «латинян» был подготовлен папой Римским Иннокентием III. Он был организатором инквизиции. При нем папство достигло наивысшего могущества, установилось верховенство папской власти над властью светской.

Кстати, весь этот латинский сброд в апреле 1242 года русские люди не только назвали псами-рыцарями, но и «под рукой» святого Александра Невского били этих «псов» и топили их в Чудском озере. Свидетель этих событий, автор «Повести о жизни и храбрости великого князя Александра Ярославича» пишет: «Некогда же пришли послы из Рима от папы (папы Римского Иннокентия IV. — *Н. Ч.*) и так говорили князю Александру Ярославичу: "Папа наш сказал: "Слышал я, что ты князь славный и храбрый и что земля твоя велика. Того ради послал я к тебе от двенадцати моих кардиналов двух искуснейших — Агалдада и Ремонта, да послушаешь учения их о законе божьем". Князь же Александр подумал с мудрецами своими и так ему ответил: "Учения вашего мы не примем". Они же возвратились восвояси» [2]. Отметим, что тогда же папские легаты во главе с посланником Иннокентия IV легатом Опино прибыли к князю Даниилу Романовичу Галицкому — человеку безрассудному, недалекновидному, податливому на льстивые речи. В булле от 14 мая 1253 года папа Римский писал: «Иннокентий IV - раб рабов божьих, ко всем подданным Христа в королевстве Богемии, Моравии, Сербии и Поморье шлет привет и апостольское благословение... Поелику мы по воле господней призваны оберегать других, то, несомненно, нам надлежит опасности как очевидные, так и подозреваемые, и охранять сердца верных, дабы их не застали врасплох и дабы они могли вовремя подготовиться и мужественно вооружиться щитом провидения так, чтобы, ежели когда-нибудь враги наскочат неожиданно — пусть этого никогда не случится! - были бы верными сдержаны, легче и меньше ущерба нанесли бы, потому что предвиден был их путь...

Мы горестно вспоминаем удар, причиненный христианству в некоторых странах неожиданным приходом татар; и, тем более, вспоминаем со слезами о том, что, невзирая на возраст и пол людей, многие христиане приняли смерть от тех татар. Хотя их отход и дал вам некоторое время для отдыха от беды, однако, пока они есть у самых ворот христиан, вы не должны позволять себе забывать об опасности. Недавно от дражайшего нашего сына во Христе, светлого короля Руси, которого близость мест часто делает участником его тайн, узнали мы, что вышеупомянутые татары вознамерились уничтожить тех, кого благодать божия во многих местах бегством освободила милостливо из их рук. От вас зависит, ибо вы первыми стоите на пути врага, чтобы не пускать татар, разбить их

алчность, чтобы не укреплялась их упрямая гордыня... Итак, пусть каждый правоверный поднимет свой крест, идя в сверкании оружия Господня, как *стяг славы высочайшего царя*, на уничтожение пятна *того позора*, который вам приписывается, что вы позорно уступили перед неверными. А дабы вовсе ничто не препятствовало достижению душеспасительного дела, всем, кто пойдет против татар и примет знак креста, признаем то отпущение их грехов и те привилегии, которые даются идущим на помощь Святой земле. Дано в Ассизе 14 мая в десятый год нашего понтификата» [3].

Итак, Иннокентию IV - этому интригану и лицемеру, «рабу рабов божьих», нужно было, чтобы «верные ему сдержали» натиск монголо-татарских войск от проникновения в центр и на запад Европы. Ради этого он, с одной стороны, намекает Даниилу Романовичу на его неразумное поведение при встрече с иноземными войсками на реке Калке и позорное бегство с поля брани, а с другой — откровенно льстит галицкому князю, называя его «светлым королем Руси», которому его позор якобы «приписывается». И затем этот интриган — папа Римский — рисует радужную картину того, что в трудный час все правоверные, т. е. католики, «поднимут свой крест, идя в сверкании оружия Господня, как *стяг высочайшего царя*». Как будто этот латинский сброд, осуществляя в данное время седьмой (и не последний) крестовый поход (1248—1254) и предприняв ряд «северных» крестовых походов, не показал, на что он в действительности способен и какие цели может преследовать!

Князь Даниил Галицкий принял католичество, тем самым совершил еще один позорный поступок, последствия которого и до настоящего времени отравляют жизнь Украины. Его еще при жизни называли стольным князем-оборотнем, преступным, лживым и подлым князем [4].

Что же касается святого Александра Невского, то он не раз по достоинству встречал этот сброд, в том числе в шведском (в 1240 году), в немецком (в 1242 году) и иных оформлениях, и раз за разом вчистую разбивал этот сброд. Автор «Повести о жизни и о храбрости великого князя Александра Ярославича», в частности, пишет: «Князь Александр собрал войско и пошел навстречу врагам. И встретились они на Чудском озере - многое множество. Отец же его Ярослав послал ему в помощь брата его меньшего, князя Андрея, с большой дружиной. Много было и у князя Александра храбрых мужей... Мужики Александровы преисполнились духа ратного, сердца их были как сердца львов, и сказали они: "О княже наш славный, дорогой, время настало нам головы сложить за тебя". Князь же Александр воздев руки к небу сказал: "Суди, Господи, и рассуди распрю мою, от народа велеречивого избави меня, помоги мне, Господи"... Была тогда суббота (5 апреля 1242 года - *Н. Ч.*), когда

взошло солнце, полки сошлись. И затрещали копья, и звон мечей раздавался, и была сеча столь злая, что лед на озере задвигался: льда было не видать, весь покрылся он кровью. И это слышал я от очевидца... И победил Александр врагов помощью божьей, и обратились они в бегство. Так гнали и разбили врагов полки Александровы, словно неслись они по воздуху: и некуда было тем бежать» [5]. Вдохновленный папой Римским «велеречивый», завистливый сброд жестоко поплатился за свои эгоистические помыслы. Но что мог противопоставить этот алчный сброд монголо-татарским войскам?

Надолго отбил охоту незванному сброду вторгаться в наши пределы святой Александр Невский, хотя идеологические диверсии латинян против нашей Родины не прекращались никогда.

Много славных страниц нашего Отечества составили священные подвиги наших воинов против того отребья, с которым не могла справиться сама велеречивая латинская братия, кичащаяся своими многовековыми демократическими традициями. В начале XVII века, выполняя великую историческую миссию, полки Кузьмы Минина и князя Дмитрия Пожарского гнали и били латинский сброд в польском оформлении; в начале XVIII века полки императора Петра I гнали и били войска Карла XII. В том же веке бил отряды такого сброда в его логове генералиссимус Александр Васильевич Суворов; в начале XIX века бил и гнал латинский сброд (во французском оформлении) Наполеона Бонапарта великий Михаил Илларионович Кутузов; в начале XX века гнала и била Красная Армия под руководством В. И. Ленина американцев из-под Архангельска, американцев и японцев на Дальнем Востоке, немцев - на западе; французов и англичан - на юге страны, а также мелкий сброд из других стран, и, наконец, великий русский народ под руководством Иосифа Виссарионовича Сталина и Георгия Константиновича Жукова разгромил латинский сброд в германском оформлении Гитлера-Шикльгрубера...

Всякий раз этот сброд держал в напряжении, в страхе часть Европы, вскормившую его. И каждый раз Россия должна была решать задачи межконтинентального, а то и глобального масштаба, т. е. те задачи, которые, кроме России, не мог решить никто в мире. И вот исходя отсюда, должна строиться теория социального прогресса, должен решаться вопрос о том, какой тип общества (коллективистский или индивидуалистический) исторически лучше зарекомендовал себя. Действительно, Россия, отражая агрессию, а затем уничтожая агрессоров в их логове, несла неисчислимые потери, которые не могли не сказаться на, так сказать, динамике социального прогресса в нашей стране. Потери и траты, к сожалению, часто были больше тех трат, которые несли агрессоры. Причем, в борьбе с нашей Родиной агрессоры, как правило, ставили себе на службу народы завоеванных ими стран, демосы

которых затем всякий раз стремились принизить роль своих стран в деяниях агрессоров, скрыть свои расчеты по отношению к России, выдать себя за невинные жертвы и т. д. А Россия, нередко измотанная испытаниями, с огромными лишениями поднимаясь из руин, еще и делилась последним с теми, кто споспешествовал латинскому сброду в его черных делах. Таковы миссия и судьба России, и природа ее отставаний от Запада, и природа циничной неблагодарности «освобожденной» Европы и т. д. Но в этом же и природа деяний завистливых российских прожектеров. Во многих случаях деяния прожектеров вызывали последствия не менее печальные, чем внешние агрессии.

В настоящее время нередко доказывают, что Советский Союз сгубило, в частности, то, что в ответственный момент его истории сработала, так сказать, своеобразная бомба замедленного действия, представленная эклектикой учения Карла Маркса. Выяснилось, что у Советской страны отсутствуют теоретические твердыни в формах философии, политической экономии и политологии; что эти «три источника и три составных части марксизма», оторвавшись от русской национальной теоретической культуры, к «западному берегу» также не пристали, определив его «буржуазной идеологией». Не было замечено, что Запад как зеницу ока стережет теоретические ценности демократии и, более того, нередко силой оружия насаждает их в различных частях света, направляя туда военные, а также иные, преследующие подобные цели контингенты и формирования. Читая труды западных теоретиков, убеждаешься вовсе не в «кризисе буржуазной философии», а в беззаветной преданности исконным западным теоретическим стандартам авторов этих трудов, а также в беспомощности и цинизме их велеречивых марксистских комментаторов. Важно заметить, что эклектика Карла Маркса обсуждалась в России уже в самом начале XX века. Например, выдающийся русский философ Сергей Николаевич Булгаков в 1902 году писал: «Позитивисты наши ставят Марксу в упрек, что он сохранил некоторые следы гегелевской метафизики, Энгельс и ортодоксальные марксисты видят в этом, напротив, достоинство; по их мнению, Марксом удержаны все преимущества гегелевской философии, например, диалектический метод. Мы же не можем не выразить сожаления, что связь гегелевской философии и учения Маркса отличается внешним, механистическим характером (вплоть до ненужной имитации гегелевской терминологии), а не является плодом органической переработки и дальнейшего развития этой философии» [6]. Действительно, деятельность Маркса на теоретическом поприще была бы более плодотворной, если бы он являлся искренним последовательным метафизиком, идущим по стопам гениального немецкого философа. И когда Маркс, следуя западной тради-

ции, доказывал, что при коммунизме свободное развитие каждого есть условие свободного развития всех, то вновь выясняется, что уже в начале XX века было ясно, что это сугубо метафизическая идея. Булгаков пишет: «...что же может значить формула: свободное развитие личности? И снова позитивная наука стучится в дверь метафизики» [7]. Безусловно, не подлежит осуждению ни метафизика, ни эклектика Маркса. Предосудительно то, что апологеты Маркса выдавали в течение многих десятилетий его метафизику и эклектику за чистую, так сказать, диалектическую монету, и надеялись, что эта фальсификация когда-нибудь жестоко не скажется на судьбах нашей страны.

И, безусловно, оставляет в совершенном недоумении тирада Маркса: «Мистифицирующую сторону гегелевской диалектики я подверг критике почти 30 лет тому назад, в то время, когда она была еще в моде. Но как раз в то время, когда я работал над первым томом "Капитала"..., задающие тон в современной образованной Германии усвоили манеру третировать Гегеля... я поэтому открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя и в главе о теории стоимости местами даже кокетничал характерной для Гегеля манерой выражения. Мистификация, которую претерпела диалектика в руках Гегеля, отнюдь не помешала тому, что именно Гегель первый дал всеобъемлющее и сознательное изображение ее всеобщих форм движения. У Гегеля диалектика стоит на голове. Надо ее поставить на ноги, чтобы вскрыть под мистической оболочкой рациональное зерно» [8]. Данная выдержка из «Послесловия ко второму изданию» первого тома «Капитала», написанного в январе 1873 года, вызывает множество вопросов и недоумение.

Во-первых, если человек искренне объявляет Гегеля «своим великим учителем», то достойно ли по отношению к нему «кокетничать», определять его диалектику как нечто, имеющее «мистифицирующую сторону», иметь желание поставить ее с головы на ноги и т. д. ? Хотелось бы предположить, как Гегель оценил бы деяния сего «ученика».

Во-вторых, поставить диалектику с головы на ноги и «кокетничать характерной для Гегеля манерой выражения» - это значит заимствовать эту манеру выражения, считать ее пригодной для передачи содержания, перевернутой с головы на ноги и при этом приуменьшить значение заимствованного.

В-третьих, дело не в том, ставить диалектику с головы на ноги или нет, а в том — отказываться от достижений Гегеля в области метафизического теоретизирования, от метафизики или нет вместе с «манерой выражения» Гегеля. Ведь если отказаться от этого, то вместе с тем нужно отказываться от того, что метафизика в ее внеаристотелевских вариантах всегда выступала в качестве теоретического основания технологии. Маркс же сосредотачивает

все силы на разработку именно теории технологической экономики, так сказать, технологической политэкономии, в системе которой он в принципе не имел возможности отказаться от метафизики. И поэтому переставлять диалектику с головы на ноги — это было делом вкуса. Ведь нужно было еще разобраться, что делать с диалектикой, в основании какой теории экономики и какой политической экономики должна лежать диалектика и т. д. В этом отношении фундаментальным, мирового значения достижением была «Тектология» А. А. Богданова, но Богданов был не понят, а отчасти — очернен. Конечно, нужно отдать должное Марксу за его многотрудные дела, но это вовсе не значит, что нужно было Советский Союз вооружать метафизикой, выдавая ее за диалектику, «кокетничая» вместе с Марксом гегелевской «манерой выражения».

С этих точек зрения сформулируем представление о ценностном исследовательском подходе. Дискуссия о ценности и полезности, о ценностном исследовательском подходе продолжается в нашей стране вот уже около полувека, хотя западные теоретики (М. Шелер, Н. Гартман, Р. Б. Перри, С. Пеппер и др.) еще в 20—50 годах XX века разработали основные положения теории ценностей. Отсюда вытекают представления о ценностном исследовательском подходе. Особенно активно в марксистской философии теория ценностей обсуждалась в 1960—1970-х годах, и «буржуазная» теория ценностей была подвергнута резкой критике.

Среди отечественных исследователей проблемы теории ценностей отметим В. П. Тугаринова, И. Ф. Балакину, В. В. Мшвениерадзе, А. П. Федосову, О. М. Бахурадзе, В. Ф. Навозова, И. С. Нарского, С. Попова, М. З. Короткова, О. Г. Дробницкого, М. В. Демина, А. М. Коршунова и др. В 1980—1990 годах дискуссия по проблемам теории ценностей и ценностного исследовательского подхода приобрела вялотекущий характер, в значительной мере по той причине, что марксистская философия в силу своей эклектичности оказалась непригодной для конструктивного разрешения указанных проблем. В этой ситуации возникают вопросы: в контексте какой методологии (диалектической или метафизической) проблемы теории ценностей и ценностного подхода выступают как разрешимые проблемы; в плане какой теории познания (теория познания как теория отражения или теория познания как теория репрезентации) адекватна постановка указанных проблем; в рамках какой онтологии ценность и полезность раскрываются как определенные формы бытия предметов, объектов.

В соответствии с данными вопросами рассмотрим явления ценности и полезности.

1. Понятия ценности и полезности являются релятивистскими понятиями, поскольку нечто, понимаемое как полезное и ценное, выступает в качестве такового именно в понимании, и, следова-

тельно, в качестве пониманий выступают не иначе как фрагменты трансцендентальной реальности. Ценности и полезности в понимании, в сознании человека релятивны, относительны, например, пшеница выступает как нечто ценное и полезное до определенных пределов, а когда, предположим, наступает кризис перепроизводства, то одновременно исчезает понимание ее как ценности и полезности, в результате чего пшеница уничтожается. Аналогичным образом предстают так называемые вечные ценности. Когда, например, в 1204 году крестоносцы ворвались в церковь святой Софии в Константинополе, они сорвали со стен иконы и затем употребили их для разжигания костров, изготовления скамей и т. п. В мыслях крестоносцев иконы не были чем-то ценным и одновременно полезность этих предметов заключалась не в том, что они иконы, а в том, что они — доски. Следовательно, нечто как ценность и нечто как полезность имеют принципиальное различие.

2. Поскольку нечто как ценность и нечто как полезность выступают как две репрезентации, то, следовательно, в данном отношении актуализируются теория познания как теория репрезентации и метафизическая методология. И ценностный исследовательский подход выступает как одно из познавательных средств метафизической методологии, как раз и призванной изучать, так сказать, трансцендентальные сущности, одна из которых (ценность) раскрывает бытие человека как человека и предстает как нечто онтологически существенное, а другая (полезность) раскрывает предмет как нечто эмпирически существенное, соответствующее некоторой априори изобретенной схеме (паттерну), или посредством технологии восполнение паттерна трансцендентальной реальности. Тем самым предмет, став воплощением полезности, выступает как нечто онтически существенное.

3. Ценностный исследовательский подход предполагает различие указанных трансцендентальных сущностей, когда, с одной стороны, нечто в качестве ценности раскрывается как онтологическая сущность, а с другой стороны, то же самое нечто в качестве полезности выступает как онтическая (воплощенная) сущность.

С точки зрения ценностного исследовательского подхода существенна, в частности, гегелевская идея о двойственности труда, предполагающая абстрактный труд, который выступает как онтологическая сущность, и конкретный труд — как онтическая сущность. Отсюда абстрактный труд, будучи онтологической сущностью, порождает другую онтологическую сущность — стоимость, а конкретный труд, будучи онтической сущностью, порождает другую, онтическую, сущность — потребительскую стоимость. Как видим, разрабатываемая со времени М. Хайдеггера идея различения онтологического и онтического имеет фундаментальное значение для формирования ценностного исследовательского подхода и для

метафизической методологии в целом. Она же проливает свет на методологию марксовской экономической теории, на марксово представление о труде и его производных — это сугубо метафизическое представление.

Аналогичным образом, с нашей точки зрения, должны разрабатываться и теории прогресса, а именно: актуальны технологическая теория прогресса, и в ее основании с необходимостью должны находиться метафизика, метафизический метод, ценностный исследовательский подход, восполняющий его метод отнесения к ценности Макса Вебера и т. д.; актуальна также тектологическая теория прогресса, и в ее основании с необходимостью должны находиться диалектика, диалектический метод, субстанциональный исследовательский подход и т. д. Это во-первых. Во-вторых, при всем богатстве идей различимы два основных вида социального прогресса: прогресс индивидуалистического общества, которому адекватна технологическая, марксистская теория прогресса, и прогресс коллективистского общества, которому адекватна тектологическая теория прогресса.

Отметим, что в период расцвета творческой активности А. А. Богданова проблема социального прогресса выступала как проблема мирового значения. Например, Питирим Александрович Сорокин сообщает, что 12 — 18 октября 1911 года в Риме должен был состояться 8-й Международный конгресс социологов, посвященный обсуждению проблемы социологического прогресса. (Правда, конгресс не состоялся в связи со вспыхнувшей в Италии эпидемией холеры.) Более того, Питирим Александрович уже обращает внимание на наметившееся размежевание по вопросу о типах прогресса. С одной стороны, он различает утилитаристскую версию прогресса, которая концентрирует внимание на формировании, развитии и удовлетворении потребностей, а с другой стороны, он выделяет идею прогресса как совершенствования, гармоничного развития различных сторон человеческой природы согласно закону эволюции, независимого от наших интересов. Питирим Александрович показывает также, какой остроты достигла мировая дискуссия по проблеме социального прогресса [9]. Он пишет, что в этой дискуссии приняли активное участие российские философы.

Заметной работой в данном отношении стала в то же время работа С. Н. Булгакова «Основные проблемы теории прогресса», написанная в 1902 году. Сергей Николаевич кроме прочих проблем, раскрываемых в работе, прослеживает связь метафизики с агностицизмом. Он совершенно справедливо показывает, что решение вопросов как, что, почему и зачем положительная наука не может обеспечить: «Разрешение их лежит в области метафизического мышления, отстаивающего таким образом свои права наряду

с положительной наукой. Компетенция метафизики больше, чем положительной науки как потому, что метафизика решает вопросы более важные, нежели вопросы опытного значения, так и потому, что, пользуясь умозрением, она дает ответ на вопросы, которые не под силу опытной науке. Метафизика и наука, конечно, соединены между собою неразрывной связью» [10]. Безусловно, Сергей Николаевич ведет речь о науке западного проекта, и он не без оснований полагает, что связанной с этим проектом науки должна быть и теория прогресса. Он пишет: «Своеобразным эвдемонизмом проникнуто основное воззрение современной политической экономии, по которому рост потребностей и, следовательно, удовлетворений от их удовлетворения является основным принципом экономического развития. Культурой и культурностью в глазах экономической науки является именно рост потребностей и возможностей их удовлетворения... Столь прямолинейная точка зрения, которая, не различая потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей как таковой, является не только ошибочной, но и противоестественной. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежат нравственной оценке, и лишь последняя может предохранять от впадения в грубый материализм. Рост материальных потребностей и их удовлетворение является истинно прогрессивным лишь постольку, поскольку он освобождает дух, одухотворяет человека, а не поскольку он, усиливая область чувственности, содействует понижению духовной жизни. В известной мере этот рост потребностей и экономический прогресс составляют необходимое предшествующее и духовного развития, иногда пробуждения личности... Но рост нравственных и чувственных потребностей могут отставать друг от друга и друг от друга отделяться. В таком случае рафинирование чувственности, не возбуждающее, а подавляющее деятельность духа, является своеобразной нравственной болезнью, нравственным убожеством, проистекающим уже от богатства, а не от бедности. Эту двусторонность экономического прогресса иногда забывают экономисты, когда, увлекаясь своей специальной точкой зрения, отождествляют ее с общечеловеческой и общекультурной» [11].

Отметим, что подобная, по сути потребительская, точка зрения на проблему социального прогресса, даже со всеми уточнениями, определенными Сергеем Николаевичем, является в конечном счете той же западной точкой зрения, которой придерживался и Маркс. Он писал: «Чувственность... должна быть основой всей науки. Наука является действительной наукой лишь в том случае, если она исходит из чувственности в ее двояком виде: из чувственного сознания и из чувственной потребности» [12]. Из этих же критериев должна строиться научная теория прогресса - Сергей Николаевич многократно выступал против Маркса, против его

метафизики. Однако Булгаков и сам, очевидно, находился под влиянием господствовавшей на Западе метафизики. Об этом свидетельствует, в частности, его компендиум, концентрированно изложенная точка зрения по поводу социального прогресса: «Итак, — пишет он, — основные посылы теории прогресса таковы: нравственная свобода человеческой личности (свобода воли) как условие автономной нравственной жизни; абсолютная ценность личности и идеальная природа человеческой души, способная к бесконечному развитию и совершенствованию; абсолютный разум, правящий миром и историей; нравственный миропорядок, или царство нравственных целей, добро не только как субъективное представление, но и объективное мощное начало» [13]. В данном положении Булгаков, с одной стороны, отдает дань индивидуализму, свободе воли и т. д., т. е. тому, на чем зиждется метафизика. С другой же стороны, отдается дань диалектике: речь о совершенствовании души, нравственном миропорядке, добродетели и т. п. Налицо подобная марксистской попытка совместить метафизику и диалектику.

Данный компендиум Сергея Николаевича свидетельствует о том, что у потребительской концепции созидательного прогресса уже в 1902 году была мощная альтернативная концепция, на которую он также обратил серьезное внимание. Эта концепция, имевшая место на Западе (О. Конт, М. Кондорсе, Г. Спенсер и др.) в несколько ослабленной форме и традиционная в России с древних времен, связана с идеями совершенства, усовершенствования, самосовершенствования и т. д., т. е. это концепция, восходящая к диалектике. Сергей Николаевич пишет: «Для того чтобы говорить об усовершенствовании как приближении или стремлении к некоторому идеалу совершенства, нужно наперед иметь этот идеал. И это вдвойне верно потому, что это усовершенствование мыслится как бесконечное, следовательно, ни одна из данных ступеней развития этим совершенством не обладает, поэтому понятие совершенства не может быть получено индуктивно, из опыта. Этот идеал, таким образом, с одной стороны, не вмещается в рамки относительного опыта, другими словами, он абсолютен, с другой стороны, этот абсолютный идеал, развитие и осуществление которого не вмещается в опыте, очевидно, может быть только внеопытного и сверхопытного происхождения. Истоптанная тропинка опыта и здесь с необходимостью приводит нас к трудному и скалистому пути умозрения» [14]. В данном рассуждении Булгакова имеет место целый ряд неточностей. Во-первых, идеалами совершенства являются вовсе не умозрения, а такие явления, как объективная диалектика, диалектическое противоречие, всеобщая связь, красота, гармония, непосредственность связи, опосредованность отношения, объективный закон, временной ряд, рост энтропии, антиэнтропийный процесс и ряд других не надуманных,

умозрительных, но имеющих место в сознании, а также вне и независимо от сознания, оформлений совершенства.

Во-вторых, когда речь идет о коллективистском обществе, то тем самым в центр внимания ставится не автономность, изолированность личности, при которых личности только и остается как исповедовать идеалы потребительства, а то, что такое общество (коллективистское) задается совокупностью определенных связей и отношений, т. е. определенными оформлениями совершенства, благодаря которым жизнь общества подчинена объективным законам и закономерностям, определяющим направленность временных рядов и антиэнтропийных процессов, т. е. прогресс, регресс. С. Н. Булгаков чувствует теоретическую слабость позитивистов во взглядах на социальный прогресс (усовершенствование), но это вовсе не значит, что нужно руководствоваться более глубоко разработанной, но неадекватной жизни коллективистского общества России потребительской теорией социального прогресса. По-видимому, нужно с большей последовательностью разрабатывать именно адекватную коллективистскому обществу теорию, а не совмещать несовместимое, как это делает в своем компендиуме Сергей Николаевич Булгаков. Нужно было сказать, как Александр Невский, посовещавшийся со своими мудрецами: «Учения вашего мы не примем».

Отметим, что советские философы вольно или невольно также не посоветовали советскому руководству сказать, как сказал святой Александр Невский. Они приняли марксистскую потребительскую метафизическую теорию социального прогресса. И в их многочисленных трудах мы сегодня имеем возможность прочитать о социальном прогрессе как о разумном потреблении, о росте, возвышении потребностей и их удовлетворении. Согласно этой теории в Советской стране насаждалось, формировалось, задавалось советское социалистическое общество потребления, которое, возникнув, сгубило Советский Союз. К тому же, когда в теорию потребления вносятся столько поправок и уточнений, то это может означать только одно: потребительская теория прогресса применительно к действительности нашего общества неудовлетворительна.

Что же пишет Карл Маркс: «Продукт труда во всяком обществе есть предмет потребления» [15]. Тезис сильный, но требующий многих уточнений. Во-первых, зачем так завышается потребительское значение продукта труда? Например, согласно православной идеологии, продукт труда имеет прежде всего антиэнтропийное значение, он направлен на снятие нестроения, несовершенства. Во-вторых, о том, что касается идеи «во всяком обществе»: неразличение типов общества и создание схем, пригодных для «всякого общества», - это типичная черта метафизики. В-третьих, продукт труда в условиях перепроизводства не может быть

предметом потребления, является, так сказать, антиценностью, подлежащей уничтожению (согласно Марксу же).

Далее Маркс велеречиво пишет, в полной мере раскрывая потребительски существенную и метафизически последовательную картину мира: «Железо ржавеет, дерево гниет. Пряжа, которая не будет использована для тканья или вязанья, представляет собой испорченный хлопок. Живой труд должен охватить эти вещи, воскресить их из мертвых, превратить их из только возможных в действительные и действующие потребительные стоимости. Охваченные пламенем труда, который ассимилирует их как свое тело, призванные в процессе труда к функциям, соответствующим их идее и назначению, они хотя и потребляются, но потребляются целесообразно как элементы для создания новых потребительных стоимостей, новых продуктов, которые способны войти как жизненные средства в сферу индивидуального потребления или как средства производства в новый процесс труда.

Итак, если имеющиеся в наличии продукты являются не только результатом процесса труда, но и его условиями, то, с другой стороны, их вступление в процесс труда, т. е. их контакт с живым трудом, служит единственным средством для того, чтобы сохранить и использовать эти продукты прошлого труда как потребительные стоимости.

Труд потребляет свои вещественные элементы, свой предмет и свои средства, пожирает их, а потому является процессом потребления. Это производственное потребление тем отличается от индивидуального потребления, что в последнем продукты потребляются как жизненные средства живого индивидуума, в первом — как жизненные средства труда, т. е. действующей рабочей силы индивидуума. Поэтому продукт индивидуального потребления есть сам потребитель, результат же производственного потребления — продукт, отличный от потребителя.

Поскольку средства труда и предмет труда сами уже являются продуктами, труд потребляет продукты для производства продуктов. Но подобно тому как первоначально процесс труда совершается лишь между человеком и землей, существующей без его содействия, так и теперь в процессе труда все еще принимают участие средства производства, которые даны природой и не представляют собой соединения вещества природы с человеческим трудом.

Процесс труда, как мы изобразили его в простых и абстрактных моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни, и потому он не зависит от какой бы то ни было формы этой жизни, а, напротив, одинаково общ всем ее обще-

ственным формам. Поэтому у нас не было необходимости в том, чтобы рассматривать рабочего в его отношении к другим рабочим. Человек и его труд на одной стороне, природа и ее материалы — на другой, этого было достаточно» [16].

Здесь, как видим, Маркс уверен, что его потребительская точка зрения одинаково обща всем «общественным формам», т. е. все «общественные формы» не могут относиться к природе не иначе как потребительски. И целям подобного отношения посвящены «простые и абстрактные моменты» процесса труда. Но дело в том, что эти «простые и абстрактные моменты» взяты Марксом из собственно метафизической системы Гегеля.

Гегель в лекциях 1805—1806 годов, получивших название «Иенская реальная философия», пишет: «Так как трудятся лишь ради удовлетворения *потребности как абстрактного для-себя-бытия, то и трудятся тоже лишь абстрактно. Это - понятие, истина вожелания, существующая здесь. Каково понятие, таков и труд. То, что (индивид) производит, опредмечивая себя в своем наличном бытии, не может служить удовлетворению всех его потребностей... каждый отдельный (индивид), следовательно, поскольку он является отдельным, работает для удовлетворения какой-то *одной* потребности. Содержание его труда выходит за пределы *его* потребности; он трудится для удовлетворения потребностей многих (индивидов), и так (делает) каждый. Каждый, следовательно, удовлетворяет потребности многих, и удовлетворение его многочисленных особенных потребностей предполагает труд многих других. Так как *его* труд есть такой абстрактный труд, то он выступает как абстрактное Я или по образу вещиности не как широкий, богатый содержанием, осмотрительный *дух, владеющий большим* объемом всего и являющийся его господином. Он не имеет конкретного труда, а его сила состоит в анализировании, в абстракции, в разложении конкретного на многие абстрактные моменты». (Вот об этих «абстрактных моментах» и ведет речь К. Маркс, а эти «абстрактные моменты» суть те самые метафизические трансцендентальные сущности - репрезентации. - Я. Ч.).*

Далее Гегель пишет: «Между этими различными абстрактными продуктами обработки теперь должно найти место *движение*, благодаря которому труд снова станет *конкретной* потребностью, т. е. потребностью отдельного (индивида); это будет субъект, имеющий в себе много таких потребностей. Суждение, которое их анализировало, противопоставляло их друг другу как *определенные* абстракции: их всеобщность, до которой оно поднимается, есть их *равенство* или *стоимость*. В ней они одно и то же. Сама эта стоимость, как вещь, есть деньги. Возвращение к конкретности, к владению есть обмен... В абстрактном *труде* он (индивид) созерцает всеобщность самого себя, своей формы, или создает свое бытие для

другого... ТОЛЬКО потому, что другой сбывает свою вещь, я делаю то же самое; и это *равенство в вещи* как ее внутреннее есть ее *стоимость*, с которой я вполне согласен, как и с мнением другого, — *позитивное мое*, а также *его, единство моей и его воли*, и моя (воля) значима как действительная, наличная; *бытие в признанности* есть наличное бытие. Благодаря этому моя воля значима, я владею; владение превращается в *собственность*» [17].

Очевидно, что по своему «метафизическому» духу положения Маркса и Гегеля полностью совпадают. Оба рассуждают метафизически виртуозно, при этом Маркс, выдаваемый за диалектика, предстает как человек, в своем «Капитале» (гл. I) продублировавший указанные идеи Гегеля о труде и стоимости, придавший им (данным идеям) системообразующий смысл. Судя по трудам Гегеля и Маркса, потребительская теория социального прогресса уже к середине XIX века была всесторонне развитой. Маркс, преувеличивая ее значение, признавал ее пригодной для всех «общественных форм», чему искренне поверили многие советские философы. Последние страстно критиковали М. Хайдеггера, но не заметили того, что применительно к теории социального прогресса Маркса раскрывается существенность различия Хайдеггером онтологического и онтического, чем являются, в частности, стоимость и потребительная стоимость, абстрактный труд и конкретный труд, восхождения (возвращения) от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному в процессе обмена.

Мы видим также, что Маркс, несмотря на то, что он «перевернул диалектику с головы на ноги», тем не менее не ставит свою потребительскую теорию прогресса и проблему потребностей в контекст диалектической системы теоретизирования. Он оставляет их, так сказать, в их естественном лоне: в лоне метафизики. Он понимает, что метафизика не может рассматривать проблему потребностей и потребительскую теорию прогресса иначе как в плане способов реализации свободы воли, либерализма, демократии и т. п.

А между тем, с точки зрения диалектического метода, потребность выступает как одно из множества общественных отношений. Оно, реализуясь вместе с другими общественными отношениями, не может быть гипертрофировано, преувеличено, вырвано из системы других общественных отношений, выдворено за их рамки. И, следовательно, судьба отношения потребности зависит от уровня совершенства, гармонии всей указанной системы.

Отметим, что научное познание не допускает того, чтобы какая-либо часть теории, построенной в метафизической системе теоретизирования, была произвольно перенесена в теорию, построенную в диалектической системе теоретизирования. Точно так же невозможно какую-либо часть технологии произвольно перенести в содержание тектологии.

Отметим также, что если Гегель писал о потребительском прогрессе, различая типы общества («Философия истории»), и учитывал специфику западных обществ, т. е. писал для Запада, то Маркс, гипертрофируя точку зрения Гегеля, метафизически полагал, что потребительская теория прогресса является «одинаково общей для всех общественных форм».

Совершенство общественных отношений, положенное в основу теории прогресса коллективистского общества, требует того, чтобы данная теория была, во-первых, континуальной теорией, т. е. теорией, раскрывающей информационно-полевое содержание общественной жизни; во-вторых, эта теория предполагает движение, действие временных рядов и антиэнтропийных процессов, неаддитивных информационных волн, наличие доминантных очагов пассионарной активности, пассионарных импульсов, действие социального авангарда и социальных институтов его (авангарда) формирования и т. д. Таким образом, если теория социального прогресса потребительского типа требует реализации тех или иных социальных технологий, то теория социального прогресса континуального типа базируется на действии временных рядов и антиэнтропийных процессов, составляющих основу социальных тектологий.

Данные тектологии обеспечивают процессы совершенствования общественных отношений, отрицательные вклады в социальные энтропии, диалектическое снятие несовершенств.

Итак, имеют место два типа социального прогресса: прогресс индивидуалистического общества, которому адекватна теория социального прогресса как теория потребления, и прогресс коллективистского общества, которому адекватна теория социального прогресса как теория усовершенствования общественных отношений.

Каждому типу социального прогресса соответствуют свои виды социального прогресса, в частности, прогрессу индивидуалистического общества соответствуют рабовладельческий, феодальный, капиталистический и т. д. роды социального прогресса. Что же касается прогресса коллективистского общества, то очевидно, что видами социального прогресса были, в частности, связанные с необходимостью преодоления социального хаоса, социальной энтропии, так сказать, гардарикский прогресс - построение городов как форма закрепления населения на сложной (по климатическим, географическим, геополитическим и иным причинам) территории страны; землеустроительный прогресс (закрепление населения за землей — казачество, помещичье, монастырское, общинное землевладение, крепостное право и т. д.); видом прогресса коллективистского общества России явился советский прогресс, не понятый и прерванный прожектерами-реформаторами.

Пока пребываешь в плоти сей, не оставляя подвигов.

Преподобный Иосиф Волоцкий

ОНТОЛОГИЧЕСКАЯ МОДАЛЬНОСТЬ И ВЫРОЖДЕННОСТЬ В ОБЩЕСТВЕ

Платон донес до нашего времени слово Анаксагора о том, что человеку не нужно исследовать ни в себе, ни в окружающих ничего иного, кроме самого лучшего и самого совершенного, и что знание лучшего и знание худшего - это одно и то же знание. Аристотель же данному положению придал принципиальное значение, и, более того, он развернул его в качестве определенного проекта науки. Следовательно, представления о лучшем и совершенном приобрели фундаментальное значение. В дальнейшем данные представления были обогащены новыми знаниями, уточнены и раскрыты в соответствии с уровнями познания лучшего и совершенного в каждой эпохе. В то же время представление о лучшем получило осмысление главным образом как ценностное представление, т. е. софистское осмысление. В свою очередь, совершенное в софистском значении предстало как способное следовать свободе своей воли. Однако в обоих проектах науки проблема вырождения оказалась по-своему актуальной, и, более того, идея вырождения заняла свое место среди основных стандартов научного познания.

Космический проект науки

Тезис о совершенном предполагает:

- а) теорию развития, диалектику развития, объективную диалектику и субъективную диалектику;
- б) законы развития, действующие вне и независимо от сознания человека и общества;
- в) всеобщую связь явлений, отражение, теорию отражения, диалектику сущности и существования;
- г) богатство развития (прогресс, регресс, эволюция, революция, диалектическое снятие, отрицание и т. д.);
- д) диалектику рационального и иррационального;
- е) диалектическую логику как систему доказательств;
- ж) диалектическую методологию и т. д.

Тезис о лучшем (лучшем—худшем) предполагает:

- а) единство противоречивости и вырожденности;
- б) единство бытия и существования, единство бытия и инобытия (своего иного);

- в) единство диалектического метода и субстанционального исследовательского подхода (познаваемость мира);
- г) реализацию социальных противоречий, возможность скорректировать их разрешение в благоприятном для жизни общества направлении, придание процессу разрешения социального противоречия необходимых «векториальных свойств» (Н. А. Умов);
- д) состязание в добродетели, формы реализации онтологической модальности совершенства (добродетель, отрицательный вклад в социальную энтропию и т. п.);
- е) тектологию, теорию тектологии.

Универсалистский проект науки

Тезис о свободе (свободе воли) предполагает:

- а) теорию технологии, изобретение законов науки и технологий, многообразии технологий;
- б) теорию репрезентации;
- в) теорию общественной стабильности;
- г) технологическую рациональность;
- д) формальную логику как систему доказательств;
- е) метафизическую методологию и т. д.

Тезис о ценном, полезном (ценном — неценном) предполагает:

- а) единство стабильности и вырожденности, проектирование общественной стабильности;
- б) единство метафизического метода и ценностного (аксиологического) исследовательского подхода (непознаваемость мира);
- в) пренебрежение иррациональным, неценным;
- г) пренебрежение действием объективных законов в природе и обществе;
- д) отвлечение от всеобщей связи явлений, метафизическое удвоение мира, конструирование удваивающей мир трансцендентальной реальности;
- е) восполнение трансцендентальной реальности (онтологическая модальность свободы воли существенна как технология — восполнение трансцендентальной реальности);
- ж) реализацию императивов существования и долженствования, доказывающих, что мир существует и обладает долженствованием;
- з) свободу выбора, согласно принятой шкале ценностей (выбора варианта общественной стабильности, морали, выбора идеологии, выбора религии и т. д.).

Как видим, софистский, универсалистский проект науки не может быть редуцирован к космическому, диалектическому проекту науки. И, наоборот, диалектический, космический проект науки не может быть редуцирован к софистскому, универсалистско-

му проекту науки. Соответственно, не могут быть сведены друг к другу две формы вырождения, формы онтологической модальности совершенства и свободы воли и т. д.

Практика вырождения общественной жизни, анализа и освещения онтологической модальности, таких явлений, как свобода воли и деятельное совершенство, имеет для судеб науки огромное значение. По крайней мере, на этой основе формируются стандарты теоретизирования, а именно: стандарты научности, стандарты естественности, стандарты рациональности, стандарты социальности, методологические стандарты и т. д. Исследование вырождения и онтологической модальности проясняет природу таких стандартов, как гоббсовская «война всех против всех», естественное право и естественное состояние общества, пассионарное, нормальное и вырожденное состояния общества, эгоизм и добродетель, коллективизм и индивидуализм, тоталитаризм, иго, бытие и его свое иное — небытие и т. д., что было предметом исследования многих поколений философов, в том числе и древнерусских мыслителей.

Отметим, что под онтологической модальностью в данной работе мы подразумеваем способ (или способы), благодаря которому обнаруживают себя, существуют совершенство и свобода воли. Своей модальностью совершенство и свобода воли доказывают, что они существуют, имеют свои определения (свойства, функции, качества, характерные черты и т. д.). Мы исходим из того, что коллективистское общество обладает онтологической модальностью деятельного совершенства, а индивидуалистическое общество — модальностью свободы воли. Применительно к жизни коллективистского общества в онтолого-модальном значении, согласно негэнтропийному принципу информационной реальности, социально-информационная реальность предполагает возможность отрицательного вклада в социальную энтропию.

Итак, подчеркивая существенность проблем вырожденности и онтологической модальности, их актуальность и отношение к повседневной жизнедеятельности общества, отметим, что, например, понятия «тоталитаризм» и «иго» хорошо известны как характеристики детерминант вырождения и форм онтологической модальности. Первое из них сформировалось в контексте западной теоретической традиции, а второе — в отечественной теоретической традиции, хотя современными обществоведами второе понятие выпускается из виду, а первое используется в значении, взятом «напрокат», без учета указанного контекста. Кроме того, поскольку одними из фундаментальных стандартов индивидуалистической, либеральной рациональности являются плюрализм, полилогизм и т. д., постольку понятие «тоталитаризм» является характеристикой погашения этих стандартов, осуществления модально-

сти свободы воли элиты. И в том случае, когда принятая совокупность западных стандартов рациональности оказывается неадекватной жизни общества, то вместе с тем данному обществу оказываются чуждыми и понятие тоталитаризма, и декларируемая модальность. По нашему мнению, понятие «тоталитаризм», будучи примененным к жизни коллективистского общества, может служить лишь превратному, ложному освещению его реальностей, игнорированию модальности деятельного совершенства. И, следовательно, становится актуальным философский анализ явлений тоталитаризма и ига.

Древний русский философ XIII века Серапион Владимирский, епископ Владимирский, Суздальский и Нижегородский, и теоретически, и практически знал, что такое иго, поскольку был свидетелем монголо-татарского нашествия. В 1274 году он писал: «Тогда наведе на ны языкъ (т. е. народ. — Я Ч.) немилостив, язык лють, языкъ не щадящъ красы уны (юности. — Я Ч.), немощи старец, младости детии... Разрушены божественныя церкви, осквернены быша ссуди священни и честные кресты и святыя книги, потоптана быша святая места, святители во ядь быша, плоти преподобныхъ мнихъ (монахов. - Я Ч.) птицамъ на снеть повержни быша, кровь и отец, и братья нашея, аки вода многа, землю напои, князии нашихъ крепость ищезе, храбрый наша, страха напольныеися, бежаша, множайша же братья и чада наша въ пленъ ведены быша, гради мнози опустели суть, села наша лядиною поростоша, и величество наше смирися, красота наша погыбе, богатство наше онемъ (т. е. иноязычным. — Я Ч.) в корысть бысть, трудъ наш погании наследоваша, земля наша иноплеменникамъ в достояние бысть, в поношение быхомъ живущимъ вскрай земля, в посмехъ (на посмешище. — Н. Ч.) врагам нашим, ибо сведохомъ себе, акы дождь с небеси, гневъ господень! Подвигохомъ ярость его на ся и отвратихом велик» его милость — и не дахомъ призирати (не даем смотреть. -Я Ч.) на ся милосердыма очима. Не бысть казни, каы бы преминула нас, и ныне беспрестани казними есьмы...» [1]

Что же является теоретической сутью написанного Серапионом?

1. Имеет место иго иноземцев, жестокое и безрассудное: иноземцам кажется, что, уничтожая других, они не уничтожают самих себя и основу, на которой возможно их существование.

2. Под влиянием ига происходит вырождение культуры, народа, страны, находящейся под игом. Происходит рост социальной энтропии, осуществляется положительный вклад в социальную энтропию.

3. Существует объективная причина ига, т. е. иго является неизбежным следствием нейтрализации онтологической модальности совершенства.

4. Причину можно и нужно устранить, и вместе с ней будет устранено и следствие (философ был диалектиком). Необходим отрицательный вклад в социальную энтропию.

5. Жизнь под игом лютого врага, «языка люта» — это противоестественное явление, и существует некоторый стандарт естественности, согласно которому оказывается предсказуемым восстановление модальности совершенства.

6. Существует стандарт социальности общества, в соответствии с которым должны осуществляться строительство современной жизни, отрицательный вклад в социальную энтропию, осуществление модальности совершенства.

7. Вырожденное состояние общества предполагает состояние нормы, так же как бытие (быша, бысть), т. е. состояние нормы, предполагает вырожденное, небытие. Сам же Серапион выступает как пассионарий, и он вызывает к жизни пассионарное состояние общества.

Что же предлагает преподобный Серапион в условиях ига? Он возвращает к стандартам устройства коллективистского общества и его государственных и иных оформлений социальности. Он пишет: «Помяните честно написано въ божественныхъ книгах, еже самого владыки нашего большая заповедь, еже любити друг друга, еже милость любити ко всякому человеку, еже любити ближнего своего аки себе, еже тело чисто зблости, а не осквернено будеть блюдомо; аще ли оскверниши, то очисти е покаяниемъ; еже не высокомыслити, ни воздати зла противу злу ничего же» [2]. Как видим, Серапион по аристотелевской традиции в качестве стандарта естественности коллективистского общества определяет добродетель. У него главной идеей предстает идея совершенства общественных отношений. Серапион доказывал, что только в совершенстве общественных отношений заключено спасение общества, русского народа и только на пути совершенствования общественных отношений можно добиться положительного разрешения насущных национальных задач. В приведенных положениях содержится в неявном виде идея русской, славянской соборности, которую можно понять в данном случае как стандарт социальности русского общества.

Знал преподобный, что говорил. Сегодня известно, что правовое государство гарантирует стабильность западной цивилизации силой реализации правовых схем, умозрительных, когда в стиле абсурда утверждается: пусть плох закон, но его нужно исполнять, т. е. с последствиями можно не считаться. Серапион же следует мысли Анаксагора: человеку ничего не нужно познавать, кроме самого лучшего и самого совершенного.

Государство соборное освящается властью советов. Еще в XVI веке Максим Грек писал: «Священство и царство суть два вели-

чайших блага, от вышней божественной доброты дарованные людям: одно молитвами преподобных и чистых рук воздеянием молит всегда Владыку всех, за наши прегрешения, милосердным и удобоприимряемым делает Его к нам; другое же - советами премудрыми, всякими указаниями и наблюдениями властно и вместе с тем отечески заботится о подданных, направляет всегда царский скипетр к лучшему» [3]. Вот именно: «советами премудрыми, всякими указаниями и наблюдениями властно». Реформаторы в России расточали власть советов, пытаясь «привить» нашей исконной политической организации и системе нечто чуждое. В результате на месте власти советов возникло не то, что задумывали, а нечто вырожденное власти советов. И ничего иного создано быть не могло. Если некто произвольно пытается «привить» политической системе *A* нечто чуждое ей *B* из расчета получить желаемое *C*, то в результате, по многим причинам, возникает не желаемое *C*, а вырожденное *A*, например, коррумпированное государство, криминализованное общество, иго, тоталитаризм и т. п. Политическая система «заболевает», пораженная неким социальным «вирусом». Возникает свое иное, вырожденное. Отметим также, что святой Максим Грек, размышляя о направлении царского скипетра к лучшему, не забывал учителей античности.

Идея вырождения в философии имеет многовековую историю. Со времен Платона и Аристотеля она активно обсуждается. Она получила обсуждение также в культурологии, социологии и естествознании. Для ряда философов материальный мир представляет собой вырожденное состояние мира идей. Мир же идей — вечный и нетленный — выступает для них как мир, находящийся в состоянии нормы. Поэтому процесс познания мира Платон раскрывает как воспоминание и одновременно как форму вырождения мира идей. Он пишет, что познание «есть припоминание того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия. Поэтому по справедливости окрыляется только разум философа: у него всегда по мере его сил память обращена на то, чем божественен бог. Только человек, правильно пользующийся такими воспоминаниями, всегда посвящаемый в совершенные таинства, становится подлинно совершенным» [4]. Материальный мир по отношению к Богу выступает как небытие, вырожденное состояние «подлинного бытия», причины и основы «подлинного совершенства». Зато указанное небытие предстает как нечто возникающее и исчезающее, объективно диалектическое. Окрыляющийся же разум реализуется как разум пассионария.

Платон многократно возвращается к вопросу о соотношении бытия и его вырожденного состояния - небытия, доказывая, что небытие есть иное бытия, его свое иное. И здесь особенно важно,

что он показывает следующее: во-первых, единство бытия и небытия, их неотделимость друг от друга; во-вторых, что бытие и небытие не являются чем-то противоположным друг другу, но небытие является своим иным бытия. Он пишет: «Когда мы говорим о небытии, мы понимаем, как видно, не что-то противоположное бытию, но лишь иное» [5]. Он пишет также: «...бытие и иное пронизывают все и друг друга, само иное, как причастное бытию, существует благодаря этой причастности, хотя оно и не то, чему причастно, а иное; вследствие же того, что оно есть иное по отношению к бытию, оно - совершенно ясно - необходимо должно быть небытием» [6]. И мы полагаем, что свое иное бытия не является противоположным бытию потому, что свое иное бытия является вырожденным состоянием бытия, в то же время как бытие по отношению к своему иному является нормой. Понятие Платоном соотношение двух состояний мира, хотя и преподнесенное в своеобразной форме, имеет большое значение, в том числе для целей познания общества, соотношения основных его (общества) состояний, изменения модальности общества в зависимости от изменения его состояний.

Аристотель, будучи диалектиком и основоположником теории развития, во-первых, рассматривает отношение нормы и своего иного как следствие изменения качества предмета, объекта, когда одно качество не является противоположностью другого, а своим иным предшествующего качества, вырожденным предшествующего качества; во-вторых, он показывает свое иное как характеристику определений предмета, как состояние предмета, пришедшее на смену иному его состоянию, а также как иной вид чего-либо, как неравенство одного по отношению к последующему или предыдущему и т. д. В-третьих, следуя своему принципу разделения формы и материи, он показывает материю как иное формы или иное лишённости формы. При этом лишённость формы предстает как лишённость онтологической модальности.

Аристотель пишет: «А "иными", или "инаковыми", называются вещи, если их материя, или определение их сущности составляют нечто большее, чем одно; и вообще об инаковом говорится в смыслах, противоположных смыслу тождественного. Различными называются вещи, которые, будучи инаковыми, в некотором отношении тождественны друг другу, т. е. род которых неодинаковый, а также противоположности и те вещи, в сущности которых заключена инаковость» [7]. Как видим, Аристотель раскрывает свое иное в контексте диалектики части и целого, когда «одно» выступает как большее, чем его иное, что можно понять как соотношение нормы и ее вырожденной стороны. Эти стороны заключены в одном и том же так, как заключены в нем произведение и сумма, когда целое «одного» в качестве произведения предстает большим, чем целое данного «одного» в качестве суммы. Утверждая,

что иное противоположно смыслу тождественного, Стагирит полагает, что иное обнаруживает богатство различного в рамках некоего тождества. Данное богатство раскрывается как сумма различающегося в «одном». И эта сумма «одного» оказывается равной целому «одного», части его не противоположны друг другу, а представляют собой иное друг друга. Причем иное выступает как небытие другого. В дальнейшем в византийской и древнерусской философии аристотелевская концепция будет применена к предметам изучения Троицы.

В своем же концептуальном философском ключе Аристотель выделяет три начала: «...форма, лишённость (формы) и материя. Однако каждое из этих начал - инаковое в каждом отдельном роде» [8]. Благодаря такой инаковости в контексте диалектики части и целого реализуется соотношение вырожденности сторон «одного»: его как произведения и его как суммы, где форма задает произведение, а лишённость формы обнаруживает качества суммы. И, следовательно, «одно» материальное, будучи оформленным, раскрывается как произведение, а будучи суммой, доказывает лишённость формы. Платоновская и аристотелевская точки зрения выступили как две основные концепции о соотношении нормы и вырожденности. В контексте данных концепций работали главным образом византийские и древнерусские исследователи. Они полагают, что целое, будучи произведением частей, выступает как полнота и законченность совершенства, а целое как сумма частей выражает неполноту и незаконченность совершенства. В произведении заключен момент нового. В отношении нормы и вырожденного, по Аристотелю, находятся также управляющие-управляемое, руководители-подчиненные, родители-дети, прообраз-образ и т. д.

Для древнерусских исследователей в рассматриваемом плане характерно пристальное внимание к проблеме соотношения бытия и небытия (когда небытие понимается в качестве своего иного бытия), соотношения образа и прообраза, к диалектике тождества и различия, проблеме единства делимого и неделимого и т. д. Святой Феодосий Печерский характеризует единство души и тела: «бренное тело» предстает как свое иное души, вырожденное, поэтому душа руководит телом, а после смерти она возвращается в мир идей, т. е. туда, откуда она пришла, чтобы соединиться с телом.

Феодосий Печерский исходит также из того, что человек создан по образу и подобию Бога, и, следовательно, человек есть вырожденное Бога, грешное и недостойное и в то же время неотделимое от Бога. И он, собственно, в платоновском духе пишет: «И како аз могу, грешный и недостойный раб ваш, противник Богу быти, оному о мне тако творящу! Трость бо не пишет сама, аще не будет пишушаго ею, ниже прославиться секрыя без секушаго ею» [9].

Иными словами, человеком Бог управляет, руководит, вводит человека в систему объективной диалектики. И человек становится способным к вырождению, т. е. способным создавать менее сложное, чем сам.

Святой Кирилл Туровский пишет специальный труд, посвященный проблеме единства души и тела, и показывает, что душа и тело при жизни человека неотделимы друг от друга, поскольку только Бог по своей воле соединяет и разъединяет их. При этом он резко выступает против того, чтобы считать человека телом, подобным Богу, и доказывает, что человек лишь по духу является образом и подобием Бога. Он пишет: «Аще бо блазнятся етери, слышаще Моисея глаголюща: "Рече Бог: сотворим человека по образу нашему и подобию", - и прилагають к бесплотному телу, не имуща стройна разума, и есть си ересь и доньне человекообразно глаголющим бога, иже не како не описается, ни меры качеству имать... Преже Бог созда тело Адамле бездушно, потом же душу. По созданию бо тела, глаголет писание: "И дуну на лице его дух животен". Тем же тело без душа хромо есть и не наричется человек, но труп» [10]. Как видим, в данном случае Бог, соединяя и разъединяя душу и тело, создает нечто вырожденное, т. е. менее совершенное, чем сам. Затем, соединившись с телом, душа выступает как нечто уничтожающее инертность и придающее телу качества произведения. Труп же человека предстает как сумма, как вырожденное состояние и качество сотворенного. В аристотелевском значении осмысливается положение Библии: «И дуну на лице его дух животен», т. е. Бог задает тем самым произведение и отделяет произведение от суммы, т. е. от вырожденного: единство духа и тела принимается как произведение, а тело, лишенное духа, — как сумма. Таким образом, Бог осуществляет отрицательный вклад в энтропию, т. е. задает законченность и полноту совершенства, тем самым реализуя свою возвышенную онтологическую модальность.

Святой Иосиф Волоцкий выступает как истинный диалектик. Рассуждая о таинстве Троицы, он пишет: «"Кто такой Отец?" - мы ответим: "Тот, Кто является Сыном и Святым Духом, оставаясь Отцом". Если спросят: "Кто такой Сын?" - мы ответим, как и прежде: "Тот, Кто является Отцом и Святым Духом, оставаясь Сыном". Так же скажем и о Святом Духе: "Тот, Кто является Отцом и Сыном, оставаясь Святым Духом". Свойство, по словам Григория Богослова, неизменно, ибо как свойство может колебаться и изменяться? Коротко говоря, Бог существует нераздельным и делимым: нераздельным — в Своем естестве, делимым — в Ипостасях» [11]. Единство делимого и неделимого для святого — это есть чудо Троицы, это то совершенство Троицы, в котором заключено величие Бога. В то же время ипостаси Бога таковы, что при своем качественном различии по отношению друг к другу они предста-

ют как свое иное Бога: Бог как произведение, а ипостаси - как сумма.

Развивая мысль о Троице, Иосиф Волоцкий многократно обращается к переосмысленным Аристотелем платоновским идеям о единстве бытия и небытия. Он пишет: «Господь наш Иисус Христос, Единородный Сын Божий, Блаженный и Единосильный, Царь царствующих и Господин всех господствующих, безначальный, бесконечный, вечный, присносущный, несозданный, неизменный и бесплотный, невидимый, неописанный, Один обладающий бесмертием, живущий в вечном свете, с Отцом и Святым Духом славы, создавший из небытия все видимое и невидимое» [12]. Если Платон доказывал, что истинным бытием обладает мир идей, который сосуществует с Богом, то для Иосифа Волоцкого небытием является нечто инертное и Бог вечный, выступая в роли пассионария—Творца, восполняет несовершенство небытия, т. е. из вырожденного создает бытие, представленное видимым и невидимым. Следовательно, небытие, по Иосифу Волоцкому, так же вечно, как и Бог, и в ходе созидательной деятельности, т. е. бытия Бога, из небытия возникает бытие, которое, в свою очередь, способно создать нечто менее сложное, вырожденное, в конечном счете возвращающееся к небытию и тем самым завершающее созидательный цикл. И если это так, то, во-первых, процессом вырождения оказывается та часть этого цикла, которая его завершает; во-вторых, вырождению предшествует и норма, при которой бытие обнаруживает жизнеспособность и самоутверждение переходящего; в-третьих, согласно русскому философу, небытие выступает как свое иное бытия, греховное, представленное «видимым и невидимым». Причем если становление бытия выступает как обретение качества произведения, норма — как наличие качества произведения, то вырождение — как процесс утраты качества произведения и обретение качества суммы, инертности, греховности. Например, в бытии человека обнаруживается его творческое начало, а в небытии - лишенность данного творческого начала, следствия утраты данного начала, утраты онтологической модальности.

Влияние античной философии (теории тетрактиды, единства бытия и небытия, законосообразной деятельности и самовластия души и т. д.) прослеживается и в теоретико-познавательной концепции русского философа. Он пишет: «Что же удивительного, если мы не знаем, в чем состоит сущность Бога? Ведь мы не знаем всего и о творениях Божиих — ни об ангелах, ни о небе, ни о солнце, ни о луне и звездах, ни о море, ни о воздухе, ни об огне, и о прочем творении. Он дал нам не все знать, а лишь отчасти уразуметь, что Он привел мир от небытия к бытию и сотворил все видимое и невидимое. Словом созидаемое и Духом совершаемое. Но каково оно - мы не знаем и не можем говорить о неведомом,

потому что Бог так ИЗВОЛИЛ ПО своему неизреченному замыслу... И человека он сотворил и дал ему уразуметь, что он - человек, одушевленный, самовластный, разумный, но человек не знает, как он сотворен или какова его душа. Так и конец каждого человека Господь сделал неизвестным, но дал указание — старость и немощь» [13]. При всем богатстве идей, заключенных в данном положении философа, и многообразии ассоциаций, вызываемых им, в отношении античной и византийской философии особое внимание обратим на раскрытие русским философом единства бытия и небытия, вырождения как предметов познания. Контекст познаваемости мира, определяемый Иосифом Волоцким, несет на себе также отпечаток аристотелевской диалектической концепции и того проекта познания, которому он отдал предпочтение.

Раскрывая единство бытия и небытия, святой показывает, что Бог приводит мир от небытия к бытию таким образом, что в результате нечто от небытия обретает наперед заданные формы: огонь, воздух, землю, море, звезды, солнце, луну и т. д., а также наперед известное вырожденное состояние, с которым, например, человек ничего не может поделать, поскольку человек, как и мир в целом, находится под божественной властью законов, которые ведут, в частности, к старческой немощи, к вырождению. Вырожденные осуществляются под игом законов естественным путем. Это иго приходит на смену тому властвованию, которое задает процесс уменьшения энтропии и состояние нормы. Именно в этом контексте рассматривает процесс вырождения в обществе Древней Руси Серапион Владимирский. Он доказывает, что иго является естественным следствием греховных деяний людей и отступления от заповедей Бога: Бог наказывает людей за эти деяния и тем самым учит, что спасение людей находится на пути возвращения их к его заповедям, к онтологической модальности совершенства.

Святой Зиновий Отенский — младший современник Иосифа Волоцкого - также воспринял аристотелевскую традицию раскрытия единства бытия и небытия. При этом он впервые в русской философии определяет небытие как иное, инаковое, используя в этих целях понятия «ин», «ино». И вслед за Иосифом Волоцким он раскрывает диалектику Троицы. Он пишет, что «зачало бытия персти приемше, смертни же суще, бытие текущее и исчезающее, а не настоящее и пребывающее имамы... Божественное естество убо присносущно, неподвижно, нетленно: таково и веровати рождение его подобает; ни лета, ниже время, ниже неведение принимается о нем, но боголепно Отец роди Сына по блаженному естеству своему. Безстрастно убо Божество, бесстрастно и рождение по непременному и неподвижному, нетленному естеству, неизреченное и недомысленно на человеческом токмо, но и ангелом, и тии от небытия быша, далече от безначального суще-

ства суще» [14]. Размышляя о единстве противоречивости и вырожденности, он пишет, что начало бытия связано с обретением «персти», т. е. материальности, а также — с обретением смертной сущности, возникновения и исчезновения и утратой вечного настоящего. По-платоновски исследуя мир («далече от изначального существа суще»), святой показывает, что мир, созданный Богом, предстает как нечто заключенное в рамки объективной диалектики, сущности и существования. Он отмечает также, что люди и даже ангелы обретают бытие «от небытия быша», т. е. бытие и небытие предстают как нечто неразделимое и в силу неразделимости бытие предстает как небытие, обретшее соответствующие формы: людей, ангелов и т. д., а также обретшее соответствующие им (людям, ангелам и т. д.) формы онтологической модальности.

Бытие, по Зиновию Отенскому, возникнув, обнаруживает отличное от Божественного естество, руководимое его собственными законами. Он пишет, например, что «пчельное множество законом естества воеводствуемо» [15]. Зиновий Отенский всесторонне обосновывает мысль о том, что, восполняя несовершенство сущего, Творец «понеже от небытия на бытие вся суща приведе» [16]. И бытие тем самым предстает как то, что имеет онтологическую модальность, отличную от онтологической модальности Творца.

Платоновская и аристотелевская традиции рассмотрения единства бытия и небытия весьма сильны в древнерусской философии; обнаруживается глубокое знание их творчества нашими великими предтечами изучения жизни Отечества. Святые резко выступают против того, чтобы еретики использовали «эллинскую» философию в своих неблагоприятных целях, например, приемами софистов, дезавуировали православную веру и тем самым лишали русский народ духовного единства. Для них возникновение и исчезновение предстают в своем неразрывном единстве. При этом исчезновение раскрывается как процесс вырождения, как характеристика устремленности к небытию. В то же время исчезающее представляет собой свое иное возникающего.

Западно-европейские же философы, следуя своим гносеологическим стандартам и прежде всего принципу свободы воли, доказывали, что исходным является естественное вырожденное состояние общества, в котором действует так называемое естественное право, право силы и т. п. И вследствие этого общество необходимо водворять в рамки наперед взятой, произвольно сформулированной правовой схемы с целью вывести общество из этого естественного вырожденного состояния. Нередко утверждалось, что для того чтобы вывести человека из естественного, вырожденного состояния, его надо дрессировать как животное. Например, Жюльен Ламетри, имея, так сказать, широкие взгляды и не считая, что общество из вырожденного состояния можно вывести только благода-

ря насаждению норм права, тем не менее пишет: «Слова, языки, законы, науки и искусства появились только постепенно; только с их помощью отшлифовывался необделанный алмаз нашего ума. Человека дрессировали, как дрессируют животных» [17]. Здесь «дрессировка» предстает как процесс водворения человека в некую произвольно сформулированную схему жизни. Идеей подобной «дрессировки общества» обуреваемы нынешние российские радикальные реформаторы. В отличие от Платона и Аристотеля, а также византийских и древнерусских философов, у Ламетри идея вырожденного состояния общества является не отображением, а репрезентацией. Она аксиоматизируется вне зависимости от того, действительно находится общество в вырожденном состоянии или нет. В основном со времени Канта целый ряд западно-европейских философов в целях различения состояния нормы и вырожденного состояния общества использовали соответственно понятия «культура» и «цивилизация», показывая, что цивилизация — это торжество грубого рационализма, прагматизма и эгоизма. Кант задается вопросом: «...не подготовит ли нам в конце концов несогласие, столь естественное для нашего рода, ад кромешный, полный страданий, на какой бы высокой ступени цивилизации мы ни находились, именно тем, что человечество, быть может, вновь уничтожит варварскими опустошениями эту ступень и все достигнутые успехи культуры (судьба, против которой при господстве слепого случая нельзя устоять, а ведь такое господство, если ему не приписать тайно связанный с мудростью путеводной нити природы, на деле тождественно анархической свободе!)» [18]. Пророчество Канта и его тревожные предчувствия оказались в XX веке существенно подтвердившимися. Человеческий мир по многим причинам встал на путь вырождения и гибели, и потому в июне 1992 года на Конференции ООН в Рио-де-Жанейро на уровне глав правительств и государств была всесторонне обоснована озабоченность мирового сообщества судьбой человечества, планеты в ближайшие десятилетия.

Линия Канта о соотношении состояния нормы и вырожденного состояния общества, культуры и цивилизации прослеживается в работе Освальда Шпенглера «Закат Европы». Он пишет: «Гибель Запада... означает не больше и не меньше, как *проблему цивилизации*. Здесь налицо один из основных вопросов всякой истории более преклонного возраста. Что такое цивилизация, понятая как органически-логическое следствие, как завершение и исход культуры?»

Ибо у каждой культуры есть своя *собственная* цивилизация. Впервые эти слова, обозначавшие до сих пор смутное различие этического порядка, понимаются здесь, как выражение строгой и необходимой *органической последовательности*. Цивилизация -

неизбежная судьба культуры. Здесь достигнут тот самый пик, с высоты которого становится возможным решение последних и труднейших вопросов исторической мифологии. Цивилизации суть *самые крайние* и *самые искусственные* состояния, на которые способен более высокий тип людей. Они — завершение; они следуют за становлением как ставшее, за жизнью как смерть, за развитием как оцепенение, за деревней и душевным детством, засвидетельствованным дорикой и готикой, как умственная старость и каменный, окаменяющий мировой город. Они - *конец* без права обжалования, но они же в силу внутренней необходимости всегда оказывались реальностью... Греческая душа и римский интеллект - вот что это такое. Так различаются культура и цивилизация» [19]. Так, по Шпенглеру, состояние культуры и состояние цивилизации относятся друг к другу как состояние нормы и состояние вырожденности. Он показывает, что цивилизации — это искусственные состояния, заданные эгоизмом, прагматизмом и рационализмом, презрением к вырожденному, внерациональному, т. е. к неценному. И в своем отношении Шпенглер прав. Однако при этом, во-первых, нельзя абсолютизировать западный способ производства общественной жизни, способ самоутверждения индивидуалистического общества, когда искусственность цивилизации предстает как следствие прожектерства, воплощенного, в частности, в принципе свободы слова. Во-вторых, вырожденное состояние общества может быть вызвано не только «старостью», «оцепенением и окаменением», которое вызывает «мировой город» и т. п., а, например, тоталитаризмом, который может быть свойственным лишь индивидуалистическому обществу, и игом, свойственным коллективистскому обществу.

Посредством тоталитаризма и ига общество, деградируя, выводится из состояния нормы и переходит к своему иному, к состоянию вырожденности, при котором, как пишет святой Серапион Владимирский, разрушаются божественные церкви, оскверняются сосуды священных, растаптывается святость, у воевод княжеских исчезает крепость, бегут не знавшие страха храбрецы, села зарастают молодым лесом, смиряется величие, плоды трудов народа наследуются погаными, земля становится достоянием иноплеменников, народ подвергается поношению и становится пошлостью для врагов... Да не о нашем ли времени писал святой? Не о плодах ли деяний нынешних радикальных реформаторов? Не об их ли онтологической модальности?

В-третьих, Кант и Шпенглер безошибочно фиксируют метафизическую оппозицию цивилизации и культуры, которая соответствует реальностям индивидуалистического общества. В свою очередь, коллективистскому обществу присуща объективная диалектика цивилизации и культуры.

В-четвертых, по Канту и Шпенглеру, вырожденное - это общепринятое, утратившее ценность, всем доступное.

Когда Шпенглер пишет, что у каждой культуры есть своя цивилизация, то в этом отчасти читается, что культура, понятая как состояние нормы общества, предполагает свое иное — цивилизацию, т. е. состояние вырожденности. Как мы полагаем, это последнее состояние может вызываться как внутренними, так и внешними силами, и, более того, эти силы могут намеренно затягивать, продлевать такое положение дел в обществе, при котором оно находится в вырожденном состоянии и гибнет. Именно в этих целях нашему народу Запад навязывал «горячие» войны и «холодную войну», а сейчас потворствует курсу на продолжение «радикальных реформ». Вырожденным состоянием общества может быть только свое иное состояние нормы. Если вырожденное состояние общества характеризуется как состояние апатии, творческой непродуктивности, обозначаемое понятием суммы, то состояние нормы выступает, напротив, как состояние творческого подъема во всех сферах общественной жизни (политической, экономической, социальной и духовной). Это состояние можно обозначить понятием произведения. И в этом смысле общества и индивидуалистического, и коллективистского типа имеют двоичную природу, когда целое общества может предстать как нечто равное сумме частей, когда пассивная часть общества может предстать как нечто большее, чем целое, и когда целое общества может предстать как нечто большее, чем сумма частей. Отсюда вытекают представления об элитах общества, о социальном авангарде, о демократическом, аристократическом и олигархическом устройствах общественной жизни, а также об обществе совершенного общесоветия И. Т. Посошкова.

Отметим, что в настоящее время существует два основных подхода к рассмотрению отношения цивилизации и культуры:

- 1) софистское, когда культура определяется как состояние нормы, а цивилизация - как состояние вырожденности;
- 2) диалектическое, когда культура и цивилизация определяются как противоположности диалектического противоречия.

А теперь обратимся к Пушкину. Что же пишет Александр Сергеевич об устойчивости нашей культуры и цивилизации? В письме колеблющемуся западнику П. Я. Чаадаеву он замечает: «Нет сомнения, что Схизма (т. е. раскол христианской церкви на греко-православную и римско-католическую. — *Н. Ч.*) отделила нас от остальной Европы и что мы не принимали участия ни в одном из великих событий, которые ее потрясли, но у нас было свое особое предназначение. Это Россия, это ее необъятные пространства поглотили монгольское нашествие. Татары не посмели перейти наши западные границы и оставить нас в тылу. Они отошли к

своим пустыням, и христианская цивилизация была спасена. Для достижения этой цели мы должны были вести совершенно особое существование, которое, оставив нас христианами, сделало нас, однако, совершенно чуждыми христианскому миру, так что нашим мученичеством энергичное развитие католической Европы было избавлено от всяких помех... Наше духовенство... никогда не пятнало себя низостями папизма и, конечно, никогда не вызвало бы реформации (т. е. религиозного обоснования индивидуализма в XV—XVI веках Лютером, Кальвином и другими. — *Н. Ч.*) в тот момент, когда человечество больше всего нуждалось в единстве» [20].

Это русский отрицательный вклад в социальную энтропию позволил «поглотить монгольское нашествие», полчища Наполеона, гитлеровскую «военную машину»... Впрочем, во всяком обществе существуют свои основания его устойчивости, способности победить антиколлективистские поползновения ига и тоталитаризма (система подавления традиционного индивидуализма). Такими основаниями являются славянская соборность и совершенное общесоветие, индийские касты и сельская община, китайские церемонии и семейственность, исламская умма, западная бюрократия и демократия и т. п. И задача укрепления устойчивости цивилизации состоит не в том, чтобы завистливо заимствовать чужое, а в том, чтобы кропотливо совершенствовать свое.

Итак, проблемы вырожденности и онтологической модальности актуальны во многих отношениях. Для нас же существенны онтологическая модальность деятельного совершенства и онтологическая модальность свободы воли: совершенство обнаруживает свою модальность в качествах лучшего—худшего, а свобода воли — в качествах шкал ценностей.

1. Онтологическая модальность деятельного, т. е. отличного от природного, совершенства осуществляется в формах тектологии, в том числе в формах положительного и отрицательного вклада в социальную энтропию. Онтологическая же модальность свободы воли осуществляется в формах технологии. Если тектология является модальными восполнениями информационной реальности, то технология - модальным восполнением трансцендентальной реальности. В системах двух указанных модальных восполнений происходят переходы общества от одного состояния к другому, от небытия к бытию и от бытия к небытию.

2. Как лучшее, так и ценное в своих отношениях свойственны бытию и небытию: небытие совершенства должно быть своим иным бытия совершенства, в свою очередь небытие свободы воли должно быть своим иным бытия свободы воли.

3. Как лучшее, так и ценное обладают своими определениями, т. е. своими свойствами, функциями, качествами, характерными чертами и т. п. Наличие данных определений характеризует бы-

тие совершенства и свободы воли, а отсутствие данных определений — небытие совершенства и небытие свободы воли.

4. Наличное бытие общества представлено двумя типами общества: индивидуалистическим и коллективистским. Следовательно, бытие каждого типа общества предполагает свое собственное небытие, т. е. свое иное — вырожденное. При этом бытие индивидуалистического общества выступает как бытие свободы воли, т. е. онтологическая модальность бытия индивидуалистического общества предстает в ценностном содержании.

Бытие же коллективистского общества выступает как бытие деятельного совершенства, т. е. онтологическая модальность коллективистского общества раскрывается в содержании лучшего худшего. Средством погашения онтологической модальности коллективистского общества и причиной его вырождения является иго. Средством же погашения онтологической модальности индивидуалистического общества и причиной его вырождения является тоталитаризм.

5. Характерным проявлением онтологической модальности общества является власть. В зависимости от типа общества власть реализуется либо как добродетель, в частности политическая добродетель, либо как насилие, в частности политическое насилие.

6. Если тоталитаризм является следствием прожектерских устремлений некоторого властного социума (элиты) в целях реализации той или иной программы стабилизации своего положения в обществе, то иго имеет своей целью блокирование наличного социального прогресса, характеризует претензии того или иного социума на место в авангарде общественного развития, например, социальную зависть одного социума по отношению к другому, неудовлетворенность социума своим положением в жизни общества, иногда необоснованную претензию заместить кого-либо, взять власть, принять онтологическую модальность социального авангарда.

7. Социальный опыт, общественная практика показывают, что вырождение общества происходит тогда, когда средствами тоталитаризма хотят придать индивидуалистическому обществу коллективистские черты, а также тогда, когда средствами ига пытаются придать коллективистскому обществу индивидуалистические черты. Следствиями тоталитаризма и ига могут быть только вырожденные состояния общества. И для того чтобы вернуть общество к состоянию нормы, требуются основанные на соответствующих типам общества стандартах пассионарности или тектология — отрицательный вклад в социальную энтропию (коллективистское общество), или адекватная социальная технология (индивидуалистическое общество).

8. Онтологическая модальность каждого типа общества представлена специфическими формами собственности, специфичес-

кими системами хозяйствования, политическими организациями и системами, социальными институтами, социальными структурами общества и т. д. И, следовательно, реформирование общественной жизни может быть плодотворным только в том случае, когда учитывается специфика онтологической модальности данного типа общества.

9. По всем признакам общество России радикальными реформами, рыночной экономикой, догмами демократии и либерализма ввергнуто в вырожденное состояние. Она (Россия) раз за разом, переживая беспримерные тяготы и лишения, вынуждена сбрасывать, стряхивать с себя чужое, наносное... И возникает вопрос: есть ли смысл различать коллективистские и индивидуалистические общества? Есть. Россия должна знать свое коллективистское естество. Она должна знать природу лучшего и худшего. Она должна знать, как она может впредь защищать себя, как преодолеть вырожденное состояние, какой она должна стать, выйдя из этого состояния. Она должна знать, что постижению естества коллективистского общества адекватны познание в терминах континуальной теории, космический проект науки. Вырожденное состояние общества не исключает наличия пассионариев, способных положить начало спасению страны.

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ДОБРОДЕТЕЛЬ И ПОЛИТИЧЕСКОЕ НАСИЛИЕ

Как много мы слышим сегодня от современных западников унижающих русских положений о том, что у России отсутствуют демократические традиции. Эти положения стали почти для всех тривиальными, получили уже аксиоматический подтекст. В лучшем случае альтернативой таким рассуждениям служат рассказы о новгородском вече и т. п. И мало кто из числа трезвомыслящих людей задается вопросами такого рода: если страна русских людей, не имея этих традиций, тем не менее отстояла себя в течение тысячелетия с лишним («Держали щит меж двух враждебных рас: монголов и Европы!» (А. Блок)), то, может быть, такие традиции России и не были нужны. И надо еще доказать, что они ей были нужны, что они здесь не являются противостественными.

А если это так, то стоит ли навязывать России чуждые традиции, возникшие в странах, которые и не знали о необходимости такого «держания щита» и сталкивались с совершенно иными общественными реалиями?

Может быть, важнее в первую очередь тщательно изучить наши национальные традиции, обеспечившие устойчивость русской цивилизации и культуры?

Может быть, овеянное демократическими традициями софистское, либеральное теоретизирование в области обществознания (да и естествознания) нам не подходит, и необходим иной тип теоретизирования?

Может быть, западная наука об обществе, а я думаю, и западная наука о природе, посвященная делу покорения природы и общества, чужда и опасна для нас (и не только для нас, но и для человечества в целом, о чем рельефно свидетельствуют, например, так называемые глобальные проблемы современности)? Ведь покорение природы и общества осуществлялось и осуществляется до сих пор под покровительством «науки» и по «научным» проектам.

Непредвзятый анализ положения дел может лишь убеждать в правомерности такого рода вопросов. И нужно понять, на какой основе русские люди в столь короткий исторический срок смогли освоить и в меру своих сил сохранить гигантские просторы и обогатить человеческий мир невиданными достижениями во всех областях добродетели. Нужно выяснить, почему русскому народу чужды идеалы потребительства, почему ему чужд культ ценнос-

тей, когда понятие «ценность» соотносится с понятием «эгоизм»: ценность в этом смысле порочна, как порочен эгоизм. Отметим, что известными апологетами и адептами стандартов коллективистского типа общества были Платон и Аристотель. За это их всегда критиковали и не понимали защитники индивидуализма и индивидуалистического типа общества.

Чтобы ответить на упомянутые вопросы, обратимся к Аристотелю, вновь откроем и прочтем его творения. Не только мы в наш трудный час, но и десятки поколений исследователей зачитывались трудами древнегреческого Учителя. В книге «Политика» гений Аристотеля развернулся особенно ярко. Когда сегодня пишут, и вполне обоснованно, что в России сформировался олигархический строй, т. е. государственный строй, оформленный властью немногих, руководствующихся принципами богатства, «денежного мешка», корысти, то исследователя обжигает знакомая мысль о теоретическом источнике такого политического диагноза. Когда нам навязывается мысль о том, что в России идет становление демократического строя, власти народа, основанной на принципах свободы, то политическая практика наших дней убедительно доказывает ложность указанной мысли. Эта мысль с презрением к ее авторам отвергается: слово «демократия» стало в России словом аристотелевского нарицательного значения. И тем не менее указанный политический диагноз также возвращает нас к источнику теоретического диагноза. В обоих случаях таким источником для нас является «Политика» - бессмертное творение греческого гения. И перед нами разворачивается блистательная логика рассуждений Аристотеля, согласно которой существующий ныне в нашей стране государственный строй является вырожденным ином государственным строем. И если доказывается — и вполне убедительно — что советский государственный строй не был демократическим государственным строем, то, следовательно, возникает вопрос: каким государственным строем был советский строй по классификации Аристотеля? И если мы примем в качестве правильного политического диагноза наличие в современной России олигархического государственного строя, то советский строй, согласно Аристотелю, предстанет как строй вырожденным, своим иным которого является олигархический строй. Однако в этом случае на ином познавательном уровне возникает вопрос: каким государственным строем является советский строй по классификации Аристотеля, естественным вырождением чего явился олигархический строй?

Аристотель был диалектиком. И он понимал, что если, например, олигархический строй построен на принципах корысти, то вырожденное этого строя должно быть государственным строем, сформированным на принципах бескорыстия, добродетели. Воп-

рос о том, являлся ли советский строй государственным строем, сформировавшимся на принципах бескорыстия и добродетели, должен быть обращен не к теоретикам-профессионалам, а к простым людям, на деле познавшим достоинства советского и олигархического строя. Воздержимся от ответа на этот вопрос и мы, хотя нам теперь уже есть с чем сравнивать советский строй. По-видимому, это был строй, заданный социальным авангардом общества, и, следовательно, реально существовала опасность вырождения этого авангарда в олигархию, и необходимо было всемерно беречь этот социальный авангард от вырождения.

Итак, понятия «политическая добродетель» и «гражданская добродетель» у Аристотеля выступают как характеристики определенного стандарта теоретизирования и онтологической модальности совершенства, которым Стагирит придает фундаментальное значение. Уже на первых страницах «Политики» он замечает: «Человек, нашедший свое завершение, — совершеннейшее из живых существ, и, наоборот, — человек, живущий вне закона и права, — наихудший из всех, ибо несправедливость, владеющая оружием, тяжелее всего; природа же дала человеку в руки оружие — умственную и нравственную силу, а ими вполне можно пользоваться в обратную сторону. Поэтому человек, лишенный добродетели, оказывается существом самым нечестивым и диким, низменным в своих половых и вкусовых позовах» [1]. Умственная и нравственная сила связана у Аристотеля с представлением о государстве, поскольку для государства право служит мерилom справедливости, является регулирующей нормой политического общения. В более широком значении, по Аристотелю, завершенностью совершенства человека является добродетель: через добродетель обнаруживает себя совершенство человека, позволяющее умственную и нравственную силу реализовать по прямому для совершенства назначению — в добродетели. Добродетель же, в свою очередь, обнаруживает себя в справедливости государственного управления, и поэтому, по Аристотелю, она является регулирующей нормой политического общения.

Гениальный грек формулирует особый принцип вырожденности, в контексте которого заключено тождество совершенства и добродетели. Он пишет: «Существует много разновидностей властвующих и подчиненных, однако чем выше стоят подчиненные, тем более совершенна сама власть над ними» [2]. Следовательно, власть выступает как форма реализации совершенства, и иерархия властных совершенств развертывается по принципу вырождения ее онтологической модальности: модальность менее совершенного является законченностью модальности более совершенного.

Необходимо отметить, что Аристотель изначально отдавал себе отчет в том, что существуют две основных точки зрения на приро-

ду политической власти и власти вообще. Он пишет: «По мнению одних, со справедливостью связано благоволение к людям; по мнению других, справедливость заключается в том, чтобы властвовал человек более сильный» [3]. И если благоволение к людям свидетельствует о совершенстве человека, об уровне совершенства власти над подчиненными, то властвование более сильного человека предполагает свободу воли властвующего, естественность произвола, самодурства, войны всех против всех и т. д. Отмеченное великим Учителем различие данных точек зрения, как правило, игнорируется в современных исследованиях. Стагирит резко выступает против «дурного применения власти» [4], является сторонником отношений между вырожденными сторонами общества, покоящихся на «естественных началах». Поэтому он пишет, что «полезно рабу и господину взаимное дружеское отношение, раз их взаимоотношения покоятся на естественных началах, а у тех, у кого это не так, но отношения основываются на законе и насилии, происходит обратное» [5]. По существу, данное положение является развитием двух точек зрения, приведенных выше. Как видим, Учитель не является сторонником превосходства светской власти — закона и насилия — над властью духовной. И в этом отношении он является продолжателем линии Платона.

В контексте этих же двух точек зрения Аристотель раскрывает основные альтернативы реализации «искусства наживать состояние»: «домохозяйство» и «нажива денег». Он пишет: «...если люди не в состоянии достигнуть своей цели при помощи искусства наживать состояние (при помощи "домохозяйства" и "наживы денег"), то они стремятся к ней иными путями и для этого пускают в ход все свои способности вопреки даже голосу природы... люди обращают все свои способности на наживу денег, будто это является целью, а для достижения цели приходится идти на все» [6]. Он доказывает, что в экономических делах, как, впрочем, и в других направлениях человеческой деятельности, необходимо следовать определенным «естественным началам», т. е. определенным стандартам естественности, прислушиваться к «голосу природы». Однако каждая из двух указанных точек зрения предполагает свое «естество», свой «голос природы», свой стандарт естественности, хотя подчеркнем, что для Аристотеля наиболее существенными и предпочтительными были стандарты, связанные с реализацией совершенства общественных отношений, с добродетелью. Осуждая «наживу денег», он не скрывает своей ненависти к ростовщичеству и т. п.

Как мы уже отмечали выше, явление власти Аристотель рассматривает с различных сторон. Однако во всех случаях руководящим для него является принцип вырожденности, раскрытый, в частности, общей точкой зрения: «...в приложении к существу,

предназначенному природой быть в подчинении, и к существу, по природе призванному к властвованию, тождественна ли у них добродетель или различна? И если обоим этим существам должно быть свойственно совершенство, то почему одно из них предназначено раз и навсегда властвовать, а другое — быть в подчинении?.. Признать (совершенство) за одними и отрицать его в других — разве это было бы удивительно?.. Таким образом, ясно, что оба должны быть причастны к добродетели, но что эта добродетель должна отличаться так же, как отличаются между собой властвующие и подчиненные по природе» [7]. Идея следования природе, т. е. идея естествоповелительности и вырожденности, красной нитью проходит через все исследование Стагирита. При этом естественными оказываются совершенство и добродетель: совершенство обнаруживает себя через добродетель и посредством добродетели.

Учитывая две упомянутые точки зрения, а также реальный социальный опыт, Стагирит предупреждает, что в стране должна быть осуществлена та или иная концепция государства, достигнуто единство управления. В противном же случае в стране, с одной стороны, будет естественным образом складываться необходимая система государственности, а с другой стороны - стране может навязываться противоестественная, произвольная система государственности. И тогда, как он пишет, «неизбежно возникнут в одном государстве два государства, и притом враждебные одно другому» [8]. Это положение гения нужно было бы учитывать нашим современным государственным деятелям, с упорством, достойным лучшего применения, насаждающим в России систему государственности, чуждую за века сложившейся в стране системе социальной детерминации. В результате в настоящее время в России наблюдается формирование двух государств, враждебных друг другу. Одно из них олицетворяет непокорность народа, а другое - коррумпированное чиновничество и прозападные средства массовой информации.

Одной из важнейших проблем политической теории, которая занимала Аристотеля, была проблема устойчивости государственного строя. Эту проблему он подробно исследует, руководствуясь имевшимся тогда социальным опытом и средствами теоретизирования. В частности, он детально изучает опыт функционирования специальных, так сказать, антикоррупционных органов, в том числе спартанской эфории. Он пишет: «Так как власть эфоров чрезвычайно велика и подобна власти тиранов, то и сами цари бывали вынуждены прибегать к демагогическим приемам, отчего также получался вред для государственного строя: из аристократии возникла демократия. Конечно, этот правительственный орган придает устойчивость государственному строю, потому что народ, имея доступ к государственному строю, остается спокой-

ным» [9]. Отметим негативное отношение Аристотеля к демократии, а также то, что вырожденным аристократии является демократия. Однако главной заботой философа оказывается государственный строй и его устойчивость. Он задается вопросами о том, каким должен быть строй в стране, чтобы он был устойчивым, какие государственные органы должны охранять устойчивость государственного строя, с какой социальной группой общества необходимо связывать такую устойчивость и т. п.

На пути решения данных вопросов Аристотель различает две группы видов государственного устройства: «три вида правильные - царская власть, аристократия, полиция - и три отклоняющиеся от них: тирания - от царской власти, олигархия - от аристократии, демократия - от политии... (рассмотрение наилучшего вида государственного строя равносильно рассуждению именно об аристократии и царской власти и определению того, что скрывается под этими названиями, так как и аристократия, и царская власть предполагают для своего осуществления наличие добродетели, которой сопутствуют благоприятные внешние условия)» [10]. Философ на основании изученного социального опыта формулирует принцип отклонения и показывает, куда может отклониться правильное государственное устройство, так что если известно нечто, то известно и его свое иное. Это во-первых. Во-вторых, например, царская власть и аристократия отличаются, в частности, тем, что аристократия представляет собой некоторую социальную группу, а царская власть представлена некоторой личностью, не имеющей прямого отношения к тому или иному элементу социальной структуры общества. В-третьих, Аристотель считает, что аристократия является наиболее прогрессивной частью общества, авангардом, способным повести общество за собой по пути социального прогресса (не будем судить о правильности выбора философа, о реальных достоинствах предпочтенной им социальной группы - ему было виднее, да и главное состоит не в этом, а в том, что Аристотелем утверждается принцип: авангардной социальной группой является носитель добродетели и поэтому именно данная социальная группа должна властвовать).

Подчеркивая принципиальное различие аристократии и олигархии, Аристотель пишет, что «избрание должностных лиц по признаку богатства свойственно олигархии, а по признаку добродетели — аристократии» [11]. Он доказывает, что «плохо, когда высшие из должностей, именно царское достоинство и стратегия, могут покупаться за деньги. Такого рода закон ведет к тому, что богатство ценится выше добродетели и все государство становится корыстолюбивым. Ведь то, что считается ценным у власть имущих, неизбежно является таковым и в представлении остальных граждан. А где добродетель не ценится выше всего, там не может

быть прочного аристократического государственного устройства» [12]. Можно сказать, что если в современной России установился олигархический государственный строй, то, по принципу вырожденности, советский строй был строем, признаком которого была добродетель, а признаком наступившего государственного строя является богатство. Олицетворяющие данный строй богатство и олигархия, по Аристотелю, не могут быть спутниками устойчивости государственного устройства.

Аристотель отмечает: «Основным началом демократического строя является свобода... Второе начало - жить так, как каждому хочется» [13]. Философ подчеркивает, что «одним из признаков демократического строя, по признанию всех сторонников демократии, является свобода» [14]. С немалой долей иронии он показывает, что свобода толкуется как возможность делать всякому что угодно, что одним «из условий свободы — по очереди быть управляемым и править. В самом деле, основное начало демократического права состоит в том, что равенство осуществляется в количественном отношении, а не на основании достоинства» [15], т. е. правом на правление обладает и проходимец. Характерно, что при советском строе человек мог всю жизнь прожить как добропорядочный и примерный гражданин, а в условиях олигархии или демократии он вдруг обнаруживает себя как чудовище - проходимец, преступник и негодяй, которого от злодеяния не может удержать ни закон, ни опасность оказаться в тюрьме. Следовательно, свобода и, так сказать, отвязанность от норм нравственности богатством и демократией гарантируется.

Прозорливость Аристотеля обнаруживается в том, что он различает опасность демократических выборов, заключающихся в возможности различного рода подтасовок, сделок между кандидатами, подкупа избирателей и т. д. Он пишет: «относительно же избрания должностных лиц нужно еще заметить, что когда выборы происходят из намеченных ранее кандидатов, создается опасное положение: если известное число лиц, даже и небольшое, захотят войти между собою в соглашение, то выборы всегда будут совершаться так, как они того пожелают» [16]. Если же учесть, что каждый из кандидатов не обязан следовать моральным установлениям и вправе чувствовать себя свободным от них, то ждать чего-либо положительного от всеобщего избирательного права не приходится. Поэтому Аристотель многократно возвращается к идее выбора по жребию в условиях господства аристократического строя, когда выбор идет из числа равных по принципу добродетели. Добродетель же - это всегда нечто предполагающее служение людям и тем самым исключаящее махинации.

Оставаясь верным принципу совершенства, Стагирит не рассматривает государственный строй вне конкретного содержания

всеобщей связи явлений. Он доказывает, что «следует постараться ввести такой государственный строй, который при данных обстоятельствах оказался бы легче всего приемлемым и гибким... Поэтому и государственный муж помимо всего прочего... должен уметь помочь усовершенствованию государственного строя» [17]. При этом «решение вопроса о том, кому в государстве надлежит властвовать, должно сообразовываться с каждым из указанных выше видов государственного устройства» [18]. Отсюда Аристотелем формулируется принципиально важная для науки и политической жизни общества точка зрения, быть может - концепция или теория: задача государственного мужа состоит в том, чтобы, подражая природе существующего государственного строя, вкладывать свое совершенство в совершенство государственного строя, т. е. усовершенствовать существующий государственный строй. Такое усовершенствование, согласно Аристотелю, может быть реализовано в двух основных вариантах: во-первых, неутомимо совершенствовать естественный государственный строй, не останавливаясь на достигнутом, идти вперед по пути дальнейшего его усовершенствования; во-вторых, если произошло отклонение от естественного государственного строя и он пребывает в виде негативного его, по терминологии Стагирита, «отклонения», то задача государственных, совершенных мужей заключается в том, чтобы вывести естественный государственный строй из его противоестественного состояния и всемерно противодействовать его возможному отклонению. При этом философ отмечает, что «политая является как бы смешением олигархии и демократии. Те виды государственного строя, которые имеют уклон в сторону демократии, обычно называются политиями, а те, которые склоняются в сторону олигархии, обыкновенно именуется аристократиями», т. е. аристократия вырождается в олигархию [19]. Он доказывает, что «в государственном строе три начала притязают на равную значимость - свобода, богатство, добродетель» [20]. Он полагает, что основой аристократии является добродетель, олигархии - богатство, а демократии - свобода.

Каждое из указанных начал предполагает свой собственный набор стандартов естественности, например, естественного права и естественного состояния. Заметим, что западные теоретики, как правило, под стандартами естественности имели в виду те стандарты, которые вытекали из начала свободы, например, в качестве такого стандарта принималась «война всех против всех». Древнерусские же философы руководствовались стандартами естественности, вытекающими из другого начала, а именно: из добродетели. Следовательно, предполагалось принципиально иное содержание обществоведческого теоретизирования, отличное от западного. Выбор системы теоретизирования и стандартов есте-

ственности должен осуществляться исходя из реального способа производства общественной жизни, типа общества, типа социальной детерминации и т. д. Следовательно, теми же самыми обстоятельствами определяются задачи обществоведческого теоретизирования, характер последнего. Оказывается, что теоретик не свободен в выборе, в предпочтениях типа теоретизирования, и, следовательно, в таком предпочтении он может в случае непонимания дела угадать, совершив правильный выбор типа политологического теоретизирования, как сделали, например, выдающиеся философы Запада XVII — XVIII веков, или ошибиться, как сделали современные российские теоретики-политики, разрабатывавшие планы строительства гражданского общества на западный манер.

Отметим, что великими западными теоретиками идея гражданского общества изначально расшифровывалась как идея союза индивидуумов, определяющего единство человека, общества и государства. Один из теоретиков гражданского общества и индивидуалистического способа производства общественной жизни, великий англичанин Томас Гоббс пишет: «...всякое общество создается либо ради пользы, либо ради славы, т. е. из любви к себе, а не к ближнему» [21]. Он упорно доказывал: «Начало гражданского общества - во взаимном страхе» [22]. В основу политической теории Гоббса положены иные, чем у Аристотеля, постулаты, а именно: постулаты о естественном праве, о политическом насилии, о естественности вырожденного состояния общества. Гоббс пишет: «...в естественном состоянии, поскольку ведется всеобщая война против всех, каждому позволено поработать или даже убивать людей, коль скоро это будет представляться ведущим к благу» [23]. Отсюда гражданское общество теоретически выступает как общество, политически сковывающее естественное право и естественное (вырожденное) состояние индивидуума, как общество, возведшее политическое насилие в ранг абсолюта. Так, сковав естественное право и вырожденное состояние, общество обнаруживает свое иное - облагороженный законом индивидуализм. Не зря софисты, разрабатывая свою модель мира и проект науки, сосредоточивали свое внимание на праве сильного, протекционизме, общественном договоре, равенстве и т. д. Их теории на Западе обрели выдающихся последователей.

Гоббс утверждал, что «положение человека вне гражданского общества, которое можно назвать естественным состоянием, не может быть ничем иным, как войною всех против всех, и во время этой войны у всех есть право на все» [24]. Как видим, вырожденное состояние общества выступает у Гоббса как исходное условие жизни общества, а в теории — как непререкаемый постулат. И в этом смысле ни в чем нельзя упрекнуть Гоббса, когда он определяет в качестве основополагающих аксиом теории следующее:

«Источник распрей - неравенство характеров. Другой источник распрей — стремление многих достичь одного и того же... На основании естественного права каждый может судить о тех средствах, которые необходимы для его безопасности. На основании естественного права все принадлежит всем» [25] и т. д. Следовательно, естественное право и естественное состояние, источники распрей, претензии каждого на все и т. д. не могут быть устранены (ведь они естественны), но они должны быть введены в рамки закона, т. е. переведены в свое иное. Все это принципиально разнится с тем, что доказывали Аристотель и наши русские Учители, учившие коллективизму, добродетели, самоотверженности в любви к ближнему своему. Они задавали принципиальные иные аксиомы теоретизирования отечественной общественной жизни. Однако это совершенно не означает, что Гоббс в чем-то был не прав: индивидуалистическое общество требует адекватного ему теоретизирования.

Наши древние Учители в отечественной общественной практике выявили одни стандарты естественности — коллективистские, а Гоббс в общественной жизни Запада - другие стандарты естественности (индивидуалистические).

Можно ли сказать, что идеи о гражданском обществе Гоббса - человека XVII века - устарели, что аксиомы, заложенные им в основание политической науки, на Западе отвергнуты или, по крайней мере, стали в чем-то несвойственными политике Запада? Отнюдь нет. Это доказывает общественная практика Запада, его надежды, возлагавшиеся на оружие массового уничтожения людей, на балансирование на грани войны; развязанная Западом «холодная война» и т. д. Следовательно, Гоббс, Локк и другие отцы западной идеологии были совершенно правы, рассуждая об осуществлении естественного права, о поведении с позиций военного превосходства или, как сказал бы Гоббс, с позиций «непреодолимого могущества» и т. д. «Ведь государства, - как пишет Гоббс, - находятся между собой в естественном состоянии, то есть в состоянии вражды. И если они перестали сражаться на поле боя, то это можно назвать не миром, а лишь передышкой, во время которой один враг, следя за действиями и выражением лица другого, оценивает свою безопасность не соглашениями, а силами и замыслами противника. И это — на основании естественного права... поскольку соглашения в естественном состоянии не имеют силы, пока существует обоснованный страх (перед другим)» [26]. Скажем спасибо Гоббсу за то, что он помогает нам понять суть политики Запада сегодня.

Гоббс простодушно показывает отличную от коллективистской индивидуалистическую сущность гражданского общества, в котором человек руководствуется прежде всего не религиозными,

идеологическими, моральными и т. д. нормами, а нормами права, страхом возмездия со стороны государства.

Средствами политического насилия человек водворяется в гражданское общество, поскольку, по Гоббсу, положение человека вне гражданского общества не может быть ничем иным, как войною всех против всех, и во время этой войны у всех есть право на все. Скажем спасибо Гоббсу за то, что он помогает понять правовое государство, которое руководствуется облагоустроенным естественным правом, и гражданское общество, переводящее состояние всеобщей вражды в свое иное, регулируемое законом: «против врагов же, - пишет Гоббс, - которых государство считает способными причинить вред ему, первоначальное естественное право разрешает вести войну, в которой меч не разбирает, а победитель, как встарь, не делает различия между виновным и невиновным и щадит лишь постольку, поскольку это может идти на пользу его собственному народу» [27].

Гоббс, в отличие от большинства современных российских теоретиков, досконально знал, что такое правовое государство, и на этот счет не питал никаких иллюзий. Жаль лишь, что эти теоретики оказались плохими учениками Аристотеля, Гоббса и наших древнерусских Учителей.

Мы полагаем, что именно из принятого в качестве стандарта естественности русского теоретизирования - стандарта добродетели - проистекает отечественная философия любви, любви к ближнему своему. И, следовательно, идеи коллективизма, соборности предстают в России как стандарты научности, раскрывающие содержание всеобщей связи явлений человеческого мира. И когда мы знакомимся с положениями Аристотеля, осуждающими «крайнюю демократию», «распущенную демократию», «дряблость демократии», «злополучность» демократических преобразований и т. п., то в этом случае имеем в виду не осуждение демократии вообще, а то, что произвольно введенный демократический строй, без учета необходимых для этих целей объективных оснований, влечет за собой неизбежные отрицательные социальные последствия, свидетельствующие о неуместности и неудаче осуществленного выбора государственного строя и устройства, а также о том, что диагноз общественной жизни, предшествовавший введению демократического строя, был поставлен неправильно. И чем больше упорствуют нынешние отечественные прожектеры в своих предпочтениях, чем больше обвиняют практикующих политиков в непоследовательности осуществления реформ, в неточности копирования западного опыта и т. п., тем более тягостными и трагическими оказываются последствия реформаторства. Мы помним, как во времена «перестройки» собирались прожектеры воспевавшаяся так называемая «нормальная западная экономика».

В результате же радикальных реформ в России получилась не экономика западного типа, а вырожденная экономика — вырожденное, свое иное советской экономики.

Ныне хорошо известны рассуждения высокопоставленных отечественных социал-дарвинистов о том, что в политике, да и в других сферах общественной жизни, «побеждает сильнейший». Так вот, если уж следовать биологизаторской версии в политологии, то было бы уместно вспомнить о законе гомологических рядов Николая Ивановича Вавилова, согласно которому раскрывается природа вырождения растения в свое иное, т. е. в другую разновидность этого же растения. Доказывается тщетность усилий селекционеров «принудить», например, акацию плодоносить яблоками. В лучшем случае такое «принуждение» может закончиться вырождением данной разновидности акации в другую ее разновидность в рамках соответствующего гомологического ряда, т. е. вырождением в свое иное. Другое дело, когда речь идет о конфронтации цивилизаций, природа государственных порядков которых различна. Слабейшей здесь оказывается, как правило, та цивилизация, государственный строй которой устанавливается без учета традиционной системы социальной детерминации, исходя из привязанности к той или иной чуждой для страны политической культуре. В этом смысле политическая культура только тогда является таковой, когда исключается беспринципное заимствование чужого: политическая культура всегда неповторима. Что же касается цивилизации, то мы разделяем ту точку зрения, в соответствии с которой в коллективистском обществе она (цивилизация) раскрывается как диалектическая противоположность культуры, в том числе политической культуры. При этом понятие цивилизации характеризует общее, институциональное содержание общественной, в том числе политической, жизни. И, следовательно, в том случае, когда изучается политическая организация коллективистского общества и ее функционирование, тем самым имеется в виду диалектика структуры и функции, единство институциональности цивилизации и функциональности культуры.

При рассмотрении государственного строя России, на наш взгляд, важно различать институциональное и функциональное содержание единства цивилизации и культуры, в общем случае нельзя поступить по отношению к нему диалектикой отдельного и общего, диалектикой структуры и функции и т. д. Аристотель предлагает для исследования государственного строя специальный метод отклонения. В настоящее время этот метод особенно актуален, и не только в политологии. Он предназначен для исследования динамики амплитуд возможных отклонений системы от некоего стандартного, стационарного состояния с учетом возможностей системы самостоятельно возвратиться к своему нормаль-

ному функционированию, своими силами вернуться к этому стационарному состоянию, преодолеть издержки отклонений от указанного состояния, компенсировать траты, избежать случая декомпенсации. Так что если система, в том числе вследствие, например радикальных реформ, не может компенсировать данные траты и возвратиться к стационарному состоянию, то у нее возникают необратимые процессы, которые ведут систему, например политическую, к гибели. Таким образом, субстанциональный исследовательский подход, метод отклонений Аристотеля, его принцип вырожденности и диалектический метод оказываются важнейшими средствами познания коллективистского общества.

Выше уже отмечалось, что Аристотель возлагает большие надежды на аристократию - власть лучших, полагая, что именно она может возглавить общество на пути антиэнтропийного прогресса, стать его авангардом, руководящей и направляющей силой. В данном отношении для нас важна сама постановка вопроса о коллективном лидере, вожде общества, способном повести его по пути антиэнтропийного прогресса. Не станем задаваться вопросом, в какой мере в теории Стагирита предвосхищен очерненный ныне классовый подход. Однако, как мы полагаем, как всякий исследовательский подход классовый подход правомерен, и, как всякий исследовательский подход, он требует квалифицированного использования в научном познании, понимания, что этот исследовательский подход не может быть замещен другим исследовательским подходом и одновременно не может заместить какой-либо иной исследовательский подход. Каждый исследовательский подход хорош и уместен в своем отношении. Совсем недавно угасла сила переоценки возможностей системного подхода, подобная аналогичным переоценкам классового подхода и ряда других исследовательских подходов.

Характерно, что в XIV—XV веках, во времена Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, о классовом подходе еще никто не подозревал, но в соответствии с заданной Аристотелем традицией шел напряженный поиск той социальной группы, которая могла бы повести за собой общество. И наши древние Учителя, изверившиеся в способности к добродетели социальных групп светской жизни, полагали, что передовой социальной группой, способной, в силу своей готовности к подвижнической жизни, к добродетели, является монашество, духовенство. Не случайно ударные силы еретичества, врагов Древней Руси были брошены на очернение православного монашества и духовенства, поэтому еретики получали столь решительный отпор со стороны великих русских философов. Нил Сорский и Иосиф Волоцкий различным образом отвечали на вопрос, что значит быть передовой социальной группой на Руси, но в том, что такой социальной группой должно быть право-

славное монашество и духовенство, они не сомневались. В дальнейшем мы покажем, что они не без оснований считали, что наибольшим добродетельным потенциалом обладает именно эта социальная группа. Наши древние Учителя самоотверженно творили добродетель, концентрировали внимание общества на добродетели, глубоко раскрывали значение добродетели в жизни общества. Они горячо убеждали людей следовать целям добротолубия и добродееяния. Так же, как и по поводу правильности выбора Аристотелем авангардной социальной группы, не будем судить о правомерности сделанного нашими древними Учителями выбора аналогичной социальной группы на Руси, считая главным в этом отношении философскую традицию изучения социального авангарда, заложенную Аристотелем и продолженную нашими древними Учителями. Отметим лишь, что современные российские «реформаторы», отводившие ведущую роль в жизни российского общества космополитичной буржуазии, как уже теперь совершенно очевидно, совершили чудовищную ошибку, они, как плюралисты — сторонники свободы воли, софистского, либерально-политического теоретизирования, упорствуют, настаивая на своем гибельном для страны проекте. Представители диалектического проекта науки не отрицают свободу. Для них диалектика свободы и необходимости - это одна из сторон совершенства. Если древнерусские философы аргументированно полагали, что именно православные монахи и православное духовенство являются наиболее совершенными людьми, они способны вкладывать свое собственное совершенство в совершенство общественной жизни Руси, то алчные космополиты-толстосумы показали себя как временщики, отличающиеся жадностью наживы, прагматизмом, презрительным отношением к добродетели.

Отметим, что православное духовенство никогда не было сторонником теократии, в отличие от западных религиозных рационалистов. Оно никогда не стремилось сформировать органы власти, дублирующие органы светской власти, не выстраивало каких-либо стратегий, направленных на понижение статуса светской власти. Православные священнослужители словом и делом доказывали то, что они - совершенные люди, и, следовательно, у них одна забота - бескорыстное следование добродетели. Представители православного монашества и духовенства всегда боролись за то, чтобы быть авангардом русского общества, духовными вождями народа, самоотверженными его Учителями. Вместе с другими элементами социальной структуры авангарда — разночинцами — они стали руководящей и направляющей силой по признаку духовного превосходства, заслуг добродетельного подвижничества, идеологического богатства, правопослушания, нравственного совершенства, религиозной взвешенности, социальной ответственности и т. п.

Следует отметить, что одной из форм осмысления демократии стало теоретизирование элиты: целый ряд теоретиков XX века (В. Парето, И. Хейзинга, Х. Ортега-и-Гассет, А. Вебер и т. д.) воспроизвели противостояние элиты и массы посредственностей, их борьбу, игру, соперничество друг с другом. Проводились различные классификации элит. Элита представляла как пассионарная часть индивидуалистического общества, большая, чем целое этого общества. Одновременно существует интуитивное понимание того, что демократический строй является основой «заката Европы» (О. Шпенглер, М. Нордау), причиной «вырождения культуры» (Г. Гессе), поводом для того, чтобы осмыслить возможности возвращения к нравственным устоям первобытного общества (К. Леви-Стросс) и т. п. Такое понимание можно квалифицировать как провозвестие вырождения демократического строя, вырождения индивидуализма, возникновения их в качестве своего иного. Если аристократия мыслилась Аристотелем как социальная группа, способная возглавить общественную жизнь под знаменем антиэнтропийного прогресса, добродетельности и добродетели, то элита мыслится ее теоретиками как пассионарная часть общества, способная при условии реализации своей программы обуздать естественное состояние общества - состояние всеобщей вражды (по Гоббсу) и тем самым стабилизировать свое собственное положение и жизнь общества в целом. В отличие от социального авангарда и согласно теории элиты, элита ухищряется, занимаясь политическими интригами, политическими играми, актерствует, оппозиционерствует, прожектерствует, космополитствует, в первую очередь стремится быть сильнейшей, а не служить Отечеству. Служить Отечеству могут только пассионарии, исполненные в делах своих искренними помыслами политической добродетели. Для элиты даже утилитаристский прогресс общества не является целью. Следуя идеалам технологического детерминизма, элита изобретает законы становления общества, тогда как социальный авангард коллективистского общества следует естественным законам общественного развития. Он создает благоприятные условия для социального прогресса. Элита же стремится быть над обществом.

Аристотель доказывает, что гражданская добродетель неизбежно обуславливается государственным строем: «А так как существует несколько видов государственного строя, то очевидно, что добродетель дельного гражданина, добродетель совершенная, не может быть одною, между тем как мы называем кого-либо хорошим человеком за совершенство в единой добродетели» [28]. Деятельное совершенство человека принимается Стагиритом как показатель существенности добродетели и как показатель того, что через деятельное совершенство обнаруживается совершенство самого человека, творящего добродетель. При этом характер

гражданской добродетели определяется содержанием государственного строя. Следовательно, в условиях каждого государственного строя коллективистского общества имеет место авангард, творящий добродетель, обнаруживающий онтологическую модальность в форме деятельного совершенства. В условиях же каждого государственного строя индивидуалистического общества действует прагматичная элита.

Аристотель полагает, что добродетель должна каждым твориться на своем месте и каждому в целях осуществления добродетели есть место для приложения своих сил: «И совершенно правильно утверждение, что нельзя хорошо начальствовать, не научившись повиноваться. Добродетель во всем этом различна» [29]. Отсюда и государственные должности в принципе должны даваться, исходя из добродетельных достоинств человека. Соответственно существуют различные формы добродетелей, и они также, по мнению философа, должны иметь свое ранжирование. Он пишет, что «справедливость, например, есть добродетель, необходимая в общественной жизни, а за справедливостью неизбежно следуют и остальные добродетели... если найдется какой-либо один человек, превосходящий своей добродетелью остальных, принимающих деятельное участие в государственном управлении, то... ему и должно принадлежать верховная власть» [30].

Для Аристотеля одними из важнейших стандартов политической рациональности были принцип отклонений и принцип вырождения. Они включают три основных положения:

1) в отношениях вырожденности (начальник—подчиненный, прообраз-образ и т. д.) онтологические модальности сторон должны гармонизировать друг с другом;

2) естественными должны быть правильные, соответствующие всему укладу жизни, т. е. способу производства общественной жизни в стране, формы государственного устройства;

3) эти формы государственного устройства могут при наличии соответствующих причин отклоняться от правильного состояния и становиться опасными для жизни общества.

Он пишет: «...только те государственные устройства, которые имеют в виду общую пользу, являются, согласно строгой справедливости, правильными; имеющие же в виду только благо правящих — все ошибочны и представляют собой отклонения от правильных: они основаны на началах господства» [31]. Он пишет, что для каждого правильного государственного устройства самой природой заложено специфическое начало права и блага (пользы), и такое начало не заложено для неправильных видов «государственного устройства, являющихся отклонениями, потому что все эти виды противоестественны» [32]. Развивая свое представление об опасностях таких отклонений, чреватых необрати-

мыми процессами, он усматривает необходимость стандартов рациональности: «Аристократическое начало предполагает также народную массу, которая способна, не поступаясь своим достоинством свободнорожденных людей, отдать правление государством людям, призванным к тому, благодаря их добродетели» [33]. Как видим, стандарты рациональности для аристократического строя мыслились философом, исходя из призвания аристократов быть добродетельными людьми: стандарт политической рациональности состоит в том, чтобы, не поступаясь достоинством, отдать дело управления государством авангарду общества, т. е. людям, руководствующимся не корыстью, не личными амбициями, а последовательно идущим по пути добродетели. Аристотель, по-видимому, полагал, что в дальнейших исследованиях будут уточнены представления о стандартах рациональности, свойственных сторонникам власти общественного авангарда, когда право на управление государством выступает как почетное право, данное за добрые дела. Аристотель пишет: «Сущность аристократического строя заключается, по-видимому, в том, что при нем почетные права распределяются в соответствии с добродетелью, ведь основой аристократии является добродетель, олигархии - богатство, демократии - свобода» [34]. Как ни странно, но в настоящее время обществоведческое теоретизирование ведется так, как будто в мире имеется только одна основа государственного строя - основа демократии (свобода). И отсюда вытекает масса следствий, в том числе касающихся и научного познания: гипертрофируется софистский, либеральный (универсалистский) проект науки вопреки катастрофическим последствиям, которые влечет за собой претворение в жизнь результатов научного познания, полученных наукой данного проекта. И поэтому так актуально становление диалектического, космического проекта обществознания, в основе которого лежит не рациональность свободы воли и вражды, а рациональность совершенства и добродетели.

Устанавливая соответствующие аристократическому строю стандарты рациональности, Аристотель пишет: «Многие законодатели, в том числе те, которые имеют в виду установление аристократического строя, терпят неудачу не только вследствие того, что они предоставляют слишком много преимуществ состоятельным, но и потому, что при этом они стараются обойти простой народ» [35]. Это важное предупреждение. В дальнейшем на Западе под аристократией — властью лучших — будут подразумевать именно власть состоятельных, которые располагают привилегиями, позволяющими встать над обществом. Более поздней формой возвышения над обществом станут демократические альтернативные выборы...

Стандартом политической рациональности аристократического строя является, по мнению Аристотеля, стандарт, учитывающий

особенности его избирательной системы, способ назначения на государственные должности. Он пишет: «Аристократическому же строю свойственен тот способ, при котором в назначении на должности из числа всех или некоторых участвуют некоторые или все, причем назначение производится путем избрания» [36] — избрания по признаку добродетели и совершенства избираемых. Отсюда вытекает стандарт равенства. По поводу данного стандарта рациональности Стагирит пишет: «Вообще повсюду причиной возмущений бывает отсутствие равенства, коль ему не соответствует действительное неравенство... Равенство же бывает двоякого рода: равенство по количеству и равенство по достоинству» [37]. Он считал, что всякое равенство предполагает свое собственное неравенство - он был диалектиком. И когда единство равенства и неравенства произвольно разрывают в процессе государственного строительства, что приемлемо лишь в условиях индивидуалистического общества, то возникает необходимость придерживаться равенства по количеству. В коллективистском же обществе предпочтительным является государственное строительство, учитывающее равенство по достоинству, т. е. по уровню совершенства и добродетели.

С данными стандартами рациональности сопряжен стандарт, определяющий условия замещения высших государственных должностей. В данном отношении существенно следующее его положение: «Тремя качествами должны обладать те, кто намерен занимать высшие должности: во-первых, сочувствовать существующему государственному строю; затем, иметь большие способности к выполнению обязанностей, сопряженных с деятельностью и справедливостью, соответствующими каждому виду государственного строя» [38]. Согласно этому стандарту, у каждого государственного строя должна быть и своя справедливость; при каждом государственном строе справедливость занимает свое место на шкале приоритетов страны, поскольку не каждый государственный строй принимает справедливость в качестве определяющего его суть признака.

Важнейшим стандартом рациональности является стандарт воспитания, в том числе воспитания «сочувствующих существующему государственному строю». Стагирит отмечает: «Но самое важное из всех указанных ныне все пренебрегают - это воспитание в духе соответствующего государственного строя. Никакой пользы не принесут самые полезные законы, единогласно одобренные всеми причастными к управлению государством, если граждане не будут приучены к государственному порядку и в духе его воспитаны» [39]. Данный стандарт рациональности, как правило, является предметом пренебрежения и в настоящее время. Пренебрежение воспитанием в годы перестройки и реформаторства сделало российскую молодежь «потерянным поколением».

Таким образом, как стандарты естественности, так и стандарты рациональности в обществоведении определяются в зависимости от типа государственного строя, а государственный строй — в зависимости от традиционного для страны способа производства общественной жизни. Аристотель в данном отношении пишет: «Собирающемуся представить надлежащее исследование о наилучшем государственном строе необходимо прежде всего точно установить, какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения» [40]. Здесь должно быть раскрыто единство совершенного и лучшего на основе социологических исследований, а также на базе глубоких политологических, философских, исторических, культурологических и других исследований. Кроме того, согласно великому греку, необходимо задать двумя вопросами: «один - какая жизнь заслуживает предпочтения, та ли, которая объединяет людей в одном государстве и приобщает их к нему, или, скорее, жизнь чужестранца, стоящего вне государственного общения? И второй — какой государственный строй, какую государственную организацию должно признавать наилучшей, ту ли, при которой для всех желательно участвовать в государственной жизни, или ту, при которой это желательно для некоторых, но не для большинства?» [41] Как ни странно, но инициаторы перестройки в России - СССР и тем более радикальные реформаторы нашли предпочтительным стиль жизни членов общества как жизнь иностранцев, рассуждая в лучшем случае так: если на Западе хорошо, значит, необходимо и в нашей стране делать все точно так же, как на Западе. Стагирит неоднократно возвращается к идее «благозакона», полагая, что благозаконие — это соответствие права естественному, т. е. согласованному со способом производства общественной жизни государственному строю.

Как дальновидно рассуждал несравненный ученый, когда писал, что «олигархи... расхищают общественное добро, вследствие чего начинаются распри против них» [42]. И, может быть, под влиянием «блестящей и прекрасной игры на кифаре» ему пришла мысль: «Ввиду того, что высшим благом является счастье, а счастье состоит в совершенной деятельности и применении добродетели, и так оказалось, что одни люди причастны к добродетели, другие же - в малой степени или вовсе не причастны, то ясно, что именно это и привело к образованию различных видов государства и нескольких государственных устройств: различным способом и различными средствами люди создают различные виды жизни и государственного строя» [43]. Отсюда способы создания различных видов жизни и государственного строя мы и называем способами производства общественной жизни. Зависимость государственного строя от способа производства общественной жизни в стране - это закон, которому должны следовать ответственные

государственные и политические деятели, приступая к судьбоносным для страны преобразованиям, и тогда станет ясно, стремятся ли они служить ее (страны) благоденствию или приводят ее к гибели. Данный закон гласит, что государственный строй естественным образом предвосхищается способом производства общественной жизни. И так актуально сегодня положение гения Древнего мира: «...ничто противоестественное не может быть прекрасным» [44].

Следовательно, Гоббс справедливо доказывает то, что естественно индивидуалистическому обществу - вражда, война всех против всех, политическое насилие; Аристотель же всесторонне обосновывает справедливость иного стандарта, естественного для коллективистского общества, - стандарта политической добродетели.

Мы, все те, кто сын Отечества нарешился.

И. И. Ползунов

ЧАСТЬ ОБЩЕСТВА БОЛЬШАЯ, ЧЕМ ЦЕЛОЕ

«Господь сотворил нас великими. Мы же своим послушанием себя претворили в ничтожных. Так не утратим же, братья, величия нашего: "Не слышавшие завет праведны перед Богом, но — исполнившие его. Если же в чем совершимся, опять к покаянию прибегнем, слезы прольем, милость к нищим по силе сотворим. Если сможете бедным помочь — от бед избавляйте. Если не станем такими — гнев Божий будет на нас. Всегда же пребывая в любви, спокойно мы заживем!"» [1].

Это пишет святой Серапион Владимирский во время, с которого начинается период в истории русской государственности, получивший название времени Святой Руси. В этот же исторический период, но двести лет спустя, аналогичным образом пишет Иосиф Волоцкий: «А мы, названные чадами Божиими, святым народом, нося Христово имя, вопрошаем и допытываемся, говоря: "Почему задерживается второе Христово пришествие, ведь уже пора ему быть?" Да не говорится лишнее в церкви Божией; да прославляется умение принимать на веру; да не выпытывается то, о чем не сказано... Ведь ты, будучи человеком, не знаешь своего собственного естества: как ты появился, и сколько лет продлится твоя жизнь, и какой будет своя кончина. Самого себя не зная, как ты можешь допытываться о Божественном?» [2]. Святые Серапион Владимирский и Иосиф Волоцкий отдавали себе отчет в том, что Святая Русь потому и святая, что она взяла на себя решение задач мирового, межконтинентального масштаба. И она справилась с их решением ценой огромных жертв. Святая Русь должна была уметь принять на веру положения своих Учителей. Однако если святой Серапион, провозглашая мысль «Господь сотворил нас великими», стремился поднять русский народ на борьбу с интервентами, вдохновить его, заставить его поверить в свои силы в борьбе с врагами, то Иосиф Волоцкий, называя русский народ святым народом, засвидетельствовал тот факт, что задача мирового масштаба, задача отпора агрессорам была успешно решена. В то же время пассионарность Серапиона Владимирского и пассионарность, по Иосифу Волоцкому, святого народа показала Древней Руси, что в ней есть часть общества большая чем целое.

Это вслед за ним, за святым Серапионом, достойно пройду свой путь, преподобный Сергей Радонежский определил Троицу

в качестве символа русской соборности. Как свидетельствует ученик Сергия Радонежского святой Епифаний Премудрый, Учитель сказал: «И желает душа моя создать и освятить Церковь во имя святой Троицы» [3]. И создал. И воздвигнулся русский мир соборною статью, на кулиге у Непрядвы и Дона, сломившей полчища Мамаю. Никому другому в мире в то время сделать это было не по плечу. В дальнейшем мир еще не раз убедится в том, кому под силу решать такие задачи.

Отметим, что в 40-х годах XX века Карл Поппер обосновывал теорию, согласно которой во времена Древней Греции произошло закономерное отпочкование индивидуалистического типа общества от якобы утратившего свою историческую инициативу изначально коллективистского типа общества. Он пишет: «Почему Платон пытался нападать на индивидуализм? Я думаю, он хорошо знал, что делал, когда ополчился против индивидуализма, так как этот подход... был оплотом защитников нового гуманистического кредо. В действительности освобождение личности было великой духовной революцией, приведшей к разрушению родового строя и возникновению демократии. Сверхъестественная социологическая интуиция Платона проявляется в том, как безошибочно он распознает врага (т. е. врага коллективизма. - Я. Ч.), где бы тот ни встретился. Индивидуализм в Древней Греции был составной частью старой интуитивной идеи справедливости... Этот объединенный с альтруизмом индивидуализм стал основой нашей западной цивилизации» [4]. Зря восхвалял Карл Поппер индивидуалистическое общество, индивидуализм, великую духовную революцию: слабы они оказались перед монголо-татарами, перед Наполеоном, перед германским фашизмом и т. д. Что же касается великой духовной революции, то революция во времена Древней Греции действительно произошла. «Великая духовная революция» стала следствием еще более великого события: произошло обособление двух способов производства общественной жизни - коллективистского и индивидуалистического. Во-первых, это обособление учло особенности климатических, географических, этнических и других условий жизни общества. Сформировались индивидуалистический и коллективистский типы общества. Во-вторых, обособление двух типов общества складывалось не в ключе их антагонизма, а в ключе диалектики тождества и различия: два типа общества (индивидуалистическое и коллективистское) с необходимостью должны различаться, однако нет никаких оснований противопоставлять их друг другу, как делают это Поппер и целый ряд современных теоретиков, и западных, и отечественных.

В настоящее время есть достаточно оснований для развертывания стратегии познания человеческого мира, исходя из различения двух основных типов общества, исходя из той классификации

способов производства общественной жизни, которая включает коллективистский и индивидуалистический способы (также различаемые, но не противопоставляемые). У каждого из двух типов общества перед лицом истории выявились как сильные, так и слабые стороны.

Различая эти типы общества и способы производства общественной жизни, стоит вспомнить, например, что еще в середине XIX века были различены античный способ производства и его индивидуалистическая основа и сущность, а также азиатский способ производства с его коллективистской основой и сущностью. Это различие было осуществлено, в частности, классиками марксизма. Правда, изучение этих способов не получило необходимого завершения, что, несомненно, повлекло бы за собой уточнение методологии познания общественной жизни.

Классики марксизма показали, что способ материального производства опосредствует основное содержание всех сфер общественной жизни: политической, экономической, социальной и духовной. И логично представить, что античный способ материального производства придавал одно содержание всем сферам общественной жизни, а азиатский способ материального производства придавал им иное содержание. Следовательно, например, социальная сфера жизни общества, опосредствованная одним способом (из названных двух), должна была оказываться принципиально отличной от социальной сферы жизни, опосредствованной другим способом материального производства. Одна отличалась от другой индивидуалистическим содержанием, а другая - коллективистским содержанием.

Достаточно большое число исследователей различают индивидуалистический и коллективистский типы общества. И вне зависимости от того, как они (положительно или отрицательно) оценивают статус и перспективы того или иного типа общества, они должны признать, что если эти два типа общества имеют место до настоящего времени, то, следовательно, каждый тип общества имеет свой собственный способ производства общественной жизни, позволяющий каждому типу общества воспроизводить самого себя в течение многих веков. А. М. Ковалев не без оснований доказывает, что в основе каждого способа производства общественной жизни находится способ материального производства. По-видимому, в основе соответствующих способов производства общественной жизни находились античный и азиатский способы материального производства. И мы полагаем, что на этапах развития общества, последовавших после ухода с исторической арены античного и азиатского способов материального производства, в основании индивидуалистического и коллективистского способов производства общественной жизни в более или менее отчетливой форме находились иные, столь же специфицированные способы

материального производства, как античный и азиатский способы. Характерно, что классики марксизма, по-видимому, отступив от логики различения античного и азиатского способов материального производства, приняли классификацию из пяти способов материального производства (первобытно-общинный, рабовладельческий, феодальный, капиталистический и коммунистический), в которой уже почти не фиксируются особенности коллективистской и индивидуалистической основы и сущности, т. е. формулируется пригодная для всех стран и времен сугубо софистская схема. Правда, в коммунистическом способе материального производства коллективистская сущность фундаментализируется, но теоретически он возникает как следствие снятия ряда других способов материального производства, не имеющих определенного отношения к типу общества. Данный способ производства адресуется в будущее человечества, так что В. И. Ленину пришлось доказывать, что коммунистический способ производства имеет определенные стадии развития. И первой стадией его развития является социалистический способ производства, а далее будут другие этапы его развития.

Однако поправка В. И. Ленина не сняла многих вопросов. Во-первых, являются ли рабовладельческий, феодальный и капиталистический способы материального производства лишь достоянием индивидуалистического общества или эти три способа приемлемы для условий как индивидуалистического, так и коллективистского устройства жизни общества? Во-вторых, можно ли предположить, что классики допускали возможность превращения индивидуалистического общества в коллективистское? В-третьих, если классики марксизма не проводили четкого различия двух указанных типов общества, то в какой мере их теории существенны за рамками западного общества? В-четвертых, если в условиях первобытно-общинного способа материального производства, по-видимому, еще только намечалось размежевание типов общества на коллективистское и индивидуалистическое, то можно ли классиков понимать так, что в условиях коммунистического способа материального производства размежевание двух указанных типов общества исчезнет? В-пятых, следуя логике этих вопросов, можно ли предположить, что индивидуалистический и коллективистский способы производства общественной жизни имеют в своей основе собственные способы материального производства и собственные последовательности их чередования, в чем-то тождественные и в чем-то различные? В-шестых, отличается ли пассионарность элиты индивидуалистического общества от пассионарности авангарда коллективистского общества?

Различение двух типов общества (индивидуалистического и коллективистского) существенно для судеб различных наук и фи-

лософских теорий и, в частности, для философии экономики, политики и права. Не случайно практически все поколения западных специалистов в области философии, экономики, политики и права в качестве стандарта теории защищали принцип свободы (свободы воли). Многими же поколениями отечественных специалистов в области философии, экономики, политики и права защищался принцип совершенства, иногда интерпретировавшийся как принцип соборности, хотя в числе отечественных специалистов было достаточно и таких, которые неадекватно восприняли идеалы западного социально-философского теоретизирования.

В соответствии с принципом свободы воли комплекс норм права формируется элитой как не связанная с иными социальными нормами произвольно сконструированная схема юридических норм, призванная обуздывать естественное состояние общества и попытки индивидуалистов реализовывать естественное право. И эта произвольно сконструированная законодателями схема норм права, преследующая эгоистические интересы элиты общества, навязывается обществу. Оно как бы загоняется в данную сконструированную схему правовых отношений. И к этой схеме привязывается правовое государство, т. е. государство, для которого не существует иных социальных норм, кроме норм права. Для него все остальные социальные нормы - личное дело каждого.

В соответствии же с принципом совершенства (соборности) социальные нормы мыслятся как нечто находящее друг в друге свое завершение. Например, нормы морали находят свое завершение в нормах права, а нормы права находят свое завершение в нормах морали. В данном отношении также существенны стандарты естественности. С древних времен в русской философии, а ранее в византийской философии, а еще ранее — в философии Платона и Аристотеля получили отражение стандарты добродетели, любви к ближнему своему. С учетом данных стандартов естественности нормы права мыслятся как возведенные в ранг закона иные социальные нормы, например, иногда религиозные нормы возводятся в ранг закона. Принцип совершенства (соборности) предполагает единство и взаимоувязанность не только социальных норм, но и обеспечивающих реализацию этих социальных норм социальных институтов, в том числе и институтов государства.

Пассионарность общественной элиты раскрывает ее эгоизм, стремление господствовать, навязывать обществу свою волю и т. д. Именно в этих значениях пассионарности элита представляет собой часть общества большую, чем целое. Пассионарность же авангарда — это его устремленность к антиэнтропийному прогрессу, способность посредством пассионарной индукции объединить общество на пути совершенствования общественных отношений, способность направить разрешение социальных противоречий в

русло созидания и т. д. Так, пассионарная часть общества - авангард - предстает как нечто большее, чем целое общества.

Отметим, что в условиях жизни индивидуалистического общества в качестве стандартов естественности фиксируются естественное право — «война всех против всех» и естественное состояние - вражда, определяющие необходимость господства элит, способных силой правового государства стабилизировать жизнь общества, и, следовательно, упрочить свои позиции над обществом. Вариант стабильности общественной жизни, избранный стоящей у власти элитой, навязывается обществу. В частности, он может предусматривать утилитаристский прогресс, возможность повышения уровня жизни общества, завышенные стандарты качества его жизни и т. п. с тем расчетом, чтобы общество согласилось с теми принципами и средствами, на основе реализации которых этот уровень и качество жизни будут достигаться. Элита и общество тем самым заключают между собой своеобразную сделку (общественный договор), которая приводится в действие посредством всеобщего избирательного права. Данной сделкой элита закрепляет свое положение над обществом и развязывает себе руки по отношению к тем, кто видит ее (сделки) порочность. Главным следствием реализации этой сделки является стабильность общественной жизни. Однако следствием ее может быть и социальный прогресс, также специфического свойства. Он специфичен тем, что выступает в качестве оплаты за принятие негативизма общественного договора, сделки: цена данного социального прогресса может быть весьма высокой, в конечном счете он (социальный прогресс, главным образом потребительского толка) может обернуться тяжелейшими социальными последствиями, к числу которых относится ряд глобальных проблем современности, мировые войны и т. п.

В условиях же коллективистского общества с свойственными ему названными выше стандартами естественности раскрывается необходимость в социальном авангарде и в его институциональной оформленности. Одним из институциональных оформлений социального авангарда является государство (назовем его соборным государством). Это государство в числе других социальных институтов призвано следовать законам развития общества и обеспечивать такие условия общественной жизни, которые бы позволяли обществу двигаться по пути прогресса во всех сферах общественной жизни. Социальный прогресс для коллективистского общества — это процесс развертывания совершенства общественных отношений и связей от менее совершенных к более совершенным. Характерно, что в деле самоутверждения совершенных общественных отношений и связей, т. е. в контексте диалектики всеобщей связи явлений, соборное государство представляет собой

также систему формальных социальных институтов. И их комплектование также осуществляется путем всеобщего избирательного права. В данном отношении обращает на себя внимание мысль Аристотеля, который различал две системы всеобщего избирательного права: демократическую и аристократическую. По его мнению, аристократическая система всеобщего избирательного права предполагает выбор из тех, кто более всех преуспел в добродетели. И в этом случае, по его мнению, применима система выборов по жребию. Отметим, что советская система выборов была одним из первых, может быть, не весьма развитых опытов аристократической системы всеобщего избирательного права. Эта система была, по-видимому, не следствием перехода от демократии для меньшинства к демократии для большинства, а следствием развертывания аристократической системы всеобщего избирательного права.

Отметим, что исторически в России особое значение придается понятию «правда». В русском языке это понятие выступает как характеристика единства социальных норм, определяющих параметры социального прогресса. Представление о правде как истине, как клятве, как утверждению, соотношенном с той или иной социальной нормой или с их комплексом, вытекает из практики славянской соборности. Именно из славянской соборности происходят беспримысленная отечественная законопослушность, беспримерная русская терпеливость и выдержка. Вот почему коллективизм, прозванный «демократами» тоталитаризмом, хорошо справлялся с преступностью, а демократические страны с их стандартами свободы воли погрязли в пороках. Наши древние Учители, знание которых было очернено новоявленными хозяевами отечественной духовной жизни, хорошо понимали, что закон несовершенен, он отстаёт от жизни, несет на себе горестные печати произвола и эгоизма законодателей. Он не может в полной мере регламентировать все богатство отношений жизни. Максималистские устремления законодательно прорегламентировать все ее стороны и т. д. делают общество аморальным, своекорыстным, а законодательные акты - громоздкими, трудно реализуемыми, стандартизирующими жизнь человека и, в конечном счете, входящими в конфликт со стандартами жизни индивидуалистического общества.

Наши древние Учители прекрасно знали, что мораль и нравственность формируются не законодателями, а другим субъектом — народом, прогрессивной частью общества; что ни один правитель не в силах отменить моральные и нравственные нормы. Они понимали, что в смутное время закон ничтожен, бессилён и невыполним (иногда специально для этих целей и создается смута). И тогда все положившиеся на «силу закона» делаются заложниками законопослушания. Серапион Владимирский, который, как

сказано в «Книге глаголемой», был «известен по просвещению», т. е. по просвещенности, прекрасно знал, что, например, нормы морали, религиозные нормы и т. д. оттачиваются веками (по сравнению с этими нормами законодательный акт — однодневка), что коллективистское общество чутко реагирует на поновления общественной жизни, что эта чуткость придает жизненность принципу совершенства (соборности), всестороннюю обоснованность праву, законопослушанию, соборному государству (может быть, общенародному государству) и т. д. Отсюда наука о соборном государстве предполагает не западный - софистский, а диалектический ее проект, призванный служить реализации стандартов жизни коллективистского общества.

И в этом отношении чрезвычайно актуальна теория святого Серапиона Владимирского: «Господь сотворил нас великими...». Во всеобщей смуте нынешнего времени, как, впрочем, и в смуте времени жизни святого, могут быть осуществлены две стратегии теоретизирования и, соответственно, две стратегии воплощения теорий в жизнь:

1) стратегия, направленная на повышение пассионарности на рода, на обеспечение его творческого подъема, готовности к подвигам, к самопожертвованию ради достижения обоснованных целей по принципу «Господь сотворил нас великими»;

2) стратегия, направленная на укрощение пассионарности на рода, на уничтожение его духовности, укрепление пораженческих настроений, состояния паники, безверия, нигилизма, уныния, дискредитацию народа, его исторических завоеваний и т. д.

Грубо говоря, первая стратегия может быть определена как стратегия поощрения антиэнтропийных процессов в обществе, а вторая стратегия — как поощрение процессов роста социальной энтропии. Как видим, святой Серапион был теоретиком поощрения антиэнтропийных процессов в обществе и блокирования деградации общества, роста социальной энтропии. Преемником этой стратегии стал святой Сергей Радонежский. Они возглавили работу по подъему национального самосознания русского народа соответственно в XIII и XIV веках. Они объяснили суть национальных неудач и показали, что эти неудачи имеют преходящий характер, что подходит время, когда возникнет новое качество национальной жизни. Оно позволит преодолеть состояние общественного упадка, и созидательные силы народа сформируются вновь и зададут направление национального подъема.

Итак, различимы две стратегии теоретизирования (диалектическая и софистская). Они предполагают путь социального прогресса и путь стабилизации общественной жизни по проекту господствующей социальной группы. Типу общества, способу производства общественной жизни, типу социальной детерминации

должен соответствовать и тип государства. Например, соборное государство теоретизировалось многими поколениями русских мыслителей. Однако особое место в его теоретизировании занимают теоретики конца XVII и XVIII веков: И. Т. Посошков, Феофан Прокопович, А. Н. Радищев и др.

Весьма характерными в данном отношении являются идеи выдающегося теоретика конца XVII — начала XVIII века Ивана Тихоновича Посошкова (1652—1726). В своем труде «Книга о скудости и богатстве», в разделе «О правосудии», в котором всесторонне раскрывается проблема судопроизводства, он существенно внимание уделяет рассмотрению идей «многосоветия», «совершенно-го общесоветия», «народосоветия», соотношения народосоветия с самодержавной властью и т. д. Рассуждая, например, о создании нового судебного, он доказывает, что для этих целей многосоветие и народосоветие будет весьма продуктивным. Он пишет: «И к сочинению тоя судебныя книги избрать человека два или три из духовного чина самых разумных и ученых людей и в божественном писании искусных, такожде и от гражданства, кии в судебных и во иных правительственных делах искусных, от высокого чина, кии не горды и ко всяким людям нисходительны, и от niskих чинов, кии не высокоумны, и от приказных людей, кои в делах разумны, и от дворянства, кои разумны и правдолюбивы, и от купечества, кои во всяких делах пребывались, и солдат, кии смыслены и в нуждах натерлись и правдолюбивые, и из людей боярских, кии за дела ходят, и из фискалов. А мнитца мне, не худо бы было выбрать и из крестьян, кии в старостах и в соцких бывали и во всяких нуждах пребывались и в разуме смысленные. Я видел, что и в мордве разумные люди есть, то како во крестьянех не быть людем разумным? И написав тыя новосочиненныя пункты, всем народом освидетельствовали самым вольным голосом, а не под принуждением, дабы в том изложении как высокородным, так и niskородным, и как богатым, так и убогим, и как высокочинцам, и самым земледельцам обиды бы и утеснения от незнания коегождо их бытия в том, новоисправном изложении не было» [5]. Как видим, Посошков, во-первых, предлагает власть разночинцев, отличную от западной, систему нормотворчества и систему избирательного права, которые предполагают активность, пассионарность авангарда, выходцев из различных слоев населения и людей различных национальностей. Во-вторых, отдается предпочтение знанию людьми реального дела, т. е. люди должны сочинять не умозрительные правовые схемы — репрезентации, а правовые акты, законы, отображающие реальное положение дел в соответствующей области общественной жизни. В-третьих, сочинение законов представляется Посошкову политической добродетелью, поскольку законодатели мыслятся им как люди, обладающие каче-

ствами правдолюбия, лишенные высокомерия и низкопоклонства, ими не могут быть гордецы и т. д. Вот в таком содержании мыслится теоретиком качество «совершенного общесоветия», т. е. общесоветия, восполняющего аристотелевскую идею аристократического общественного строя, при котором правят и законодательствуют добродетельные люди.

Посошков пишет: «И написав с совершенным общесоветием, предложить его императорскому величеству, да рассмотрит его умная острота. И кии статьи его величеству угодны, то тыи тако и да будут, а кии непотребны, тыи да извергнутца или исправить по пристоинству надлежащему. И сие мое речение мнозии вознепещут, якобы аз его императорского величества самодержавную власть народосоветием снижаю. Аз же не снижая его величества самодержавия, но ради самые истинныя правды, дабы всякий человек осмотрел в своей бытности, нет ли в тыих новоизложенных статьях непотребныя противности, иже правости противна. И аще кто узрит какую неправостную статью, то бы без всякого сомнения написал бы, что в ней неправости и ничего не опасался, подал бы ко исправлению тоя книги, понеже всяк рану свою в себе лучши чует, нежели во ином ком... Того бы ради и дана свобода, дабы последи не жаловались на сочинителей тоя новосочиненныя книги, то того ради надлежит ю вольным голосом освидетельствовать, дабы всякая статья ни от кого порочна не была» [6]. Посошков показывает, что законодательство должно служить социальному прогрессу, поднимать пассионарность, социальную активность народа. Оно призвано не подавлять, а воодушевлять его на новые свершения, поскольку он — великий народ, призванный многовековой историей решать межконтинентальные социальные задачи. Народ России должен быть достоин решения таких задач, благодаря совершенному общесоветию, народосоветию, гармонии и единству народовластия, императорской и законодательной властей. При этом законотворчество предстает как всенародное дело, и «свободность», «вольный голос» выступают не как способы индивидуального самоутверждения, а как проявления совершенного общесоветия. Для Посошкова народовластие — это не демократия, где побеждает не народ, а политические технологии элиты, направленные на его «обуздание», на то, чтобы он действовал в соответствии с наперед заданными правовыми и политическими умозрительными схемами.

Народовластие, по Посошкову, есть характеристика творческого начала народа, способ реализации его политической добродетели, форма реализации его аристократизма и аристократического общественного строя. Люди, по Посошкову, должны состязаться в добродетели, чтобы быть избранными в те или иные советы, и «свободность», «вольный голос» их являются не целью, а сред-

ством осуществления политической добродетели. Народовластие выступает у него как характеристика коллективистского (а не индивидуалистического) строения общества, коллективистской социальной структуры, так что каждый элемент социальной структуры коллективистского типа общества должен согласовывать свои властные притязания с властными притязаниями других элементов социальной структуры общества, добиваясь компетентной и гармоничной их взаимоувязанности. Соборность и народовластие для Посошкова - это как раз то, что собирает вокруг себя все элементы социальной структуры коллективистского общества в политическом отношении. Кроме того, для Посошкова соборность - это взаимоприятие людей друг к другу, способность собраться, сплотиться, в данном случае вокруг власти, скрепиться по этому поводу крепкими узами, предстать в совокупности как нечто большее, чем целое. Народовластие выступает как достояние большего, чем сумма социальных групп коллективистского общества. Кроме того, народовластие для Посошкова предстало как то явление, которое обнаруживает часть общества большую, чем целое, что также является следствием и выражением соборности.

Посошков пишет: «Правосудного установления самое есть дело высокое и надлежит его так разсмотрительно соорудить, чтобы оно ни от какова чина незыблемо было. И того ради без многосоветия и без вольного голоса никоим делом невозможно, понеже бог никому во всяком деле одному совершенного разумения не дал, но разделил в малые дробинки, комуждо по силе его, овому дал много, овому ж меньше. Обаче несть такова человека, ему ж бы не дал Бог ничего, и что дал Бог знать маломысленному, того не дал знать многомысленному. И того ради самому премудрому человеку не надлежит гордиться и умом своим возноситься и маломысленных ничтожить не надлежит, но и их в совет призывать надобно, понеже маломысленными человеки многаши бог вещает, и того ради и наипаче ничтожить их душевредно есть» [7]. Незыблемость «правосудного установления» как раз и есть выражение того, что оно продиктовано частью большей, чем целое, свойственной коллективистскому обществу. Такое положение является естественным следствием «совершенного общесоветия», следствием соборности коллективистского общества. Посошков возмечивает народ (людей маломысленных и иных — многомысленных), одних предупреждает от зазнайства, других — от чувства ничтожности, приниженности, ущербности, доказывая, что каждому Бог дал свое неповторимое и бесценное, каждому дано от всеобщей любви Бога к человеку и любой дар Божий, выражающийся в многомыслии и маломыслии, заслуживает уважения и почтения, и каждый дар божий нельзя ничтожить, поскольку это дар Божий. Он доказывает, что без многосоветия и вольного голоса

невозможно никакое серьезное дело, тем более в том, что касается судопроизводства, законотворчества, властвования и т. д. По его мнению, многокачественность людей, их многомерная одаренность являются условием их взаимного притяжения, сотрудничества, взаимной любви друг к другу как к ближним своим, взаимного сцепления общими узами, т. е. всего того, что и называется соборностью.

«И того ради во установлении правосудия, — пишет Посошков, — вельми пристойно изследовати многонародным советом. И аще с самым многотрудным многосоветием учинена она будет, обаче вскоре печатать их (не)надлежит, но первее попробовать на делах и, буде никакой вредности в правлении том не будет, то быть ему так, а буде в какой статье явитца некая неисправность, то о ней надлежит поразсудить и поправить ее. И того ради не худо бы годы два-три посудить по писменным или по печатным маленьким тетраткам, и донележе тая новосочиненная книга строитца многия бы статьи и опробовались» [8]. Мысль великого русского теоретика — о том, что следует избегать западной умозрительности в законотворчестве. Условием этого является многонародный совет, практика реализации закона, предполагающая, в частности, согласование действия закона, правовой нормы с жизнью, апробация проекта закона, сверка его с жизнью, чтобы закон предстал в результате не как голая, праздная схема, линия претворения в жизнь чьих-либо эгоистических интересов, а как образ действительности, позволяющий совершенствовать жизнь общества, а народу - подниматься на более высокое качество жизни по принципу «Господь сотворил нас Великими».

Что же касается «императорского величества», то для Посошкова было важно, что данное «величество» (т. е. власть) является, по-аристотелевски, одним из положительных видов власти, поскольку данная власть передается по наследству, чужда тенденциозности и прожектерства выборных технологий. И задача состоит в том, чтобы власть императора укреплялась силой совершенного народовластия и вместе с народовластием обнаруживала часть общества большую, чем целое. Отметим, что, согласно Посошкову, власть императора укрепляется не силами элиты, как на Западе, а силами авангарда общества, богатством его социальной структуры.

Идеалами Посошкова — этого русского гения — были многогранное изучение народа, его соборных качеств, стремление инициировать широкое обсуждение проектов законов посредством многонародного совета, когда бы закон, в конечном счете принимаемый, становился душой и сердцем коллективистского общества, его коллективным творением, его духом и буквой, раскрывающей народовластие не в качестве некоего общественого догматического догмата, а в качестве характеристики целого коллективистского об-

щества, большего, чем сумма частей (индивидуумов или элементов социальной структуры). Эти идеалы выступают как генеральная линия и концептуальное качество исследования Посошкова. Оказывается, что индивидуалистическое народовластие, согласно теории общественного договора, принципиально отличается от народовластия коллективистского общества: первое является, так сказать, трансцендентальным демократическим народовластием, а второе - диалектическим и по-аристотелевски аристократическим народовластием. Оно и защищается И. Т. Посошковым. Не случайно в этом же духе строит свое исследование и современник Посошкова Феофан Прокопович (1681 — 1736), обосновывая теорию соборного правительства, соборного правления и т. д., полагая, что «в таком Правительстве Соборном будет аки некая школа правления духовного. Ибо от сообщения многих и различных рассуждений, и советов, и доводов правильных, яковых частые дела требуют, всяк от соседателей удобно может научиться духовной политике и повседневым искусством навыкнуть, как бы лучше дом Божий управлять возмог» [9]. По Феофану Прокоповичу, исследователь не должен быть платным проводником заокеанской премудрости, а должен научиться и научить, создав «школу правления духовного», искусству освященной веками, национальной, одухотворенной «духовной политики».

Как бы принимая эстафету от Ивана Тихоновича Посошкова и Феофана Прокоповича в деле изучения советов и соборности, Михаил Васильевич Ломоносов размышляет о государственных советах и святости правосудия. Он пишет: «Дела Петра Великого по всей подсолнечной устами рода человеческого проповедаются, и по целой российской самодержавства обширности в государственных советах и в дружеских разговорах святость повествованием их рождается... Ибо монарх, к великим делам рожденный, когда новое войско неприятеля поставить, новым флотом занять море, новым величеством законов умножить правосудия святость, новыми стенами укрепить города, новыми грамотами и вольностями поощрить купечества и художеств прилежание и словом всех подданных нравы исправить и целое Отечество» [10]. В данном случае, во-первых, понятие «святость» выступает как характеристика целого, большего, чем сумма частей и части большей, чем целое. Во-вторых, возвеличивается значение духовного труда, освящающего материальное производство, укрепляющего духовные твердыни Отечества, придающего им ореол святости. В-третьих, для Ломоносова государственные советы выступают как то, что, по Аристотелю, служит усовершенствованию существующей государственной власти. В-четвертых, идея государственного совета является развитием идей советов, народосоветия, многосоветия, совершенного общесоветия, а также выступает предвестни-

цей идеи соборной власти, с которой в свое время выступил А. Н. Радищев, идеи власти советов В. И. Ленина и др. Зная все это наперед, философ сказал: «Господь сотворил нас великими... Так не утратим же, братья, величия нашего!».

Таким образом, Государство оказывается децентрализованным соответственно природному членению целого, благодаря чему оно должно быть соборным и не может сделаться деспотическим, т. е. выполняющим не соборную, а свою эгоистическую волю. Но вместе с тем в силу иерархичности целого государство и централизуется, т. е. объединяется и получает крепкую организацию, т. е. становится сильным.

Л. П. Карсавин

ГОСУДАРСТВО ПРАВОВОЕ И ГОСУДАРСТВО СОБОРНОЕ

Безрассудство, с которым византийский император Лев III Сириец (Исавр) затеял смуту, в конечном счете надломившую византийскую цивилизацию, не перестает удивлять. Ничто не вызывало необходимости той радикальной реформы, в которую он втравил страну, разве что соображения иудеев и мусульман против поклонения «идолам», т. е. иконам, да его объяснимая привязанность к арабской культуре (он был сирийским греком). В 726 году Лев III положил начало иконоборческому движению, и в считанные годы христианская страна разделилась на иконоборцев и иконопочитателей. Однако силой императорской власти победа иконоборцев на первых порах была предрешена: рубились и сжигались иконы, низвергались христианские изваяния, сдирались со стен храмов православные изображения (мозаики и фрески). Куда глаза глядят бежали художники и скульпторы, писатели, поэты, архитекторы, философы, не разделявшие точку зрения иконоборцев. Не правда ли, эти события напоминают нам кое о чем из истории России?

Сын Льва III император Константин V Копроним был таким же талантливым и удачливым полководцем, как и его отец. Власть его была столь же прочной, как при отце. Он командовал могущественной и победоносной армией. Казалось, ничто не предвещало стране тяжелейших испытаний. А между тем непримиримое противостояние иконоборцев и иконопочитателей, по-видимому, вынудило императора по-военному решительно положить этому конец. Кроме того, издержками противостояния умело пользовались враги Константинополя. Константин V Копроним обрушил на иконопочитателей жесточайшие репрессии. Его необузданная ярость по отношению к иконопочитателям не знала предела: множество из них были казнены, томились в тюрьмах, разрушались монастыри, их имущество отдавалось на разграбление, уничтожа-

лись соответствующего содержания книги. Такому натиску на иконопочитателей, возможно, способствовало и то, что Константин V был женат на дочери хазарского кагана, отчего продолжателем его черного дела — сын Лев IV получил прозвище Хазар.

Доходило до анекдотических случаев. Рассказывают, что однажды летом 780 года император Лев IV Хазар вошел в спальню своей жены, прекрасной афинянки Ирины, и увидел там две иконы. Этого было достаточно, чтобы они расстались навсегда.

Тогда на сторону иконопочитателей встали два великих византийских философа: сначала Иоанн Дамаскин, а затем Феодор Студит, за что оба претерпели гонения, заточения, побои. Вплоть до XIV века продолжались бесплодные дискуссии; одерживали верх то иконоборцы, то иконопочитатели. Был попусту растрочен духовный потенциал страны (подобно тому, как у нас такой потенциал растратили «демократы» на борьбу с КПСС и советской властью). Развенчивались своеобразные социальные институты: институт христианских святых; институт монашеского подвижничества; могущественный институт христианской идеологии, созданный великими византийскими философами, учеными; институты науки, литературы и искусства... Византийцы успешно справились с отражением множества военных персидских и арабских агрессий, но кризис указанных социальных институтов подорвал политические, социальные, духовные устои Византии, способствовал вырождению византийского общества, резко замедлил прогрессивное развитие страны и тем самым предопределил обреченность Византии.

Озабоченность, которую вызвали события, связанные с противостоянием иконоборцев и иконопочитателей в Византии, охватила народы сопредельных стран. Когда читаешь работы древнерусских философов, нередко учившихся там, гостивших, исполнявших дипломатические миссии, то чувствуешь, что эти работы пронизаны знанием византийской трагедии, стремлением учесть ее уроки, предупредить Отечество об опасностях, приложить все усилия для их предотвращения на Руси. Современники хорошо понимали защитительные устремления русских философов, тогда как нынешние российские «атеисты» не жалеют сил, чтобы показать борьбу с еретичеством в превратном значении - как подавление свободомыслия, инакомыслия, как мракобесие и т. п. Так, подчеркивалась «глубоко реакционная роль» книг Иосифа Волоцкого (в миру Ивана Санина); Зиновий Отенский характеризовался как «русский схоласт-реакционер», «мракобес» и т. д.

Коллективистский способ производства общественной жизни на Руси выдвигал в качестве первоочередной задачи укрепление социальных институтов, разрушение которых в Византии породило неисчерпаемую византийскую развращенность, лицемерие,

интриганство, вероломство, возведенные в ранг государственной политики. Древние русские философы понимали, что без институтов морального, духовного самоутверждения общества страна с коллективистским способом производства общественной жизни состояться не может, что государственные органы являются здесь продолжением этих институтов. Данные обстоятельства раскрывают специфику методологических стандартов и стандартов научности в отечественном философском познании в отличие от западного. Положить начало возрождению и созданию упомянутых институтов в Московском государстве выпало на долю Сергия Радонежского, его учеников и последователей - митрополитов Московских и всея Руси Алексея и Киприана...

Обычно идеология и общественная психология характеризуются как формы общественного сознания. Вместе с тем было бы, пожалуй, правильно рассматривать их применительно к российской действительности также как институты духовного самоутверждения общества. Среди выдающихся идеологов Древней Руси, строителей таких социальных институтов выделим святого Стефана Пермского (XIV век), святого Геннадия Новгородского, святого Иосифа Волоцкого (XV век) и святого Зиновия Отенского (XVI век).

Стефан Пермский относится к тому же поколению русских подвижников, что и Сергей Радонежский. Кроме русского, он в совершенстве владел греческим и пермским языками. Знвший его лично святой Епифаний Премудрый пишет о нем так: «И бяше умея глаголити тремя языками; такоже и грамоты три умеаше, яже рускыи и греческы, пермскыи...» [1] Он известен как создатель пермской письменности, переводчик книг на пермский язык, как полемист и философ. Известны его дискуссии с Епифанием Премудрым, представителем язычества волхвом Памом. Но наиболее яркой страницей в его идеологической деятельности явилась дискуссия со стригольниками-иконоборцами и их вдохновителем Карпом Стригольником. В дискуссии во многом речь шла о том же, что и в Византии: о защите православия от попыток водворить его в тиски западного рационализма, лишить его одухотворенности, его духовных качеств. Еретики доказывали, что не следует поклоняться иконам, что священники - такие же грешники, как и другие люди, а их духовный сан - праздные выдумки; что каждый волен трактовать Священное Писание, как ему вздумается; отвергалась монашеская жизнь и пр.

Стефан Пермский давал достойную отповедь еретикам. Он, как говорится, смотрел в корень: «Тати и разбойники убивают человеки оружием, а вы, стригольники, убиваете человеки разумною (т. е. интеллектуальною. — Н. Ч.) смертью» [2]. Не такой ли интеллектуальной смертью с помощью вырожденных средств массовой информации убивают сегодня народ России? Интеллек-

туальная смерть общества - это следствие деяний вырожденных институтов духовности, выведения соборного государства на исходные позиции его духовной деградации.

Стефан Пермский знал и учитывал византийский урок. Второй важнейшей позицией в его дискуссии со стригольниками была следующая: «Христос же, — доказывал святой Стефан Пермский, — не дая волкам на расхищение стада своего, воздвиге святыя церкви Отца, Учителя вселенныя. И наставники правоверныя веры по различным местам коеждо время собор сотвориша и всяку ересь про-кляша. Еретикам - злым волкам уста заградиша» [3]. Вот именно собор как институт национального единства, скрепленный православием, не допускал расчленения общества, «расхищения» его еретиками, требовал противодействия попыткам втравить людей в противостояние, подобное византийскому. Наши современные российские «реформаторы», подобно «реформаторам» византийским, затеяли смуту, которая еще неизвестно чем кончится для России, да и не только для нее. Говоря в терминах Стефана Пермского, они («атеисты», защитники зарубежных «проповедников», поклонники «многопартийности» и т. д.) отдали «на расхищение» народ русский, славянство, российское народное единство.

Святой Стефан Пермский, «родом русин, от языка словенска, от страны полуношныя, глаголимыя Двиньския, от града, нарицаемого Устюга» [4], умер в 1396 году, вскоре после Сергия Радонежского. Вслед за ним, с детских лет отличавшимся, как пишет Епифаний Премудрый, «паче многих сверстник в роде своем добропамятством, и скороучением преуспеваа, и остроумием, и быстротою смысла превосходя» [5], настало время Геннадия Новгородского и Иосифа Волоцкого. Им пришлось вступить в жестокую полемику с новгородско-московскими еретиками. Начало этой ереси, получившее название ереси жидовствующих, положил в 1470 году некий Схария.

Вот что пишет в одном письме многократно очерченный современными «атеистами» свидетель еретических деяний архиепископ Новгородский и Псковский святой Геннадий: «...уже ныне надругаютца христианству: вяжут кресты на вороны и вороны... ворон и ворона садятца на стерве и калу и крестом по тому волочат! А zde обретох икону Спаса на Ильини улици... да у Спаса руку и ногу отрезали, а на подписи написали: "Обрезание Господа нашего Иисуса Христа"... на кресте вырезан сором женский да мужской...» [6] В другом письме архиепископ Геннадий обнаруживает прекрасное знание византийского урока. Он пишет: «...не остались неведомы раздоры в церкви из-за нападения еретиков, о чем я посылал подлинники великому князю и духовному отцу его митрополиту, и митрополит, по его словам, сообщал о тех великих бедствиях, каких изначала не бывало на Руси. Да и там, в Царегра-

де... до времени Феофила-иконоборца творилось смешение...» [7] (император Феофил-иконоборец правил в 829 — 842 годы. — *Н. Ч.*). Как выяснялось, еретики действовали с опаской, но их деятельность не была бесплодной: множество людей оказались вовлеченными в черное дело. Важнейший для соборного государства институт национального единства требовал защиты. Такого рода институты выступают как своеобразная среда, в которой только и может существовать и успешно функционировать соборное государство.

Отметим, что соборное государство, о котором вели речь древние русские святые, а также И. Т. Посошков, Феофан Прокопович, А. Н. Радищев и другие, существенно отличается от правового государства. Их различия, по крайней мере, в наиболее очевидных аспектах состоят в следующем:

1) соборное государство является завершением, своим иным других социальных институтов на поприще решения задач гармонизации духовной и светской властей. Соборное государство должно быть государством, в котором воплощены идеалы коллективистского общества и его социального авангарда;

2) соборное государство может иметь место лишь в условиях коллективистского общества, единства человеческого мира, представленного совокупностью взаимно предполагающих друг друга и находящихся в завершении друг в друге социальных норм, направленных на достижение прогрессивного развития страны;

3) соборное государство постулирует гармонию социальных норм и обеспечивающих их осуществление социальных институтов; оно формулирует и проводит в жизнь комплекс норм права, исключающих возможность принижения статуса иных социальных норм, в частности норм морали и нравственности, религиозных норм, норм идеологии, норм обычаев и традиций и т. д., выступает в качестве одного из гарантов, инициаторов гармонизации социальных норм, их органичного сочетания по принципу: нормы права выражают завершенность, законченность содержания других социальных норм, а эти другие социальные нормы выражают завершенность, законченность норм права (отметим, что правовое государство является правовым потому, что его идеологии - для индивидуалистических обществ это вполне естественно - ставят нормы права выше других социальных норм и тем самым ослабляют их значение в жизни общества), в современной России политика повышения роли норм права и ослабления роли иных социальных норм в жизни общества привела к тяжелейшим последствиям;

4) если правовое государство в качестве стандартов естественности теоретически предполагает естественное право и естественное состояние, т. е. состояние всеобщей вражды и право полного произвола, не связанных никакими социальными норма-

ми индивидуалистов, то, следовательно, главной задачей правового государства является обеспечение общественной стабильности и поддержка тех общественных сил, которые могут предложить и реализовать с помощью государства программу обеспечения указанной стабильности. Соборное же государство в качестве стандартов естественности теоретически предполагает также естественное состояние и естественное право, но в данном случае таким правом является право добродетели, и состояние, которое определяется как состязание в добродетели, и, следовательно, главной задачей государства может быть не что иное, как поддержание народа и его социального авангарда в делах по достижению социального прогресса. Для соборного государства, вопреки государству правовому, индивидуализм и вражда являются противостественными явлениями;

5) соборное государство предполагает наличие негосударственных институтов социальной власти и является органичным продолжением и завершением этих социальных институтов;

6) соборное государство является государством, осуществляющим соборную власть, учитывающим реальное сочетание формальной и неформальной власти и в зависимости от этого определяющим разделение формальной власти;

7) соборное государство, в отличие от правового государства, руководствуется не либеральным правом, а правом, соответствующим аристотелевской космической модели мира. Мы называем такое право космическим правом;

8) соборное государство - это государство общества коллективистского типа, это государство коллективистского способа производства общественной жизни, это государство гармонии духовной и светской властей;

9) соборное государство - это государство народа, т. е. добродетельной части общества, и в этом отношении его можно понять как государство аристократического строя общественной жизни и т. д.;

10) соборное государство предполагает гражданское общество коллективистского типа, а правовое государство - гражданское общество индивидуалистического типа.

В специальном исследовании важно перечислить и раскрыть и иные черты и особенности соборного государства. Не случайно этот вопрос столь внимательно изучали многие поколения русских теоретиков.

Святого Иосифа Волоцкого справедливо сравнивают с византийским философом Феодором Студитом. Выступая против еретиков, он пишет книгу, впоследствии получившую название «Просветитель». Она до сих пор не оставляет равнодушными «радикальных реформаторов» отечественной духовности. Сила этой книги столь велика, что они до сих пор пытаются доказать ее

«глубоко реакционную роль», хотя она была написана в основном на исходе XV века. Значение этой книги состоит в том, что Иосиф Волоцкий, защищая чистоту православной веры, в качестве сверхзадачи преследовал цель сохранения и совершенствования тех институтов соборности на Руси, в системе которых может успешно функционировать Русское государство, являющееся естественным продолжением этих институтов: в этих институтах черпается беспримерная сила славянского подвижничества и стойкости. Он понимал, что без этих институтов соборное государство беззащитно. Вот почему столь тяжелыми оказались последствия вырождения в России института средств массовой информации, кинематографии и т. п. Они стали олицетворением ига «демократов», которое Россия с великими утратами «перемалывает».

Разве не помнил Иосиф Волоцкий византийский урок, когда писал: «...ныне паче мнози льстецы изыдоша в мир новгородских, глаголю, еретиков, глаголющих, яко не подобает поклоняться иже от рук человеческих сътворенным вещам, сиречь всечестным иконам, и честному, и животворящему кресту, и прочим божественным и освященным вещам...» [8] Святому было известно, что рациональное и иррациональное едины в сознании людей. Попытки произвольно оторвать их друг от друга умерщвляют духовность. Он знал, что такие институты, как государство, институт идеологии, институт национального единства, институт православной веры и т. д., существуют в неразрывной связи и их насильственный отрыв друг от друга контрпродуктивен.

Святой Зиновий Отенский продолжил дело своих великих предшественников. Он энергично выступил против аналогичной ереси Феодосия Косого, который, как пишет святой, «ни философ, ниже мало учен слову, толик хульник на христианство бысть» [9]. Святой внимательно изучает «идеи» Косого и показывает его как человека, не имеющего твердых убеждений, человека беспринципного. Он вопрошает: «И како убо может Косой ведати истину паче всех, иже чернечества отвержеся, христианство отпаде, в жиждестве (т. е. в иудействе. - Я Ч.) развратися, в ляховстве (т. е. в католичестве. -Я Ч.) не исправися и у всех законопреступов?» [10]

Святой Зиновий прежде всего обращает внимание на антисоборную сущность высказываний Феодосия Косого, которые сводятся к вполне знакомым положениям. Феодосии утверждал: «Бога прогневаете мнимым благочестием вашим — в церкви каменные приходите, а того в Евангелии и Апостоле не написано»; «Не подобает почитать иконы Христовы и Матере его и Ангел, и мучеников, и Отцев» «...и крещение не нужно людям», «Не подобает же повиноватися властям и попам», «Не подобает почитать мучений святых мученик»; «И крест - ему же поклоняются - древо есть». Феодосии задается вопросом: почему мы должны любить

врагов и молиться о них и тем самым «Бог весть что требуем? Почто нам Бога учить? Не подобает просить у Бога!» [11] Вот вкратце основные идеи Феодосия Косого. В них, как видим, нет и намека на самостоятельность мышления. Если это не плагиат, то перепевы, многие сотни лет осуждаемые знающими дело философами. Существа этого дела Феодосии, по-видимому, не понимал. И, как ни странно, именно за это он был высоко оценен нынешними «атеистами».

Святой Зиновий доказывает, что все институты, которые создают соборность, должны работать в полную меру; необходимо брать пример самоотверженности и преданности идеалам соборности у святых мучеников; наряду с институтом святых, священного, необходимо уважать и почитать институты соборной власти и институты священников, освящающих соборность, необходимо посещать соборную Церковь. Он разделял критику Иосифа Волоцкого по адресу Феодора Курицына, защищавшего индивидуалистический принцип свободы воли («самовластие души»). Он с возмущением пишет, что еретики «книги святых отец и правила церковныя ложным писанием именуют» [12], повелевают почитать только книги Ветхого Завета; в книгах великих византийских философов (Василия Великого, Иоанна Златоуста и др.) еретик, «понеже из них строки избирающе и по развращенному своему разуму ложно толкующе» [13], «учаху люди простыа нравом прежде хулити монастыри» [14] и т. д. Можно сказать, что главный теоретический замысел святого Зиновия состоит в разработке и глубоком осмыслении институтов соборности.

Таким образом, философы Древней Руси хорошо понимали, что ересь — это вовсе не разномыслие, а покушение на соборность и ее институты. Проект политической науки, на протяжении столетий утверждавшийся ими, в значительной мере так и остался невостребованным. И стихийность практики, не подкрепленная адекватной теорией, стала одной из важнейших причин многих неудач и трагедий государства Российского. Принятая как руководство к действию, чужая теоретико-политологическая мысль на протяжении последних столетий принесла России неисчислимые беды. При многократном повторении, что истина всегда конкретна, было забыто, что политологическая истина также конкретна, т. е. то, что является истиной для западной действительности, не всегда является истиной для Востока, для российской действительности. Например, если вырождение западного общества является следствием тоталитаризма (подавления индивидуализма), то соответствующее вырождение российского общества является следствием ига (подавления коллективизма).

В 20 — 30-х годах XX века в России еретичество явилось в форме атеизма. События развивались примерно по сценарию Льва III

Сирийца, Константина V Копронима и Льва IV Хазара. При этом главный удар направлялся против православной церкви. Трагедия заключалась не столько в гонениях на нее, сколько в уничтожении традиционных институтов соборности и в спешном замещении их новыми институтами (партия нового типа). Надо сказать, что со временем компартия Советского Союза сделала некоторые выводы из произошедшей трагедии, однако господствовавшая в ней западническая концепция политологического мышления не позволила со знанием дела, с глубоким пониманием того проекта политической науки, который задумывался древними русскими Учителями, расставшись с атеистической зашоренностью, провести всесторонний политологический анализ положения дела, принять действительно адекватные меры по предупреждению рецидивов ига.

Исторический опыт свидетельствует о том, что коллективистское и индивидуалистическое общества обладают целым рядом особенностей, которые требуют их специального изучения и принципиального следования им в политической, социальной, духовной и экономической практике. Например, в индивидуалистическом обществе политическая власть возможна только на базе реализации древнего тезиса «разделяй и властвуй». Разделенность индивидуалистического общества - это его принципиально важное и жизнеутверждающее качество, пренебрегать которым опасно. И, следовательно, упомянутый тезис выступает как фундаментальный закон политической власти в индивидуалистическом обществе.

Общество же коллективистского типа не допускает его разделенности, отсутствия сплоченности, многопартийности, плюрализма, порицания национального единства и т. п. Судьба Византии — яркий тому пример. В коллективистском обществе можно властвовать, лишь сплачивая людей, лишь развивая, развертывая его коллективистские качества, лишь возводя на уровень святого, священного качество соборности. Для коллективистского общества следование тезису «разделяй и властвуй» не может не иметь разрушительных, катастрофических последствий. Отсюда в коллективистском обществе должны быть специальные социальные институты, освещающие обществу путь вперед, путь социального прогресса. Эти социальные институты должны предупреждать попытки разделения общества (как говорили древнерусские философы, попытки «расхищения стада Христова»), влекущие за собой национальные катастрофы, смуты и т. п. Разрушение этих социальных институтов недопустимо. Напротив, коллективистское общество нуждается в защите и приумножении таких социальных институтов.

Соборность - это жизнеутверждающее качество коллективистского славянского общества, это закон его жизнеутверждения.

Следовательно, естественной оказывается проблема государства, а также проблема разработки теории соборного государства.

Отметим, что в настоящее время теоретически наиболее разработанной, практически апробированной, но тем не менее не ставшей более приемлемой для России является идея правового государства, определяющая приоритетное положение в обществе государства и права. Эта идея в своей истинности подтверждена многовековой практикой общественной жизни Запада. Россия же с ее коллективистским типом общества, с коллективистским способом производства общественной жизни и т. д. должна предложить иную идею государства, например, естественную для России идею соборного государства, способного реализовать соборную власть.

Характерно, что Восток предложил также идею исламского государства, в своей истинности подтвержденную многовековой практикой исламского общества. Однако идея исламского государства применительно к современным политическим реалиям пока, на мой взгляд, теоретически менее разработана по сравнению с идеей правового государства. Теоретики, часто не утруждая себя стремлением понять суть идеи, цинично описывают исламское государство. И духовные институты, работающие вместе с государством, рассматриваются ими предвзято - как пережитки средневековья.

Не исключено, что идея правового государства может быть оценена как идея кризиса западной духовности. Может быть, именно поэтому гитлеровцам практически достаточно было пройти по Западной Европе парадным маршем, чтобы покорить ее. И не приди к ней на помощь оклеветанный ныне героический советский народ, она со своим хваленым правовым государством до сих пор изнывала бы под германским сапогом.

При изучении идеи соборного государства как предмет пристального изучения предстает состоявшаяся практика и объективно не состоявшаяся теория компартии Советского Союза - этого фактически соборного института, который вместе с советским государством в кратчайшие исторические сроки вывел страну в число двух сверхдержав. Это были институты духовного самоутверждения народа. Ныне компартия сокрушается так же, как в былые времена сокрушался институт православия. Но что нужно было сделать КПСС, этому «союзу единомышленников», чтобы оставаться непобедимым институтом соборности, — вопрос, который нужно рассматривать отдельно.

На необходимость развертывания подобных институтов и бережного отношения к ним указывают нам не только древние славянские Учителя, которые не были заражены западничеством, но и горестный византийский урок, показывающий, почему Византия исчезла с лица Земли.

Между тем следует постараться ввести такой государственный строй, который при данных обстоятельствах оказался бы легче всего приемлемым и гибким.

Аристотель

ТИПЫ ГРАЖДАНСКОГО ОБЩЕСТВА

Формирование идеологии гражданского общества в Европе имеет многовековую историю, и концептуально до нашего времени она сохранила три основные теоретические традиции: католическую, контексты которой предполагают верховенство папской власти над властью светской; протестантскую, контексты которой предполагают верховенство светской власти над властью духовной; православную, контексты которой предполагают гармонию властей. Правда, по различным причинам наиболее развитой и изощренной к настоящему времени оказалась изначально протестантская европоцентристская версия гражданского общества. Ее придерживался и К. Маркс. Силой марксистского теоретизирования эта европоцентристская идеология прочно утвердилась и в нашей стране, хотя европоцентризм марксистской идеологии оказался стертым, неявным. Я полагаю, что многие несчастья, которые обрушились на нашу страну в последние 15 лет, в своей мере явились следствиями, так сказать, натягивания на нее (страну) этого «кафтана с чужого плеча».

В нашей стране марксистский вариант европоцентризма в теоретизировании гражданского общества предстал как вариант общечеловеческого значения. А между тем советские марксисты не обратили внимание на идущую с древних времен дискуссию о типах общества, на то, что в свое время различие кровнородственных общин и общин, формировавшихся по признаку совместного проживания (соседские общины) в первобытном обществе, было освящено соответствующими религиозными культурами, как, например, в Древней Греции в этих значениях осмысливались культы Диониса и Аполлона. В дальнейшем на данной основе сложились своеобразные философские школы, представленные софистами - демократами античности и диалектиками - античными аристократами.

В XIX — XX веках западными теоретиками вполне убедительно доказывалось, что демократы-софисты были идеологами индивидуалистического общества, а аристократы-диалектики - идеологами коллективистского общества. К данной точке зрения ныне примыкает и ряд отечественных философов. Правда, как наши, так и западные философы, по-видимому, ошибались, противоп-

ставляя индивидуалистический и коллективистский типы общества друг другу и, как следствие, принимая в качестве идеала индивидуалистическое общество. Мы же исходим из того, что эти два типа общества за тысячелетия вполне доказали свою жизнеспособность и что их нужно изучать такими, какими они веками воспроизводят самих себя. Противопоставления такого рода, когда, например, российские славянофилы в пику западным теоретикам идеализировали коллективистское общество и осуждали индивидуалистическое общество, контрпродуктивны. В этой же мере контрпродуктивно подобное марксистскому неразличение типов общества и тем самым продвижение европоцентризма.

Мы исходим из того, что идея гражданского общества богата содержанием и она не должна заужаться. Это, во-первых. Во-вторых, мы полагаем, что теория гражданского общества должна принимать в расчет особенности, по крайней мере, двух основных типов общества: коллективистского и индивидуалистического. Она должна учитывать свойственные каждому из них стандарты социальности, стандарты социального прогресса, стандарты естественности, стандарты рациональности, стандарты научности, методологические стандарты и т. п. Например, Томас Гоббс - один из основоположников теории гражданского общества - формулирует такие стандарты естественности, как естественное состояние общества - состояние вражды и естественное право - право на все, вплоть до убийства. Аналогичным образом английские, американские, французские философы XVIII века, а также немецкие классические философы, восприняв древнюю западно-европейскую традицию теоретизирования, придали фундаментальное значение гносеологическому стандарту — стандарту свободы воли, который обычно интерпретируется как стандарт свободы. Эти философы доказали, что стандарт свободы предполагает реализацию свободы выбора морали, свободы выбора религии, свободы выбора идеологии, свободы совести, свободы слова и т. д. Они понимали, что в условиях реализации таких свобод (чтобы в жизни общества не наступил хаос) необходимо принижать значение норм морали, норм идеологии (что называется деидеологизацией), религиозных норм и т. п. и, следовательно, завышать значение норм права. Соответственно, необходимо завышать значение социальных институтов, ответственных за исполнение норм права, т. е. институтов государства, и занижать значение социальных институтов, ответственных за исполнение всех остальных социальных норм. Так возникает идея правового государства и знаменитая триада гражданского общества: человек-общество-государство. Эта триада соответствует стандарту свободы. Согласно триаде, принимается в расчет только государство и никакие другие социальные институты, поскольку значение последних принижено.

А теперь обратимся к гениальному Аристотелю. Во-первых, он различает три основных типа государственного устройства: демократический, формирующийся в соответствии со стандартом свободы; аристократический, формирующийся согласно стандарту добродетели, и олигархический, формирующийся согласно стандарту богатства. Во-вторых, он, рассматривая мир античных полисов как масштабную лабораторию социальной жизни, выделяет две группы форм общественного устройства: положительно и отрицательно себя зарекомендовавших. И к числу отрицательно себя зарекомендовавших он относит, в частности, демократический строй. Он многократно высмеивает его и иронизирует по его поводу. Он пишет буквально следующее: где бы ни вводили демократический строй, дело заканчивалось хаосом или тиранией. За это западные теоретики, философы осуждают Аристотеля как врага открытого общества, т. е. индивидуалистического общества, а марксисты определяют его как апологета крупных землевладельцев-аристократов. Однако в отличие от тенденциозных идеологов современности Аристотель знал, что демос — это вовсе не народ, а политиканствующее меньшинство, своекорыстное сообщество демагогов. И Аристотель писал, что обычно тираны происходили, как он выражался, из числа наиболее необузданных демагогов. Так вот, когда в феврале, а затем в октябре 1917 года в России к власти приходили политические деятели, рассуждавшие о социал-демократии, о демократии для большинства, о социалистической демократии, о демократическом централизме и т. д., то они должны были еще раз сверить свои взгляды с положениями Аристотеля, хорошо знавшего дело. Если бы конституционные, социалистические и иные демократы были дальновиднее, то они поверили бы Аристотелю, а не демократу Марксу, чем для них может обернуться социалистическая демократия: тиранией, которая в духе демоса называется культом личности Сталина. И в конце XX века не нашлось людей, которые вразумили бы демократов (удрученных мыслью о якобы недоразвитости, ущербности советского — «совкового» общества), убеждавших: «Больше демократии, больше социализма! Разрешено все, что не запрещено законом» и т. д., что все это может закончиться хаосом во всех сферах общественной жизни. Сейчас дело обстоит так: если Россия в ходе «демократических преобразований» как страна не потерпит банкротства и если идеологи и дальше будут беспечно рассуждать о демократии, социал-демократии и демократических процессах и ценностях, то, согласно Аристотелю, для многих дело вновь закончится так же, как оно закончилось для эсдеков, конституционных и социалистических демократов в 1930-х годах. Что же касается стран Запада и торжества у них идеалов демократии, то стоит вспомнить Томаса Гоббса, который полагал, что демократия может быть устойчивой

при достижении, как он выражался, непреодолимого могущества. И страны Запада сделали все для достижения такого непреодолимого могущества. Однако Аристотель знал, что у всякого непреодолимого могущества есть уязвимое место. И такое могущество действительно до тех пор, пока об этом уязвимом месте никто не знает. Но очевидно, что 11 сентября 2001 года мир узнал об уязвимом месте Соединенных Штатов Америки. И можно быть уверенным: те, кто узнал о нем, до тех пор, пока не добьются своего, не отступят. Два возможных варианта исхода известны: или социальный хаос, или тирания.

Об устойчивости западной демократии известно немало, но редко упоминается о фактах, когда понятие «народ» подменяется характеристикой политиканствующего меньшинства — понятием «демос». И отсюда, как ни странно, ведется речь о демократии как о народовластии. Но это не отменяет двух основных вариантов исхода демократических преобразований: или порождающая хаос диктатура демоса, или тирания «необузданного демагога» (понятие Аристотеля). Имеют место и иные факты, относящиеся к «устойчивости западных демократий», к реализации западных «многовековых демократических традиций»: XX век — тирания Муссолини — итальянский вариант фашизма; тирания Гитлера-Шикль-грубера — германский вариант фашизма; тирания Франко — испанский вариант фашизма; тирания Салазара-Каэтану — португальский вариант фашизма; тирания Маккарти — вариант фашизма США и т. п. Отметим, что все эти варианты тирании стали следствиями безудержных клятв в верности демократическим ценностям и разглагольствований демоса о преимуществах демократии, его заверений в том, что демократия — это плохо, но ничего лучшего человечество еще не придумало, доказательств, что спасением человечества может быть только социалистическая демократия, и т. д. Следствиями тираний может быть только одно — социальный хаос. В свою очередь, следствием социального хаоса может быть только тирания. Это по Аристотелю. Характерно, что западные общества, породив тиранию, как правило, без посторонней помощи сами справиться с нею (с тиранией) не могут.

В то же время, если Запад утверждает, что для его жизни ничего лучше демократии нет, то можно принять, что он знает, о чем говорит. Но это вовсе не означает, что так должны утверждать те, на чей решающий вклад в сокрушении особо опасных для мира тираний он рассчитывает.

По данному поводу гениальный А. С. Пушкин писал:

*И ненавидите вы нас... За что ж?
ответствуйте: за то ли, что на
развалинах пылающей Москвы Мы не
признали наглой воли*

*Того, пред кем дрожали вы?
За то ль, что в бездну повалили
Мы тяготеющий над царствами кумир
И нашей кровью искупили
Европы вольность, честь и мир?*

Возможно, для судеб индивидуалистического общества лучше демократии действительно ничего не придумано, и, следовательно, социальный диагноз, поставленный многими поколениями западных теоретиков, неопровержим. Однако мы не считаем, что подобный социальный диагноз адекватен и жизни коллективистского общества.

Итак, есть ли в коллективистском обществе альтернатива демократическому строю? Согласно Аристотелю - есть. Об этом свидетельствует практически вся древнерусская философия, которая социалистическими демократами была отброшена за то, что она не укладывается в схемы демократии для большинства, социалистической демократии, демократического социализма и т. п. Выясняется, что еще не зараженные западничеством отечественные мыслители защищали отличные от гоббсовских стандарты естественности. И среди этих стандартов естественности оказывается тот, который Аристотель вкладывал в основу теоретизирования аристократического общественного строя, а именно: стандарт добродетели. Вслед за Аристотелем и великими византийскими философами они доказали, что для коллективистского общества необходим авангард, способный вести общество по пути антиэнтропийного прогресса.

Древние русские теоретики гражданского общества также доказывали необходимость гармонизации норм права с другими социальными нормами, а также гармонизации взаимодействия социальных институтов, обеспечивающих исполнение этих социальных норм, гарантирующих их исполнение. Пройдя ряд этапов в своем развитии к концу XVII — началу XVIII века, идея гражданского общества коллективистского типа получила осмысление в работах Ивана Тихоновича Посошкова и Феофана Прокоповича, а затем в работах резко оппонирующего западным теоретикам-современникам Александра Николаевича Радищева. Он разрабатывает идею «сборной власти народа» (заметим, не власти демоса, не диктатуры демоса, парализующей действие исполнительной власти, а власти народа, который в силу своей решающей роли в создании материальной и духовной культуры и т. п. обеспечивает социальный прогресс, развертывание совершенства общественных отношений). Радищев разрабатывает также идею «сборного единства властей», т. е. единства ветвей формальной власти и ветвей неформальной власти. Он критикует идею произвольного - «мнимого» - разделения властей, защищаемую западными про-

светителями. Он выступает как достойный наследник идей Посошкова о «совершенном многосоветии», идей «соборного правления», «соборного правительства» Феофана Прокоповича и т. д. Он полагал, что именно такой тип гражданского общества соответствует стандарту естественности и другим стандартам гражданского общества коллективистского типа.

Учитывая результаты многовековой дискуссии о типах общества, завершившейся различием коллективистского и индивидуалистического типов, мы полагаем, что каждому типу общества соответствует свой тип гражданского общества: гражданское общество коллективистского типа и гражданское общество индивидуалистического типа. И необходимо согласиться с Радищевым, который полагал, что нет оснований считать, что западные идеи о гражданском обществе продуктивны применительно к условиям жизнедеятельности любого общества. Не случайно учившиеся на Западе М. В. Ломоносов и А. Н. Радищев вступили в спор с западными учеными, они следовали отличным от западных стандартам научного познания, не приняли их самонадеянного европоцентризма.

С самого начала формирования идеологии гражданского общества и до настоящего времени западные теоретики предложили множество интерпретаций смысла понятия «гражданское общество», в связи с чем идея гражданского общества в целом предстала как определенная фикция, которую в той или иной интерпретации приписывают жизни индивидуалистического общества. И, следовательно, идеал такого гражданского общества предстает как нечто недостижимое. Вместе с тем отработаны определенные механизмы его (данного идеала) реализации: альтернативные выборы, когда программа победившего кандидата предстает как общественный договор; институт частной собственности, «священное право частной собственности», согласно которому находит свое осуществление свобода воли индивидуума; демократизм, «диктатура закона», покорение природы и общества с целью удовлетворения потребностей элиты; независимость государства от общества, не позволяющая государству вмешиваться в личные дела индивида. Теоретически социальная структура гражданского общества индивидуалистического типа также предстает как фикция, согласно которой элементы этой структуры различаются по произвольно принятым признакам: по уровню доходов, по привилегиям, по различным цензам (имущественный, возрастной, оседлости, людности, образовательный и т. д.). Элита, находящаяся над обществом, работает над претворением в жизнь общественного договора. Отметим, что на Западе уже сотни лет время от времени разгорается эйфория по поводу побед и преимуществ демократии, так сказать, демократическая эйфория. Однако периоды «демо-

кратической эйфории» сменяются периодами массовых отказов от демократии в пользу тирании. Например, после демократической эйфории рубежа XIX—XX вв. в 20—30-х годах в Европе произошел массовый отказ от демократии: в Италии, Германии, Румынии, Португалии, Греции, Венгрии и т. д. Характерно, что в свое время поборниками демократии были К. Маркс, Ф. Энгельс, В. И. Ленин, сурово поплатившаяся за свои иллюзии «ленинская гвардия». Носителями «демократической эйфории» 80—90-х годов XX века стали демократы, уничтожившие Советский Союз, советскую власть, точно по Аристотелю приведшие страну к хаосу, нищете и разрухе. И судя по выступлениям политиков в СМИ о необходимости репрессий, «сильной руки» и даже о передаче России под внешнее управление, ныне исподволь готовится почва для отказа от демократии.

Характерно также, что в ряде западных стран имеет место так сказать «демократия для внутреннего потребления». И одновременно эта демократия на внешнеполитическом направлении деятельности предстает как тирания, как разнузданная диктатура демоса, развязывающего крупномасштабные войны, войны средней и малой интенсивности, социальные конфликты. Так возникли современные мировые антагонизмы «Север-Юг», «Восток-Запад» и т. д. И тем не менее демократический строй является адекватным строем жизни индивидуалистических обществ и там противопоставить данному строю нечего, ничего лучшего для таких обществ человечество не придумало. Маркс и Энгельс, разрабатывая и последовательно защищая идеалы гражданского общества на Западе и идеалы демократии, социалистической демократии в западных обществах, были совершенно правы.

В то же время в рамках коллективистского общества идея гражданского общества уже с первых этапов ее обсуждения мыслится иначе. Эта идея раскрывается, во-первых, как образ действительности, исключающий плюрализм; во-вторых, предполагает ряд стандартов, согласно которым такое гражданское общество существует (среди них: содействие в добродетели, порождаящее авангард общества; власть лучших, более других преуспевших в добродетели; выборы по жребию; институт общественной собственности, благодаря которому реализуется совершенство антиэнтропийного процесса; гармонизация отношений между людьми и гармонизация отношений между природой и обществом; гармонизация социальных норм, в том числе гармонизация норм права с другими социальными нормами — нормами морали и нравственности, нормами идеологии, религиозными нормами и т. д.; гармонизация взаимодействия социальных институтов, контролирующих исполнение данных социальных норм, в том числе гармонизация взаимодействий институтов государства с такими институ-

тами, как церковь, средства массовой информации, партия нового типа и т. д.; социальный авангард, ведущий общество по пути прогресса общественных отношений; социальная структура общества, определяющая содержание общественных отношений и т. д.).

Конечно, можно называть нечто и социалистической демократией, но тогда в любом случае стандартом данного нечто должна быть признана свобода воли, а не добродетель. Представление же о гражданском обществе коллективистского типа соответствует только стандарту добродетели и несовместимо со стандартом свободы воли, т. е. произвола.

Для понимания гражданского общества существенно различие особенностей всеобщего избирательного права, реализующегося в форме демократических выборов и в форме аристократических выборов. Демократические выборы — это в главном не выборы определенного человека, субъекта, а выбор программы, которую он предлагает. Избранный субъект — это, по существу, избранная программа, которая по итогам выборов предстает уже в форме общественного договора. Аристократические же выборы — это выборы лучшего человека на определенную должность, это форма выражения доверия к этому человеку и признания того, что он своей добродетелью на благо обществу заслужил чести быть избранным на определенный пост.

В ходе избирательной кампании нередко выясняется (и это имеет принципиальное значение), как настроены избиратели: если они не хотят голосовать за программу, то значит, что они отвергают идею общественного договора, предложенную софистами античности. Если же они хотят голосовать за программу, то тогда избираемый предстает как личина, харизма, как некий «персонаж» Мольера, как некоторая потребительски существенная условная схема социально значимых качеств (в наличии таких качеств у кандидата убеждает его команда).

В то же время когда граждане хотят голосовать не за программу кандидата, а за личность, т. е. они чувствуют себя как представители коллективистского общества, тогда всеобщее избирательное право предстает уже не как право альтернативных выборов, а как право выборов по жребию. В таком случае главным критерием выборной кампании становится предшествующая избирательной кампании добродетель кандидатов, их деятельное совершенство, а также добродетель тех людей, которые выдвинули личность в число кандидатов. Возникает своеобразное добродетельное измерение общества, способность его призвать к власти лучших. Отметим также, что гражданское общество индивидуалистического типа прочно связано с осуществлением демократического общественного строя, в котором раскрывается законченность гражданского общества, возглавляемого его элитой, стоящей над

обществом, так сказать, «оседлывающей» общество силой политических и иных технологий (иногда понятие «аристократия» ошибочно употребляется в значении, эквивалентном значению понятия «элита»). Гражданское же общество коллективистского типа обретает свою законченность в общественном строе, представленном властью лучших, по Аристотелю, в аристократическом строе. Характерно, что с давних времен русские теоретики мечтали о власти лучших, о состязании в добродетели и т. д. Данная мечта укоренилась и в сознании народа. И это была мысль о власти советов. Первым человеком, который теоретически наиболее отчетливо сформулировал идею советов, был Иван Тихонович Посошков (1652—1726). Он разрабатывает идеи «многосоветия», «совершенного общесоветия», «народосоветия», т. е. власти лучших. И надо сказать, что в начале XX века В. И. Ленин различал эту мечту народа и социальный опыт реализации этой мечты. Он выступал также как теоретик аристотелевской идеи состязания в добродетели — социалистического соревнования, в котором рождается авангард общества, способный вести общество по пути совершенствования общественных отношений. Он же (Ленин) разработал и теорию партии нового типа, т. е. политической партии авангардного типа. И надо признать, что эти и многие другие идеи и теории Ленина не получили адекватного освещения и развития, в том числе и по той причине, что сам Ленин, по-видимому, не давал себе отчета в том, что многие его идеи и теории, адекватные жизни России, идут вразрез с разделяемыми им идеями и теориями Маркса. Впоследствии «обожествление» Маркса, марксистский вариант эпигонства дорого обошлись нашей Родине.

В настоящее время часто воспроизводится мысль Вольтера: «Ваше мнение мне глубоко враждебно, но за ваше право высказать его я готов пожертвовать жизнью». Теоретический анализ данного положения показывает, что его автор (Вольтер) явно завышает значение норм права по сравнению с другими социальными нормами и в духе Гоббса принимает вражду в качестве стандарта естественности жизни общества. Следовательно, возникает вопрос: можно ли не принимать в расчет ту теоретическую традицию, в которой Вольтер пишет? Может, не случайно еще Николай Михайлович Карамзин учил: «Мы никогда не будем сильны чужим умом и славны чужою славою»?

Можем ли мы знать, что философия, политология и теория экономики — это области теоретического мировоззрения, и, следовательно, они подчинены требованиям определенных теоретических стандартов (подобных правилам уличного движения), обязывающих быть теоретически дисциплинированными? Можем ли мы провозглашать идеалы плюрализма и не знать того, что плюрализм — это один из стандартов рациональности метафизики? Со-

гласно данному стандарту действует идеология мультиметафизики, и этот стандарт непосредственным образом вытекает из теории познания как теории репрезентации. Можем ли мы принимать демократию «как свет в окошке» и не знать более полного спектра форм государственного устройства, а также не знать стандартов, раскрывающих сущность каждой из этих форм?

Недавно в России вышла книга известного британского социолога Зигмунта Баумана «Индивидуализированное общество» [1]. Почему автор этой книги называет общество, в котором он живет, индивидуализированным, пишет о частной морали, о демократии и т. д.? Видимо, потому, что он свое общество хорошо знает. В 1909 году выдающийся русский ученый А. А. Богданов с соавторами пишет книгу «Очерки философии коллективизма», где рассматривает российское общество как коллективистское. Почему, рассуждая о специфике российского общества, мы должны придерживаться такой точки зрения, согласно которой мы хотим и не то чтобы сказать, что российское общество является коллективистским, и не то чтобы сказать, что оно является индивидуалистическим; что коллективизм не способен развиваться и должен вечно пребывать в общинной форме?

Почему о социальной структуре коллективистского общества нужно судить в терминах личной независимости, выгоды, интересов, умения распоряжаться свободой и т. д.? Почему в странах Запада исследователи, считая свои общества индивидуалистическими, как показывает практика, разрабатывают удачные для своих обществ социальные теории на темы свободы воли, демократии, правового государства, свободы выбора идеологии, свободы выбора морали, свободы слова, об обществе потребления и т. д.? Почему мы должны считать, что они о себе пишут неправильно? Кроме того, они же нередко изучают наше российское общество как коллективистское, и, как теперь выяснилось, хорошо знают преимущества и слабости нашего общества, а наши марксисты до сих пор рассуждают в терминах схем, «пригодных» для всех обществ.

И, наконец, о фактах. В более чем тысячелетней истории нашей страны можно найти много фактов, былей и небылиц для обоснования чего угодно. Как модно писать сейчас о зверствах Ивана Грозного и Сталина, о расхристианивании, осуществленном большевиками, об уничтожении ими национальной культуры, о коллективизации, о «философском пароходе» (заметим, что в последнее десятилетие из России особыми средствами изгнаны многие десятки, если не сотни тысяч специалистов) и т. д.!

Может ли критика сомнительными аргументами осуществляться из любви к России? Можно ли под видом критики воспроизводить инвективы по поводу истории нашей страны и рассчитывать, чтобы то, что пишется, заслуживало серьезного внимания?

Почему бы не придать должного внимания иным фактам: например, в то время, когда Россия мирно (по теперешним понятиям, «цивилизованно») отказывалась от крепостничества, в США (в любимой стране демократов, в стране с «многовековыми демократическими традициями») с апреля 1861 по апрель 1865 года шла кровопролитная гражданская война (2 миллиона убитых и раненых) за отмену самого настоящего рабовладельческого строя? На память в данный момент приходят Столетняя, Тридцатилетняя и т. п. войны в Западной Европе, период Реформации, стоивший Германии жизнью двух третей населения (по сравнению с этим периодом пресловутые зверства Ивана Грозного предстают как ребячья шалость), и т. д. Так являются ли истории стран Запада примером для нас, чтобы устраивать показательные суды над историей нашей Родины?

Итак, по-видимому, теоретические науки должны развертываться, исходя из теоретических стандартов той или иной системы теоретизирования, и исследователи в этой области, педагоги должны хорошо знать, в какой системе теоретизирования они работают. В противном случае возникают недоразумения, которые наслаиваются друг на друга. И тогда подчас нет возможности разобраться в дискуссиях, принять чью-либо из сторон. И еще раз о коллективистском и индивидуалистическом типах общества. Я использую понятия «индивидуалистический» и «коллективистский» не в качестве аксиомы, а в качестве образов действительности. Именно так, как употребляются данные понятия в отечественной традиции. Это во-первых. Во-вторых, в отечественной традиции понятия «коллективистский» и «индивидуалистический» используются как определенные характеристики социальности, т. е. те характеристики общества, которые отображают определенность общества, сформировавшуюся в зависимости от наличных объективных условий его становления (географических, климатических, геополитических, ландшафтных и т. п.). В этих условиях возникают определенные способы производства общественной жизни. Я полагаю, что именно способ производства общественной жизни задает тип общества, т. е. тип его социальности. Способ производства общественной жизни и социальность общества формируются, никого не спрашивая, и потому понятия коллективистского и индивидуалистического обществ выступают не как репрезентации, а как образы действительности, в соответствии с чем общества нужно изучать такими, какими они воспроизводят себя от века. Исследователи, стремясь разобраться во многих нагромождениях, предлагают классифицировать типы общества, показать, что каждый тип общества должен теоретически освещаться с учетом и в контексте его социальности в адекватной ему системе теоретизирования и теории познания. Они хотят выяснить, какому

типу общества необходима социальная элита, а какому - социальный авангард; какому типу общества необходимы парламентские партии, а какому — партия «нового типа»; в каком типе общества личность «резко выделяется» из числа других, исповедуя эгоизм, а в каком она «резко выделяется» из числа других потому, что, как писали русские философы, является «симфонической (соборной) личностью»; какому типу общества необходимо правовое государство, какому - соборное, социальное государство, исламское государство и т. п.; какому типу общества добродетель необходима в борьбе за власть, а какому - для целей усовершенствования общественных отношений по принципу «жить по-людски», «жить по правде», «жить не по лжи» и т. д. Я считаю бессмысленными и в чем-то предосудительными попытки оставить упомянутые нагромождения как есть, а затем изобретать теоретические схемы, пригодные для «всякого общества» (термин К. Маркса).

Да, идеи правового государства и гражданского общества в западном значении неплохо изучены, но почему столь же предметно не изучить идею соборного государства и идею гражданского общества в понимании И. Т. Посошкова и А. Н. Радищева?

В-третьих, дискуссии о типах общества ведутся многие века, в том числе и дискуссия о коллективистском и индивидуалистическом обществах. И в этом последнем отношении существует масса аргументов, заслуживающих не только уважения, но и того, чтобы с этими аргументами согласиться, чтобы не предстать перед научной общественностью обскурантами.

В-четвертых, высказываются справедливые соображения, что никогда «чисто» коллективистских и «чисто» индивидуалистических обществ не было. И тогда возникают вопросы: как изучать такие, так сказать, смешанные общества, что такое тип общества? и т. д. В данном отношении отмечу следующее:

- а) рассматриваю тип общества как норму социальности;
- б) всякая норма социальности предполагает определенные отклонения от нормы;
- в) отклонения от нормы бывают такими, когда общество само своими силами возвратится к своей социальности, и такими, когда оно не способно возвратиться к ней и угасает;
- г) при этом общество одного типа не может по чьей-либо инициативе превратиться в общество другого типа;
- д) противопоставление типов общества контрпродуктивно, поскольку всякое подобное противопоставление влечет за собой пренебрежение спецификой другого, идеализацию одной стороны и осуждение другой со всеми вытекающими отсюда последствиями.

В-пятых, является ли российское общество коллективистским? На этот вопрос отвечу положительно, заметив: а) тип общества

нашей страны формировался в условиях критического земледелия (короткое и по погодным условиям непредсказуемое лето, долгая зима, холодная весна и осень), что определяло и определяет специфику, затратность, риск сельскохозяйственных и иных работ; б) гигантские, все еще подлежащие освоению пространства, специфика распределенности населения на этих пространствах определяют уровень связи между населенными пунктами (пресловутое качество дорог, возможности их прокладки и удовлетворительного их поддержания в указанных климатических условиях); в) сложнейшие геополитические условия («Держали щит меж двух враждебных рас: Монголов и Европы», А. Блок) и т. д. Эти и другие условия жизни российского общества задали его социальность, его жизнеспособность, его жертвенность, силу устремленности «жить по-людски». И почему, зная эти условия, нужно рассматривать все общества как находящиеся в равных условиях, мерить жизнь общества только мерами общества потребления, замечать, что наше родное общество выжило благодаря тому, что измеряло свою жизнь мерами совершенства отношений между людьми, между народами, между производствами, между конфессиями и т. д.?

В-шестых, коллективистское общество потому и коллективистское, что оно крепко силой совершенства общественных отношений. Потому оно и выживает в сложнейших условиях, и не только выживает, но и побеждает, и время от времени освобождает от пароксизмов человеконенавистничества Западную Европу, за что последняя оплачивает России черной неблагодарностью.

В-седьмых, в 1980-е годы было в ходу высказывание Ф. М. Достоевского о слезе ребенка, а теперь небольшевики, пытаясь все делать так, как на Западе, не обращают внимания на то, что Россия вымирает по миллиону человек в год и по городам и весям нашей страны бродят миллионы беспризорных детей, молодых наркоманов, бандитов и т. п. И приходится теперь, следуя завету древних «познай самого себя», внимательно изучать наше общество, чтобы выбралась страна оттуда, куда обрушили ее властвующие наследники демократа К. Маркса, требующие от общества во имя других прожектов приносить новые бесчисленные жертвы.

Каждая страна, как и человек, переживает периоды своих исторических удач и своих исторических неудач. И одна из важнейших задач науки — разобраться в причинах этих удач и неудач, создать познавательный задел предупреждения, предотвращения этих неудач. Так, на нашей памяти состоялся апрельский 1985 года пленум ЦК КПСС, положивший начало социальному хаосу в нашей стране. Несомненно, что к его решениям непосредственное отношение имели наработки ученых: философов, экономистов, историков, социологов, политологов и др. Что это были за на-

работки? Где теперь эти непоколебимые марксисты, разработавшие тогда жесточайшие социальные эксперименты, объединенные так называемым демократическим проектом? Где теперь авторы лозунгов: «Можно все, если оно не запрещено законом», «Больше демократии, больше социализма» и т. п.?

В нашей стране десятки лет специалисты предпочитали руководствоваться схемами Маркса, составленными «для всех общественных форм», для «всех обществ». Одной из таких схем была, например, теория Маркса о том, что все разновидности государственного строя к демократическому строю относятся якобы как существования к сущности. Подобные специалисты рассуждали о советской, социалистической, народной демократии, о демократическом социализме и т. п. до тех пор, пока их не остановили настоящие теоретики демократии. И мы знаем теперь по делам их незадачливых отпрысков бывших социалистических демократов-марксистов.

К. Маркс в велеречивой форме пишет: «Демократия есть разрешенная загадка всех форм государственного строя. Здесь государственный строй не только *в себе*, по существу своему, но и по своему *существованию*, по своей действительности все снова и снова приводится к своему действительному основанию, к *действительному человеку*, к действительному народу и утверждается как *его собственное* дело. Государственный строй выступает здесь как то, что он есть, — как свободный продукт человека... не государственный строй создает народ, а народ создает государственный строй... Демократия есть *сущность всякого государственного строя*, социализированный человек как особая форма государственного строя. Она относится ко всем другим формам государственного строя, как род относится к своим видам. Однако здесь самый род выступает как нечто существенное, и поэтому в отношении других форм существования, не соответствующих своей сущности, он сам выступает как *особый* вид. Демократия относится ко всем остальным государственным формам как к своему ветхому завету. В демократии не человек существует для закона, а закон существует для человека; законом является здесь *человеческое бытие*, между тем как в других формах государственного строя человек есть *определяемое законом бытие*. Таков отличительный признак демократии... В демократии государство, как особый момент, есть *только* особый момент, как всеобщее же оно есть действительно всеобщее, т. е. оно не есть данное определенное содержание в отличие от другого содержания» [2].

Данные положения К. Маркса о демократии вошли, так сказать, в золотой фонд марксизма. По-видимому, эти строки писались Марксом «на волне» очередной демократической эйфории. Пожалуй, только этим и можно объяснить их теоретически безрассудное содержание.

1. Можно понять, что в этих и некоторых других положениях Маркс высокомерно дает отповедь Аристотелю, который, досконально изучая доступный ему богатый опыт государственного устройства, не только добросовестно зафиксировал его, но и дал его блестящий анализ. В частности, он показал, что сущностью демократического строя является свобода (не случайно Маркс пишет, что демократический строй есть свободный продукт человека); сущностью олигархического строя является богатство, а сущностью аристократического строя - добродетель. Как видим, Маркс грубо попирает все указанные стандарты, кроме одного, присущего демократическому строю (то же самое делают, к сожалению, и все современные демократы). Маркс доказывает, что все формы государственного устройства являются якобы существованиями сущности демократического строя, имея в виду, что сущностью демократического строя является свобода.

2. Маркс не находит принципиального различия между понятиями «народ» и «демос». Понятие «демос»: а) характеризует часть индивидуалистического общества, имеющую непосредственное отношение к реализации власти; б) это часть общества, отчуждающая всех остальных от власти различными средствами: цензами, избирательными технологиями, средствами массовой информации, преимуществами в составе законодательных органов, привилегиями, возможностями административного ресурса и т. д., а также незаконными средствами; в) демос - это часть общества, удерживающая политическую элиту над обществом и имеющая со стороны элиты определенные выгоды; г) демос — это часть общества, так сказать, репрезентирующая общество в целом, нейтрализующая его активность, и т. д. Народ же — это часть коллективистского общества, ориентирующаяся в своих действиях на его авангард; это часть общества, обеспечивающая совершенствование общественных отношений; это часть общества, авангард которого осуществляет народовластие; д) демос - это та часть общества, которая в качестве своей свободы осуществляет диктатуру и допускает к власти другие слои общества лишь в той мере, в которой их интересы совпадают с выгодами, идеалами и интересами демоса (диктатура демоса); е) демос - это та часть общества, к выгодам, идеалам и интересам которой подвёрстываются выгоды, идеалы и интересы всех остальных социальных групп; ж) понятию «демос» придают различные значения: это большинство общества, это его меньшинство, это элита, это часть общества, не лишенная избирательских прав, соответствующая всем принятым цензам и т. д.; з) утверждается, что выборы являются состоявшимися, если в них приняло участие 25 % от числа избирателей, при этом каждый третий избиратель принимает решение, за кого голосовать, непосредственно перед урной для голосования, т. е. он,

проголосовав, так и не отдает себе отчет в том, что он сделал (так что большинство населения не понимает, что делается от его имени; кроме того, по результатам альтернативных выборов, к власти приходят представители еще более узкой части общества, которая, собственно, и является демосом, обладающим и без того экономической, информационной, военной и иной властью); и) иногда демосом называется «средний класс», который вскармливаемся, пестуется, страшится опасностью оказаться в числе отверженных, неудачников; к) в марксистском учении демосом провозглашается пролетариат, который нередко выступал как ширма для тех, кто хотел удовлетворить свои так называемые властные потребности и руками пролетариата осуществлял государственные преступления (диктатура пролетариата) и т. д., и т. п.

Вот отсюда и проистекает слово «демократия», невежами и лицемерами интерпретируемое как власть народа, как народовластие и т. п., в то время как действительной властью оказывается власть демоса, т. е. олигархов, их приспешников, вероломных кланов, политических клик, коррупционеров, коллаборационистов — ставленников тех или иных зарубежных кругов, часто враждебных нашей стране. Вся эта целокупность, судя по «достижениям» современной власти, и является демосом. Отсюда и вытекает представление о сущности процесса демократизации общества как процесса приведения к власти демоса. Не случайно Ф. Энгельс пишет, что понятие демократии, будучи «свободным продуктом человека», изменяется всякий раз, когда изменяется содержание слова «демос». Так нужно понимать и велеречивые рассуждения К. Маркса о демократии; о государственном строе как о свободном продукте человека; о том, что «народ» создает государственный строй; что при демократии закон существует якобы для человека, об определяемом законом бытии человека и т. п. Ныне мы об этом уже хорошо знаем на собственном горьком опыте.

3. В приведенном положении К. Маркса совмещены два несовместимых друг с другом исследовательских подхода; согласно одному из них, демократический государственный строй по отношению к другим проявлениям государственного строя относится якобы как сущность и существование, где существование выступает как нечто опосредованное всеобщей связью явлений. Этот подход предстает как нечто восполняющее диалектический метод. Согласно же другому исследовательскому подходу, государство в одном случае выступает в абстрактно-всеобщей форме, т. е. как следствие изобретения примысливания, т. е. оно «не есть данное определенное содержание», а в другом случае - как особый момент, как данное определенное содержание, «отличное от другого содержания» (реальное государство США, Англии, Франции и т. д.), т. е. это определенное технологическое воплощение государ-

ства как «всеобщего». Так, именно это соотношение великий Мартин Хайдеггер запечатлел как соотношение онтологического и он-тического, в методологическом значении восполняющего метафизический исследовательский метод. Осуществленное К. Марксом совмещение двух философских методов в одном и том же положении симптоматично, некорректно.

И наконец, К. Маркс, имея в виду Аристотеля, пишет: «Раз мы опустили до уровня мира политических животных, то еще более глубокая реакция уже невозможна, и всякое движение вперед может заключаться только в том, что будет оставлена позади основа этого мира и будет осуществлен переход к человеческому миру демократии» [3]. Данное пророчество Маркса, всерьез принятое отечественными идеологами и учеными-обществоведами, обернулось для нашей страны неисчислимыми жертвами и трагедиями, сделало нашу страну в полной мере несчастной. Так что предсказуемы пока лишь самые отрицательные версии ее судьбы. (Наконец-то в России стала известной «разрешенная» Марксом «загадка» демократии). И потому воскрешается в памяти наставление гениального Стагирита: «Между тем следует постараться ввести такой государственный строй, который при данных обстоятельствах оказался бы легче всего приемлемым и гибким» [3]. И если Россия в процессе демократизации приходит в упадок, и жертв, которые она понесла при этом в последние полтора десятилетия, все еще недостаточно, то отсюда вовсе не следует, что наше общество в чем-то уступает тем обществам, для которых демократический строй — в самый раз. Напротив, это лишь означает, что социальность нашего родного общества принципиально отличается от социальности демократических обществ, и, следовательно, ему необходимо адекватное его социальности государственное устройство. Сделав этот вывод, приходится еще раз убеждаться в актуальности, продуктивности и глубокой обоснованности различения коллективистского и индивидуалистического типов общества, а также в обосновании изучения российского общества как коллективистского. И мы полагаем, что проблематика, связанная с различением типов обществ, оформляет одно из наиболее перспективных направлений развития обществознания.

Ничто противоестественное не может быть прекрасным.

Аристотель

Новая Россия, вооруженная всем аппаратом западной науки, прошла равнодушно мимо самой темы «Святой Руси», не заметив, что развитием этой темы в конце концов определяется судьба России.

Г. П. Федотов

Благоустроенных обществ состояние, к коего совершенству возвести Россию.

М. В. Ломоносов

Мы никогда не будем умны чужим умом и славны чужою славою.

Н. М. Карамзин

Раздел IV

русский проект

ДРЕВО ПОЗНАНИЯ

Афонский благословенный инок Исая в 1371 году перевел на славянский (болгарский) язык труды великого греческого неоплатоника Дионисия Ареопагита, в которых в полную силу разворачивается идущая еще со времен Пифагора идея о совершенных сущностях, о совершенных тождествах, о совершенстве. Труды Дионисия на Западе были переведены со многими изъятиями на латинский язык раньше - в IX веке. Правда, на Западе незнание греческого языка было практически всеобщим, у славян же к тому времени существовали широкие связи с Византией и неисчислимое множество славян в совершенстве знали греческий язык, в том числе русские путешественники, купцы, переселенцы, дети, посылаемые туда на обучение, русские ученые, монахи, учившиеся в Византии. Об этом свидетельствуют, в частности, договоры, заключенные с Византией Вещим Олегом. Безусловно, труды Дионисия были известны русским людям, по крайней мере, в XI веке, о чем свидетельствует «Изборник 1073 года», написанный русским ученым Иоанном Грешным. В своем великом, до сих пор не получившем должной оценки труде Иоанн сугубо в духе Дионисия пишет: «Воплощению (воплощению. - *Н. Ч.*) же Сына веруй. Истинно соуште (истинной сочти. - *Н. Ч.*), а не привидением: в две естестве - божество и человечество. Бога по божеству, человека по вочеловечию: в обоих совершенно» [1].

И тем не менее перевод трудов Дионисия, осуществленный афонским монахом Исайей, имеет для славянской, в том числе для русской, теоретической культуры, принципиальное значение. В период около 1371 года в московской Руси происходят следующие события. В эти годы Патриарх Московский и всея Руси Алексий I почувствовал близость своего ухода из жизни. По свидетельству ученика Сергия Радонежского Епифания Премудрого, в свое время учившегося в Византии, Алексий I неоднократно обращался к Сергию Радонежскому с просьбой дать согласие на избрание его на пост Патриарха Московского и всея Руси. Однако Сергий Радонежский не принял это предложение, несмотря на то, что фактически народ не хотел видеть на этом посту никого иного. И вскоре после кончины Алексия I на пост Патриарха Московского и всея Руси был назначен и прислан из Константинополя Киприан — болгарин по национальности.

Многие испытания прошел патриарх Киприан, прежде чем стать действительным духовным пастырем Руси. Именно он при-

вез в Москву и сделал достоянием русских мыслителей переведенные иноком Исайей на болгарский язык труды Дионисия Ареопагита, посредством которых получила мощное подкрепление русская традиционная система теоретического творчества — диалектика как наука о совершенстве, о всеобщей связи явлений. Например, Дионисий Ареопагит пишет: «Зубы означают способность разделять то питающее их совершенство, которое им дается» [2]. Будучи православным философом, он пишет также: «Нет ничего самого-по-себе-совершенного или вообще не нуждающегося в совершенстве, кроме истинно Самосовершенного и Предсовершенного» [3]. Дионисий Ареопагит дает следующую характеристику Богу: «Совершенен Он не только как самосовершенный, единообразно Сам Собою ограниченный и целиком в Своей целостности совершеннейший, но и как сверхсовершенный, потому что превосходит все, всякую безмерность ограничивает, всякий предел преодолевает, ничем не будучи вмещаем и постигаем, но во все и выше всего простираясь непрерывными импульсами бесконечных энергий. Совершенным Он называется также как не увеличивающийся, и не уменьшающийся... Он все делает совершенным и наполняет Своим совершенством» [4]. Дионисий предметно рассуждает, в частности, о диалектике единого и многого, о диалектике части и целого, согласно которой целостность предстает как большее, чем сумма частей, а часть выступает как большее, чем целое. В то же время, имея в виду своих оппонентов, он доказывает, что свобода воли не тождественна необходимости и свобода воли людей управляема божественным Промыслом. «Жизнь наша, — пишет он, — не подвластна необходимости, и божественные светлы промыслительного озарения не ослабляются свободной волей управляемых Промыслом» [5], т. е. свободная воля людей (управляемых Промыслом) не может ставиться выше совершенства (Промысла), поскольку Бог наполняет человека и мир своим совершенством, в том числе посредством «божественных светов промыслительных озарений». Дионисий Ареопагит пишет о продвижении к более высокому и более низкому «чинам» совершенства, о совершенноначалии и т. п.

Итак, в Древнюю Русь через Византию в христианской интерпретации пришло конструктивное античное знание о том, что в свое время в Древней Греции были разработаны две основных модели мира и два соответствующих этим моделям проекта науки.

Во времена Галилея и Ньютона в Западной Европе предпочтительнее было отдано софистскому проекту науки. И к настоящему времени этот проект предстал в своем истинном обличии как проект покорения природы и общества. Об этом проекте известно сегодня по явлениям жесточайшего антагонизма, по гигантским экологическим проблемам на планете, грозящим существованию

самого человечества. Россия знает о нем и на собственном горьком опыте по тем умозрительным «радикальным реформам», согласно которым игнорируется способ производства общественной жизни России, система социальной детерминации, тип общества, традиционное религиозное, правоведческое, философское, экономическое, политологическое теоретизирование, т. е. все, отличающееся от западных стандартов, называемых общечеловеческими ценностями.

Отметим, что теория общечеловеческих ценностей предполагает ценностное (прагматическое, эгоистическое) осмысление мира, индивидуализм и произвол (принцип свободы, свободы воли) в делах самоутверждения человека, «войну всех против всех», «право сильного», все, что специфицирует индивидуалистический тип общества, софистский (либеральный, универсалистский) проект науки. Сторонники общечеловеческих ценностей, как правило, не различают типы общества или, противопоставляя индивидуалистическое общество коллективистскому, демонизируют, очерняют последнее; они не замечают того, что как среди отечественных, так и, что весьма показательно, среди западных специалистов были, да и в настоящее время имеются, критики индивидуалистического общества. В этой ситуации важно не противопоставлять, а различать два типа общества и, не изменяя принципу объективности, добросовестно и предметно изучать каждый из типов общества.

Что же касается теории общечеловеческих ценностей, преувеличивающей значение идеалов и стандартов жизни индивидуалистического общества, то она в данном преувеличении внутренне несостоятельна. Во-первых, ценное — это всегда имеющее отношение к субъекту из числа многих субъектов, следовательно, исключает общечеловеческое. Во-вторых, ценностное, потребительское отношение к содержанию мира — это лишь одно из возможных отношений к нему; традиционное для Запада, оно реально оказывается неприемлемым в других регионах мира, особенно там, где имеется традиционно более дальновидное отношение к внутреннему и внешнему миру людей. В-третьих, ценностное отношение к содержанию мира — это прикрываемое положением о непознаваемости мира циничное, пренебрежительное отношение к объективным законам природы и общества (в частности, к законам объективной диалектики), к действию законов микро- и макрокосмоса. В-четвертых, ценностное отношение к содержанию мира и навязывание прагматизма и эгоизма всему миру на практике привело к разрыву на планете трагедии, сутью которой являются глобальные проблемы современности. И стало очевидно, что с позиций ценностного отношения к содержанию мира разрешить указанные глобальные проблемы не удастся. Однако именно

такому, трагическому, развороту событий способствует универсалистский, либеральный проект науки.

Природа этого проекта неизменна: научное знание не отражает мир, поскольку оно сочиняется как поэма, оно лишь репрезентирует знание в духе Декарта, и, состоящее из репрезентаций, это знание представляет собой трансцендентальную реальность. Против завышения значимости такого содержания научного знания резко выступали русские теоретики и их единомышленники. Технологическая сущность данного содержания научного знания неизменна: знание создается для того, чтобы под априори разработанные теоретические схемы подверстывать содержание природы и общества, подобно тому как в былые времена в специальных колодах с детских лет формировались стопы ног китайских женщин. И если научное знание выступает в качестве подобной колодки, то речь может идти лишь об изобретении более качественной колодки, а не о гармонизации отношений человека и общества, человека и природы.

Со времени античности до наших дней дошли греческие понятия самого лучшего и самого совершенного, определившие принципиально иное отношение к содержанию мира, отличное от либерально-технологического потребительского отношения. Быть может, именно в этом, отличном от эгоистического отношении к миру, кроется тайна беспримерного взлета духовности небольшого греческого этноса. Для десятков поколений философов, ученых, представителей культуры и искусства античная духовность была не только образцом для подражания, а неким непреодолимым идеалом духовного творчества. Поколения философов посвящали свою жизнь расшифровке и трактовке книг великих теоретиков античности. Это было настоящее чудо света, предмет непреходящего восхищения.

Ценностное потребительское отношение к миру теоретически было также разработано древнегреческими теоретиками-софистами и стало одним из их выдающихся творческих результатов. В отличие от ценностного отношения к миру, господствующего ныне главным образом в странах Запада, альтернативное античное космическое освещение мира показывает, что все в мире предстает как относящееся к совершенству, как более или менее совершенное, как совокупность совершенств, как богатство и многообразие совершенств, как единство оформлений совершенства и т. д. В этом смысле весь мир, любой объект познания предстает как воплощение совершенства — диалектическое противоречие, единство хаоса и космоса. Античными теоретиками была разработана актуализирующаяся ныне космическая модель мира. Софистская же модель мира представляет собой пережиток, согласно которому считается, что человечество перед лицом природы слишком слабо,

чтобы нанести планете и всему живому на Земле существенный урон материализацией схем трансцендентальной реальности. Технология в конечном счете есть воспроизведение паттернов трансцендентальной реальности.

Ранее мы рассматривали негэнтропийный принцип информационной реальности, в соответствии с которым информационная реальность обладает онтологической модальностью, т. е. способностью тектологически придавать «векториальные свойства» (Н. А. Умов) процессу разрешения диалектических противоречий, в том числе социальных, тектологически корректировать отношения вырожденности. Если путем придания названному процессу разрешения необходимого направления оказывается возможным вывести общество, ту или иную область общественной жизни из вырожденного состояния, привести их к состоянию нормы, то путем корректировки отношений вырожденности удастся установить и укрепить отношения системности, организованности, упорядоченности, «число сложности» (фон Нейман) и т. д. Таковы два основных пути действия онтологической модальности совершенства и, следовательно, модальности информационной реальности.

В целом адекватным информационной реальности вариантом тектологии, отрицательного вклада в социальную энтропию является тот вклад, непосредственным следствием которого является достижение «самого лучшего и самого совершенного» — социальный прогресс. Исходя из этого в дальнейшем под отрицательным вкладом в энтропию мы будем иметь в виду следствие осуществления тектологии, вызывающее рост негэнтропии, прогресс, социальный прогресс. Учитывая недостатки негэнтропийного принципа информации Леона Бриллюэна и дистанцируясь от этих недостатков, мы сформулировали негэнтропийный принцип информационной реальности, согласно которому имеется в виду тектология осуществления, воспроизведения самого лучшего и самого совершенного в анаксагоровско-платоновском и аристотелевском смысле. Данный принцип является характеристикой осуществления онтологической модальности совершенства.

Мы полагаем, что так же, как несовместимы космическая (диалектическая) и универсалистская (софистская) модели мира, технологический и информационный проекты науки, так несовместимы и негэнтропийный принцип информации и негэнтропийный принцип информационной реальности, хотя мы не отрицаем, что негэнтропийный принцип информации явился одним из важнейших моментов в развитии представлений об онтологической модальности свободы воли. В данном и, по-видимому, наиболее существенном значении принцип Л. Бриллюэна также осмысливается впервые. Отсюда же вытекают необходимые уточнения в содержании понятия «отрицательный вклад в энтропию».

Космическая модель мира предполагает всеобщность совершенства, заключающуюся в том, что содержание находит свое завершение в форме, а форма - в содержании, причина завершается в следствии, а следствие — в причине. Поэтому стандартом теоретизирования в космическом проекте науки выступает диалектика — наука о всеобщей связи явлений, о наиболее общих законах развития природы, общества и мышления. Объективно, в логике актуализации космического проекта науки возникали теоретические обособления кибернетики, тектологии, синергетики, семиотики, информационной биологии, информационной физики, информационной математики. Сущность этих обособлений состоит, в частности, в том, как «встроить» совершенство человека в совершенство природы и общества. Олицетворением совершенства общественных отношений, согласно этому проекту науки, является единство норм права, идеологии, религии, морали и нравственности. Именно в этом контексте нашими древними Учителями была сформулирована идея соборности как идея выявленной ими адекватной национальной экзегезы (миропонимания и мироощущения).

В основу данной экзегезы они положили проясненную византийскими философами систему духовной жизни, скрепленную не универсалистским проектом науки, как на Западе, а космической моделью мира, и проектом науки, строящимся в соответствии с этой моделью. Признаками этой модели являются, в частности, представление о кругообразности мира, его шарообразности, сферовидности; единство, диалектичность духовного и телесного. Всякая вещь рассматривается как вырожденное содержание сферовидного, шарообразного, кругообразного и т. д. Именно отсюда проистекают представления о ноосфере, биосфере, учение о сферах общественной жизни. Отсюда же проистекают и древнее учение о тетрактиде, т. е. о четырех основных сферах, стихиях мира (вода, земля, воздух и огонь); учение древних врачей о четырех стихиях в организме человека, их в нем равновесии (основа здоровья) и неравновесии (причина болезни). Великими сторонниками этого космического проекта науки и космической модели мира на Русской земле были святой Сергий Радонежский и его ученик святой Кирилл Белозерский. По этой причине, например, шарообразность Земли для них — естественная, сама собой разумеющаяся форма.

Святой Кирилл Белозерский родился в 1337 году и прожил девяносто лет. Это был всесторонне одаренный человек. Воистину, каков учитель — таковы и ученики. Он был одним из первых политологов Древней Руси и оставил нам, пожалуй, первое политологическое теоретизирование. Наряду с другим великим учеником Сергия Радонежского Епифанием Премудрым он был великим

поэтом. До нас дошли одна его величественная поэма и несколько отдельных стихотворений. Он был великим моралистом, создавшим своеобразный моральный кодекс. Он был автором передовой для своего времени космологии, о чем свидетельствуют его статьи «О широте и долготе Земли», «О земном устроении». Он был врачом, написавшим «Галиново на Иппократа», «Александрове», где он рассуждает о двух великих врачах античности — Галене и Гиппократе, о причинах болезней, размышляет о развитии зародыша в утробе матери, о возрастных изменениях человека, разрабатывает метод флеботомии, направленный на борьбу с гипертонией, и т. д. В статьях «О облаках», «О громовых и молниях» даны поразительно точные характеристики этих явлений. К сожалению, работы этого русского гения XIV века остаются неизвестными широкому кругу отечественной научной общественности.

Однако главное состоит даже не в том, что общественности до сих пор мало известны познавательные результаты древних русских иафетян, а в том, что вместе с ними было развеяно знание о том проекте науки, которому они следовали, был утрачен профиль национальной экзегезы, который они разработали, образ научного мышления, адекватный многогранной национальной практике. В результате с некоторыми пор отечественная практика развивалась своим путем, а научное, особенно социальное, познание, шло своим путем, часто провоцируя социальную практику на заведомо неадекватные решения и действия, формируя заведомо порочные социальные императивы типа: «Альтернативы радикальным реформам нет», «Результаты приватизации не подлежат пересмотру». Так национальное древо познания оказалось подрубленным, хотя древние живительные силы еще не совсем оставили его.

В XIV веке в условиях монголо-татарского ига наши древние мыслители задавались вопросами: как подняться униженному и истребляемому народу, как распрямиться, как набраться сил, как выявить и развернуть пределы национального сопротивления, как исполниться и победить? И святой Кирилл Белозерский отвечает, что нужно прежде всего исполниться желанием приумножить духовные силы, утвердиться в духе желанной победы, отбросить и страх, и уныние, лишиться греховных страстей и тем самым обрести бесстрастие души и тела. Его поэма так и называется: «Святого отца нашего Нила о бесстрастии души и тела». Она посвящена одному из прославленных подвижников.

Святой, в частности, пишет (позволю себе перевести на современный русский язык две небольшие части поэмы):

*.. Если души наши украсим
и оденем, и просветимся, и
исполнимся вестью благою,
то воистину Царь Небесный*

*возжеляет крепить наши души
и придет, и вселится в нас.*

*И тогда
станем небом мы
и престолом Ему, и палатой,
станем царствовать с Ним, обретая
солнце чувства и солнце правды,
свет, подобный
одеянью Его, диадеме,
и лучащееся бесстрашие,
добродетелей звезды,
сиянье багрянца, словно луны, служения Богу...
... Тогда просветляется душа,
просветляется ум,
освещается сердце,
услаждается смысл,
свет цветет,
играют помыслы,
дух веселится,
радуются
все отводы души нашей мысленной,
обновляется новый человек,
отбегает ветхий...*

А вот так произносил поэму сам Кирилл Белозерский — приведу одну непереведенную строфу о соборности:

*...В таковой души
река дарований наводняется
и источник живота (т. е. жизни. — Н. Ч.) истекаетъ,
Солнце праведное сияетъ,
звезды блистаютъ,
Луна светить,
ангели дивятся,
архангели чюдятся,
серафими дивѣством сдержими суть,
начала и власти
сладоствиюобъемлются... [1]*

Слово для него не было феноменом циничного, ценностного потребительского осмысления мира, не было феноменом произвола (свободы). Оно было для него выражением совершенства, единством совершенного и лучшего в содержании духа. Ну разве не встрепенется наша душа, когда мы увидим, что свои поэтические мысли он, по примеру древнегреческого поэта Симмия Родосского, облакает в форму фигурных стихов: в его «Каноннике» поэтически сформулированные строки образуют форму круга, ром-

ба и т. д., тем самым подчеркивая отношение к идеалам единства совершенного и лучшего, радость служения этим идеалам.

Древо познания. Сегодня нельзя адекватно судить о соборности, не отдавая предпочтения космическому проекту науки, идеалу беспристрастия, национальной экзегезе, поэтому так важно для нас наследие Кирилла Белозерского, посвященное естественно-научным проблемам. Он был убежден в том, что мир нужно познавать таким, каким его создал Господь, т. е. таким, какой он есть — это во-первых. А во-вторых, поскольку, по Кириллу, Бог есть абсолютное совершенство, то и созданное им не может быть чуждым отношению совершенства, и, следовательно, мир нужно познавать в качестве совершенства, т. е. в том качестве, в котором он создан, что в свою очередь соответствует греческому, космическому проекту науки. В статье «Галиново на Иппократа» святой в системе сократического диалога пишет: «Вопрос: Что есть врач? Ответ: Врач есть естеству служитель и в болезнях сподвижник. И совершен — убо есть врач, иже видением и деянием искусен; изрядней-ше же — иже все творя по правому слову. Врачество есть художество: мера здравствующим, исцелитель болящим» [2]. Чисто в аристотелевском смысле он пишет, что врач есть «естеству служитель», врач есть совершенство, и он вкладывает свое совершенство («все творя по правому слову») в большого человека, т. е. осуществляет отрицательный вклад в социальную энтропию.

Для того чтобы понять положение святого Кирилла Белозерского, приведем еще один пример. Существуют два стандарта паркового искусства: французские регулярные парки и английские ландшафтные парки. Исходным принципом первых является то, что человек, по Горацию, произвольно изобретает законы и красоту, поэтому для французского стандарта логичными являются изобретенные законы красоты регулярного парка. Исходным же пунктом английского стандарта является положение о том, что человек, по Аристотелю, подражает природе, т. е. он встраивает свое совершенство в совершенство природы, и, следовательно, английский ландшафтный парк в своем стандарте предстает как ухоженная природа, вычищенная, освобожденная от того, что мешает разворачиваться ее естественным законам, росту негэнтропии. Вот именно этому аристотелевскому стандарту соответствует представление святого Кирилла Белозерского об организме, здоровье человека, предназначении и совершенстве врача, о том, что «врачество есть художество; мера здравствующим, целитель болящим», что «врач есть естеству служитель и в болезнях сподвижник».

Для святого Кирилла Белозерского фундаментальным законом его жизни и творчества был призыв евангелиста Матфея: «Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный». В этом

призыве слышится отзвук аристотелевской космической модели мира. В контексте этой модели строится и моральный кодекс Учителя, который называется «Правила святых отец». Дух этого документа предполагает наличие мощных социальных институтов, поощряющих примерное поведение христианина, контролирующих исполнение единства социальных норм, определяющих как меры порицания за совершенные прегрешения, так и области несправедливых деяний. При этом институты соборного государства предстают также как следствия онтологизации указанного единства социальных норм. Иными словами, единство социальных норм морали выступает у него как явление, призванное задавать всеобщий, всесторонний контекст и облик совершенства человеческого мира. И, по-видимому, моральный кодекс Учителя должно понять не как нечто очерчивающее сферы действия моральных норм, а как образец нравственного мышления и поведения, в соответствии с которым необходимо совершенствовать критерии морализаторства во всех сферах общественной жизни.

Нередко христианство, и особенно православие, обвиняют в том, что оно якобы не отягощает себя заботой о природе. И это несправедливо, поскольку любовь к сотворенному Богом миру выступает как один из важнейших стандартов православия. Кирилл Белозерский пишет: «Похуливше что-либо: дождь или снег, тварь Божию, - да имеет епитимию: 3 дня сухо да ясть, поклона 25» [3], т. е. 3 дня за похуление снега, дождя или твари Божьей резко ограничить себя в пище и каждый день отбивать за это 25 поклонов.

Множество положений в моральном кодексе проникнуто стремлением принять меры против растления людей, особенно молодежи. Кирилл Белозерский ведет речь о чистоте отношений в семье, отношений между мужчиной и женщиной. Как врач, он пишет, например: «Аще кая жена дитя родит, не совокуплятся с нею мужу до 40 дней; аще ли нетерпелив, то — 20 дней; аще ли вельми, то 12 дней удержится. Егда жене месячная нечистота, то -8 дней удержится от жены...» [4] В то же время Кирилл Белозерский печется о недопустимости измены, прелюбодеяния и блуда, многоженства. Он пишет: «Аще бы Бог узаконил две или три жены поимети, то Адаму бы три жены создал. Отречно убо христианам много жен имети» [5].

Кирилл Белозерский считает епитимью необходимой во многих отношениях. Ее заслуживают те, кто «клеветаше на друга... Иже солгаше что... Иже изрекше срамно слово кому-либо... Иже гнев держа на кого и хотя сотворити зло... Сотворите плюновение на лице брату... Ядше нечисто что... Иже осекше человека... Пререкавшися с другом... Крадше что-либо чуже...» [6] и т. д. Во всех этих идеях сквозит любовь к человеку, намечается путь само-совершенствования, постижения совершенства.

Учитель проповедует бережное отношение к женщине. Он пишет: «Помысливше на черницу, или слово рек блуда ради, да постится 17 дней, поклонов 60. Иже на попадию или дьяконову жену помысливше блудно, поста день, а поклонов 60» [7].

Он разрабатывает широкую гамму возможных порицаний. Он показывает, за что заслуживают епитимий, лишения возможности нести в церковь проскуры и свечи, посещения церкви, лишения покаяния, сана, помазания миром и произнесения молитвы как пришедшему от поганых, за что не принимают причастия, не дают целовать Евангелие, назначают сухоядение, отбивание поклонов, пост и т. п. Отметим, что Кирилл Белозерский не предусматривает никаких мер порицания, которые могли бы быть признаны жестокостью. Он имеет в виду только ответственность каждого перед христианской общественностью и перед собой, предполагает возможность и путь спасения.

Таким было слово о соборности святого Кирилла Белозерского.

Начала и власти сладостию объемлются...

Преподобный Кирилл Белозерский

СОБОРНОСТЬ

Горестной страницей последних лет стала безвременная кончина современного проводника идеала соборности митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева). В этом пастыре воплотились лучшие черты отечественного духовенства, через все невзгоды пронесшего идеалы духовного подвижничества на поприще созидания соборности. В наши дни он доказал, что православие является одним из фундаментальных оснований русской соборности, одной из наиболее существенных твердынь российской общественной жизни.

Соборность - это основа славянской культуры. И эту истину через всю свою жизнь пронес митрополит Иоанн. Из века в век, писал он, Русская Православная Церковь пестовала на Руси чувства патриотизма и соборного единения, которые позволили русскому человеку преодолеть все испытания, все бури и смуты, которыми так богата история России. Митрополит Иоанн преподавал нам, вслед за аристократами духа предшествующих веков, основу концептуального отечественного мышления, отрицающего праздное схемоторчество.

Слезы и мысль об ушедших Учителях наших священны и благородны. Они открывают нам суть происходящего. Они открывают нам тайну соборности как человеческого измерения всеобщей связи явлений. И потому именно всеобщая связь явлений и ее человеческое измерение должны приниматься в качестве исходной точки для актуального отечественного обществоведческого теоретизирования, имеющего прямое отношение к диалектическому космическому проекту науки, для научного анализа достижений древнерусского теоретического творчества, опыта теоретического распремечивания человеческого мира, опыта древнерусских философов, обретенного в успешных акциях по отражению западной идеологической агрессии.

Если ранее эти акции проходили под знаменами борьбы с еретичеством, то ныне они должны проходить, в частности, под девизом противостояния неадекватным реальностям общественной жизни России традиционному западному обществоведческому теоретизированию. Такое теоретизирование насаждается в нашей стране с маниакальным упорством. Поэтому то, в чем в свое время преуспели наши святые Учителя, ныне должно быть обязательно преумножено. И то, что в своем теоретизировании они ру-

ководствовались античной космической моделью мира, должно стать для нас предметом всестороннего осмысления и моментом истины среди азимутов развертывания научных теорий.

Если в этот трудный час русской истории с просветленным разумом и чистым сердцем обратиться к Учителям нашим, то они вновь одарят народ свой любомудрием и силой прозрения, уверенностью в победе, извещением народа о спасении. «Извещение же, - как пишет святой Иосиф Волоцкий, - без очищения душевного не бывает, очищения же без слез не бывает, слезы же в мятежи не бывают, понеже мятеж помрачает ум и не оставляет его (ум. - *Н. Ч.*) зрети своя согрешения» [1].

Многомудрый инок старец Никита Боровский - благоверный ученик Сергия Радонежского - воспитал прославившегося своей широкой образованностью и несравненным проповедническим даром Пафнутия Боровского. Пафнутий же Боровский, сияющий добросердечием, принял на воспитание от достопочтенного неукротимого аскета, чернеца Варсанофия Неумоя волоколамского юношу Ваню Санина, известного впоследствии под монашеским именем Иосиф и ставшего великим русским философом рубежа XV — XVI веков, святым Иосифом Волоцким. Принявший науку учителей своих, святой Иосиф одним из первых открыто оправдал деяния подвижников и героев. Вот что писал он: «Аще сице (если так. - *Н. Ч.*) поклоняшия и служиши: не ти (не тебе. - *Н. Ч.*) на пагубу души, но паче от сего научишия бояться бога, царь бо (ибо царь. - *Н. Ч.*) божий слуга есть к человекам милостию и казнию. Аще же царь, над человеки црствуя, над собою же имеет царствующа скверныа страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду, гордость и ярость, злейши же всех неверие и хулу, токовый царь не божий слуга, но диаволь, и не царь, но мучитель... И ты убо такового царя, или князя да не послушавши, на нечестие и лукавство приводяща тя, аще мучит, аще смертию претит» [2].

Так наставлял святой Иосиф Волоцкий современный ему авангард русского народа, благословляя его на самоотверженное служение Отечеству, на беззаветное подвижничество и героизм, зная, что именно тем светла наша Русь Православная. И тем жизнеспособна. Отвергая тех, кто «црствуя, над собою же имеет царствующа скверныа страсти и грехи, сребролюбие же и гнев, лукавство и неправду», народ восходит по лестнице совершенства и становится святым народом, который храним бессмертным его авангардом.

Есть в России город под названием Старый Оскол. Говорят, что этим названием до нашего времени донесена память о древнем славянском племени, в котором люди называли себя сколотами, т. е. сплоченными людьми, едиными своим духом. Позднее при-

шло понятие «соборность», показывающее, по словам Иосифа Волоцкого, как могут быть сплочены люди, как они могут быть «сильны есмы в делех и словесех» [3].

В древнерусской философии понятие «соборность» выступает как одно из важнейших теоретических соображений, а именно как характеристика всеобщей связи социальных явлений. Оно расшифровывает человеческий мир как некую мозаику, в которой каждое социальное явление уподобляется кусочку цветного стекла - смальте. Взятые же вместе, эти явления составляют «мозаическое панно», раскрывающее творческое совершенство Творца. Отсюда древнерусские философы исходили при теоретизировании оформлений совершенства: упорядоченности, сложности, разнообразия человеческого мира, природы его противоречивости, гармонии и красоты, недопустимости пренебрежения всеобщей связью явлений. Такое теоретизирование предполагает принцип совершенства общественных отношений, заданный одной из главных заповедей православия (любви к ближнему своему), а также принцип соборности, в одном из своих значений воспроизводящий всеобщую связь социальных явлений, единство человеческого мира и мира природы.

На распутье сегодняшнего дня вновь обращаемся мы к Учителям нашим и насыщаемся знанием их, и преклоняем головы перед ними. Видит Бог, не сребролюбие движет нами, не желание возвыситься «над человеки», не мелочная ранимость, ущемленное самолюбие, а поиск решения насущных проблем. Мы не надеемся на подсказку из-за рубежа, на силу зарубежных покровителей. Мы ищем и черпаем силы в великом прошлом своего Отечества и вдохновляемся великими примерами мужества и беззаветной самоотдачи в борьбе за социальный прогресс.

Отметим, что в настоящее время многие исследователи задаются вопросом о том, кто сегодня может выступить авангардом народа России. И становится ясно, что надежды, возлагавшиеся на «молодую буржуазию» России, не сбылись. Она быстро криминализировалась и в существенной мере уступила позиции иностранным дельцам. Целый ряд партий и движений апеллируют к рабочему классу и в своих программах связывают с ним надежды, адресуют ему свою преданность. Но рабочий класс России, воспитанный в основном в условиях социализма, еще тогда утратил свою пассионарность, причем настолько основательно, что до сих пор ему удалось лишь отчасти воскресить тот социальный опыт, который в аналогичных сегодняшним условиях позволял ему быть авангардом народа.

А между тем, если учесть тот факт, что в настоящее время в средствах массовой информации России господствуют главным образом недруги Отечества, этаким элегантно представителем со-

временного мракобесия, то выяснится, что одной из основных функций этих «средств» выступает функция подавления пассионарности народа, дискредитации его авангардной части. Главари информационной войны прекрасно понимают, что лишенный пассионарности народ не сможет поднять свою страну из руин. И, следовательно, русский народ обречен на прозябание и исчезновение с исторической арены. Может быть, именно такая задача сейчас и решается. В этом же контексте задаются «дни мира», «дни примирения и согласия», «партия единства и согласия» и т. п., при игнорировании вопросов типа: на какой основе должны воцаряться мир и согласие в стране? На основе власти криминалитета, коррупционеров, реализации программы «Россия - лишняя страна»? Альтернативой подавлению пассионарности русского народа, славян является православная теория и практика соборности.

Отметим, что современные реальности научного теоретизирования отличаются чрезвычайной жесткостью. Все теоретически неудовлетворительно оформленное подвергается беспощадной критике, шельмованию и фельетонизированию. В то же время анализ теоретического творчества показывает, что проблема теоретической самоидентификации православия по отношению к другим конфессиям является вечной проблемой, а в современных условиях - не только неизбежной. Она должна быть также теоретически безукоризненной, чтобы под предлогом какой-либо неточности не оказались в опасности святые твердыни в сердцах православных людей.

В этом отношении, по-видимому, необходимо учитывать следующие аспекты:

1. Католическое и протестантское религиозное теоретизирование фактически полностью освоило стандарты традиционного западного софистского, либерального теоретизирования. В этом смысле как религия, так и наука западного проекта руководствуются одними и теми же фундаментально разработанными стандартами метафизического, софистского теоретизирования. Это общество потребления, прагматизм, принцип свободы воли, принцип отвлечения от всеобщей связи явлений, индивидуализм, агностицизм, метафизический метод, раскрывающий мир как совокупность не связанных друг с другом ценностей, ценностный исследовательский подход, метод идеализации - создание химер, метод интуиции и т. д. Следовательно, отставание теоретизирования православия от западного теоретизирования весьма опасно, особенно в условиях современной западной религиозно-теоретической агрессии.

2. Многие гонения, обрушившиеся с начала XX века на Православную Церковь, включая самое современное изоцированное го-

нение - электронными средствами массовой информации, обусловило определенное отставание православной теоретической культуры от западной. Выдающиеся же православные теоретики-эмигранты (Н. А. Бердяев, В. И. Иванов, Н. О. Лосский, Б. П. Вышеславцев и др.) не смогли избежать искушений со стороны апологетов господства западных теоретических стандартов, что в своей мере способствовало продвижению в Россию идеалов экуменизма, планов Всемирного совета церквей. Этому, к сожалению, во многом способствовала, не ведая того, что творит, и «атеистическая» советская власть, и особенно тенденциозная клика теперешних отечественных «олигархов» - владельцев и кураторов основных средств массовой информации в России. Однако следует внимательно отнестись к религиозно-теоретическому творчеству указанных теоретиков и дать критический анализ. Например, представляется весьма существенной восходящая к Аристотелю и Платону теория Абсолютного Совершенства Николая Онуфриевича Лосского (1870- 1965).

3. Современная научная методология, средствами которой было развернуто действующее богатство теоретических стандартов, - это главным образом софистская, либеральная методология. Однако в системе этих стандартов нет места православному теоретизированию. В то же время православные теоретики должны учесть, что фундаментальным требованием современной науки является требование ее диалектизации, поскольку софистский, либеральный проект науки запятнан соучастием ученых в создании глобальных проблем современности, адекватностью этого проекта делам покорения природы и общества. К счастью, в Советском Союзе в течение ряда десятилетий активно разрабатывались иная методология и свойственный ей комплекс стандартов теоретизирования. Этой методологией оказалась издревле свойственная православному теоретизированию диалектическая космическая методология. Она в свое время была защищена Учителями и Отцами православной веры, на первых этапах - представителями александрийской школы христианства.

Стандарты диалектико-космического теоретизирования всесторонне разработаны. И они являются фундаментальной альтернативой софистскому либеральному комплексу теоретических стандартов. Заметим, кроме того, что именно диалектический, космический комплекс стандартов теоретизирования предстает сегодня как наиболее перспективный (и даже спасительный для судеб науки) комплекс стандартов. И именно этот комплекс защищен великими византийскими философами и их учениками — великими древнерусскими философами, причисленными к лику православных святых. На базе космических стандартов теории Иоанном Дамаскиным, Феодором Студитом, Иосифом Волоцким, Зиновием

Отенским были разработаны теории диалектики, отражения, социального авангарда, социального прогресса.

4. Русские религиозные теоретики прошлого были на высоте положения. Они знали, что смуты рождаются в головах людей. Святые Стефан Пермский, Геннадий Новгородский, Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский силами своих теоретических подвигов в XIV—XVI веках смогли дать достойный отпор западным идеологическим агрессиям. И тем самым они в столь ответственные периоды русской истории оказались в состоянии предотвратить смуты на просторах Святой Руси. После Зиновия Отенского, когда православное теоретизирование начало утрачивать завоеванные многими поколениями подвижников теоретические высоты, смут на Руси избежать не удалось. И в результате в конце XVII — начале XVIII веков в России взяло верх западничество, повлекшее за собой череду во многом бесплодных тяжелых социальных экспериментов, которые навязываются стране и по сей день. Современным православным диалектикам есть на кого равняться. В нынешних условиях православная теория имеет большой смысл, простирающийся далеко за рамки церковных приходов и православных учебных заведений. Разрабатывая свою теоретическую базу, православные народы, православие смогут успешно справиться с решением стоящих перед ними задач - задач спасения.

5. В настоящее время как никогда остро обнаруживает себя необходимость воспроизведения на современном уровне теоретизирования важнейших идей православия. При условии диалектизации науки эти идеи и теории не преследуют целей отчуждения от науки и соперничества с нею. Они обнаруживают возможность объединения усилий религиозного и научного познания мира, сотрудничества в рамках единой идеологии социального прогресса. По причине соперничества и отчуждения православия и софистской науки пострадали многие поколения людей. Как будто для сего дня сказано святым Иосифом Волоцким (со его учителям - святым Геннадием и его соратниками и учениками), в критический период истории предотвратившим смуту на Руси: «Яко же и ныне се мнози пострадаша и многа развращенна и суесловна изглаголаша и в мнози ереси впадоша, ибо развращенно протолковаша многа...» [4].

Глубочайшими размышлениями исполнена древнерусская философия по вопросу об авангарде русского народа. Наши Учителя искали ответы на вопросы: кем должен быть этот авангард, для которого власть могла бы быть политической добродетелью; какие социальные институты должны оформлять этот авангард; должен ли быть этот авангард аристократией духа, аристократией света общества; чем должен убеждать авангард в своей правоте - словом, делом, личным примером или декларациями. Собственно го-

воря, именно этими проблемами и заботами проникнуты, например, древние уставы монастырской и скитской жизни, уставы мирского строения, домового строения.

Древние философы Руси убеждали, что согласие в стране не может осуществляться посредством какой-либо технологии. Они доказывали, что православие — это тот социальный институт, в котором может и должно формироваться добродетельное сообщество, добродетельный социум, который называется народом. Не случайно понятие «народ» в значении социума, трудами своими задающего социальный прогресс, возникло на Руси, пожалуй, впервые в Европе, поскольку, во-первых, для древнерусского общества дело социального прогресса было не предметом теории, а предметом созидательной практики, в том числе практики отражения агрессий, практики восстановления народного хозяйства после многочисленных нашествий и интервенций; во-вторых, древнерусские философы неплохо знали античную диалектику и теорию развития Аристотеля, у них были несравненные византийские учителя; в-третьих, от своих учителей древнерусские философы усвоили, что понятие «аристократия» происходит от восходящей к Анаксагору идеи власти лучших (*aristos* - лучший, *cratos* - власть), делом, своей добродетелью доказывающих то, что они есть лучшие. Лучшие, по Аристотелю, состязаются в добродетели.

Мы уже отмечали, что в целях адекватного освещения экономической жизни общества Аристотелем были намечены два основных направления развития экономической теории, два искусства обретать состояния: нажива денег и наука о домохозяйстве. Он показывает свое отрицательное отношение к наживе денег, считая недостойным, когда люди обращают все свои способности на наживу денег, словно это является целью. А для достижения цели приходится идти на все. Целью наживы денег, как полагал он, является увеличение количества денег до бесконечности, а целью науки о домохозяйстве - стремление к благой жизни.

Положения Аристотеля о двух искусствах были развиты в византийской философии. При этом получили особое внимание идеи о науке домохозяйствования: подчеркивалось, что природе христианского мышления противна версия хозяйствования по принципу наживы денег. Версия же домохозяйствования, как потом выяснилось, не исключала возможности трактовки ее в контексте наживы денег. Византийские философы понимали, что Аристотель дал лишь общую формулировку двух версий теории хозяйствования и в ней различимы демократическая и аристократическая постановки вопроса. Если демократическая версия подчеркивает, что все разновидности хозяйственной деятельности тождественны в своем устремлении к наживе денег, то согласно аристократической науке о домохозяйстве различные формы хо-

зяйственной деятельности взаимно обуславливают друг друга и вместе составляют единое целое. Предполагается, что демократическое хозяйствование жизнеспособно потому, что оно создает ценности, которые с необходимостью потребляются человеком. Аристократическое же хозяйствование обеспечивает всеобщее благо. Имеется также в виду, что демократическое хозяйствование статистически может выйти на определенную взаимоувязанную систему хозяйства, сформировать потребительно оправданную систему процветания общества. В свою очередь аристократическое хозяйствование выступает как поприще для добродетели, посредством которой создается совершенство общественных отношений, т. е. система добродетельного процветания общества, когда, по словам Кирилла Белозерского, сияют добродетельные звезды, просветляется душа, просветляется ум, освещается сердце, услаждается смысл, начала и власти сладостью объемлются.

В Древней Руси наука о домохозяйстве была принята в ее аристократическом, соборном значении. Она начинает складываться уже в XIII — XIV веках. Поначалу эта наука представляла в форме сводов правил хозяйствования хорошо знавших творчество Аристотеля византийских философов (отцов церкви), а затем началось обобщение отечественного опыта хозяйствования, раскрываемого в системе религиозных, нравственных, правовых и иных социальных норм. Возникает несколько обиходников, сборников поучений духовно-хозяйственного содержания, среди которых выделяется своей последовательностью и глубиной созданный, как полагают, в Великом Новгороде в XIV веке сборник поучений под названием «Измарагд» (изумруд). Значение «Измарагда» оказалось настолько существенным, что в XV—начале XVI века отчасти на его базе неизвестным автором была разработана первая редакция духовно-хозяйственного труда под названием «Домострой» [4], обретшего очертания средневекового теоретизирования, средневековой экономической теории.

Отметим, что «Домострой» долгое время служил основой осмысления экономических процессов на Руси, затем он стал практически недоступным для прочтения и незаслуженно очернен в первую очередь за то, что его содержание шло вразрез с западным толкованием экономической жизни общества. Был даже придуман специальный очерняющий термин «домостроевщина», которым подчеркивалось неприятие, осуждение, отторжение стандартов экономической жизни Руси. Термин «домостроевщина» стал одним из свидетельств демонизации России, нежелания считаться с нею как с определенной экономической и политической реальностью.

В ходе анализа аристотелевской науки домохозяйства название труда - «Домострой» - предстает как нечто весьма показательное

и неслучайное. В дальнейшем мы будем иметь в виду только первую исходную редакцию «Домостроя». Во второй его редакции, составленной советником Ивана Грозного протопопом Сильвестром, а также в других, более поздних, редакциях, вносились уточнения, в которых оттачивалась национальная концепция хозяйствования. А она требует специального исследования. Без сомнения, «Домострой» выступает как руководство к действию социального авангарда Руси XV—XVI веков.

Во-первых, «Домострой» предполагает отражение реального положения дел в обществе, реального соотношения общественных сил, и его сверхзадачей является совершенствование естественным образом сложившихся общественных отношений. В нем указываются пути их совершенствования внутри определенной хозяйственной единицы — «дома», между «домами», отношений «дома» и государства, «дома» и рынка и т. д.

Во-вторых, в «Домострое» четко проведена линия отторжения от искусства наживы денег. В нем традиционно резко осуждаются ростовщичество и проводники искусства наживы денег. Может быть, именно за это «Домострой» и был очернен.

В-третьих, в «Домострое» нет и намек на необходимость варварского отношения к женщине. Напротив, там проводится мысль о разделении труда на дела мужские и дела женские. Жена правит женскими делами, а муж - мужскими. Муж и жена по ходу дел держат между собою совет, и общие решения проводятся как по мужской, так и по женской линии. Муж - глава семьи, это своеобразное единоначалие. Он отвечает за трудовую дисциплину в доме; наказывает провинившихся слуг, но благоразумно, чтобы не принести домочадцу телесного вреда; поощряет деловитых и надежных домочадцев, например, «одеждой со своего плеча»; отвечает за своевременную (так выгоднее) уплату государственных налогов и т. д.

В-четвертых, «дом» держится на основе соблюдения самых разнообразных социальных норм - это та точка, в которой сходятся все социальные нормы, в которой они находят друг в друге свое завершение. «Домострой» определяется как «Устав о мирском строении», т. е. как устав, в котором содержатся ориентиры в системе существующих социальных норм. Он определяется также как устав о домовом строении, т. е. государство определяется как «дом», состоящий также из «домов»: государство как целое «дума», а «дом» — как его части.

В-пятых, в «Домострое» представлена система понятий экономического мышления. Это понятия «дом», «пеня», «процент», «позем», «плата» «товар», «деньги», «царская подать», «купля—продажа», «мера», «счет», «отчет», «приход—расход», «записи» (т. е. составление текущей экономической документации), «запас», «при-

пас», «приработок», «рынок», «долг», «плата процентов», «пошлины», «оброк», «цена», «жалованье», «добыток», «прибыток», «прибыль», «добыток—доход», «пеня от судей», «дворовый припас», «ростовщичество», «присмотр за хозяйством», «плата в срок», «записи с понятием и в точности», «мера и счет», «счет и запись», «средства праведные» и т. д. Автор «Домостроя» доказывает необходимость «возлюбить друзей, а не злато», «избегать тщеславия», неправдою нажитого имущества; иметь «добыток законный», вести «присмотр за хозяйством», обеспечивать «плату в срок», «записи с понятием и в точности», «меру и счет», «счет и запись», применять «средства праведные» и т. д. Можно сказать, что в «Домострое» представлена уже весьма развитая логика и аксиоматика экономического мышления.

В-шестых, автор «Домостроя» уделяет определенное внимание явлению рынка. Он поучает купить, когда дешево, продать, когда дорого. Толковый человек сбережет четвертак с рубля, на рубле четвертак сбережет, не додаст гривны до алтына. Он знает, что на рынке нечто предстает как товар: «Не вовремя купишь — вдвое денег отдашь», из-за необходимости купишь втридорога и т. д.

Вместе с тем для него рынок - это некое вырожденное содержание домохозяйства. Он пишет: «Кто на рынок, а ты в клеть», имея в виду, что у тебя должно быть свое, свой припас; продают излишки; домашнее - лучшее, т. е. «на рынке того не купишь». По «Домострою», на рынке человек оказывается во власти отношений вырожденности: купля-продажа, продавец-покупатель, спрос-предложение, товар-деньги, дом-рынок, государство-рынок, законное-праведное. Рынок — это инобытие дома, его свое иное. Единство дома и рынка — это единство противоречивости и вырожденности. Оказывается, древнерусские философы не случайно столь детально изучали платоновскую и аристотелевскую версии бытия и небытия, инобытия, бытия и существования, сущности и существования, единство противоречивости и вырожденности; в принципе, они уже подготовили материал для фундаментальной экономической теории коллективистского общества.

Рынок для автора «Домостроя» - это не совсем то, что подразумевается под рынком в искусстве наживы денег: это не базовая сущность экономической вражды в обществе и не общая школа формирования его ценностных ориентации. Для автора «Домостроя» рынок — это способ гармонизации экономической сферы жизни коллективистского общества; одно из проявлений онтологической модальности совершенства государства-дома, средство восполнения несовершенства его экономических связей и отношений.

В-седьмых, «Домострой» - это пример мышления целостного, в котором экономическая жизнь общества не мыслится отдельно от

всех других его сторон. Здесь дешевизна и дороговизна товаров мыслятся как формы поощрения и порицания, наказания за нераспорядительность, несообразительность, неорганизованность. Здесь раскрывается распределение функций между социальными институтами страны, воспеваются единство замысла «дома», его внутренняя уравновешенность, его жизненность, определяемая духовной насыщенностью деяний, благобытием, добродетелью, подвижничеством на поприще добродетели.

В-восьмых, «Домострой» показывает, какими качествами экономического мышления должны обладать передовой человек и вся совокупность институтов социального авангарда общества. Обладая этими качествами, социальный авангард может возглавить общество и повести его за собой по пути прогресса. В дальнейшем мы покажем, что на этом пути отличались святые Кирилл Белозерский, Савватий, Герман и Зосима Соловецкие, Иосиф Волоцкий и многие другие.

Мы полагаем, что наука домохозяйствования Аристотеля, получившая детальное раскрытие в концепции домостроительства, представляет собой древний всесторонне обоснованный национальный выбор, прошедший путь многократного подтверждения в редакциях «Домостроя». Данный выбор, осуществленный нашими предками, должен был бы получить законченность в современной экономической теории. Однако до сих пор очерненный «Домострой» интерпретируется главным образом с позиций западных теорий, в основе которых в различных вариантах представлено искусство наживы денег. И, естественно, подобного рода интерпретирование не может сулить объективной оценки.

Судя по «Домострою», православие формировалось как глубокое и диалектически теоретизированное религиозное учение. Можно сказать, что великими византийскими и древнерусскими философами было разработано единственное в своем роде непроборимое диалектическое православное богословие - идеология социального прогресса. К разработке православных религиозных теорий были причастны лучшие философы, теоретики средневековья. В значительной мере именно по этим причинам православие оказалось столь благотворным для славянства и устойчивым по отношению к деяниям еретиков и раскольников. Одной из фундаментальных идей, получивших многогранное освещение в теоретических работах древнерусских философов, стала идея соборности, в которой воплощены представления о всеобщей связи явлений человеческого мира славян, коллективистском типе хозяйствования и типа общества, о его духовном единстве, о собирающем воедино русский народ авангарде и т. д.

Древнерусские философы полагали, что одним из важнейших институтов авангарда русского общества являются деятельные

православные священнослужители, монашество: во-первых, потому что им (монашеством) изначально руководит в том числе и идея подвижничества на благо общества; во-вторых, монахам свойственна отрешенность от земных благ и, следовательно, они могут беспристрастно судить о жизни общества; в-третьих, монахи в состоянии освоить социально-теоретическое богатство общества и взять на себя функции реализации этого богатства; предполагается, что они изначально искушены в решении теоретических и практических задач; в-четвертых, монахи олицетворяют реальный социальный институт, который не стремится соперничать со светской властью, дублировать и подменять ее, поскольку монашество изначально призвано обеспечивать одухотворенность светской власти, духовную чистоту представителей светской власти силой веры в Бога, страха перед Богом, ответственностью перед Ним за греховные дела, неизбежностью наказания за грехи и т. п.; в-пятых, жизнь монашества может регулироваться и корректироваться уставами, которые можно уточнять применительно к условиям исторической эпохи, с учетом особенностей географических и климатических условий их жизни; в-шестых, древнерусским философам монахи представлялись лучшей частью общества, которая способна осуществлять духовную власть, воспроизводить гармоничность единства духовной власти и власти светской.

Иностранцы нередко удивлялись тому, как много на Руси монахов. Стремление стать монахом диктовалось не только желанием отправления культа в его наиболее строгой форме и какими-либо привилегиями монахов (особых привилегий у них не было), а авторитетом пребывания в стане духовного авангарда народа. В Древней Руси систематически культивировался своеобразный класс аристократии духа, в представлении которого политическая власть, по-аристотелевски, должна быть поприщем политической добродетели, а властвование - политической добродетелью. Такое представление должно было служить нормой и системой отсчета для светской власти, для класса людей, который, по сути, является аристократией света.

Для аристократии духа - этой неформальной части авангарда народа - православие является адекватной авангарду формой духовной жизни, формой реализации пассионарности русского народа. Древнерусские философы доказывали, что религиозный философ на Руси потому религиозен, что он следует в своих учениях требованиям Нового Завета, а также потому, что православие дает человеку возможность реализовать в принятой системе вероисповедания творческие способности, политическую власть, добродетель.

Понятно, что в настоящее время среди других институтов социального авангарда православие также предстает как источник

русской пассионарности. Однако существуют две основные точки зрения по вопросу об авангарде общества: согласно западной точке зрения, у общества не может быть авангарда, поскольку над обществом должна возвышаться политическая, культурная, военная, научно-техническая или какая-либо иная элита. Элита же теми или иными способами поднимается над обществом и управляет им в соответствии с установленными ею правилами «игры», управления, общения, доказывает, что она победила общество, способна навязывать ему свою волю, обуздывая его силой закона, государственного аппарата и т. д.

Вторая точка зрения состоит в доказательстве того, что существует часть общества - народ, деяниями которого обеспечивается социальный прогресс страны, и существует авангард народа - аристократия духа и света, целью и способом существования которой является политическая, научная, техническая и иная добродетель. Какая из двух точек зрения является убедительной, зависит от типа общества. В индивидуалистическом обществе должна быть безусловно господствующей первая точка зрения, поскольку она адекватна типу общества. Применительно же к коллективистскому обществу адекватной является вторая. Здесь она должна быть господствующей, и, следовательно, в данном случае сразу возникает вопрос о том, какая социальная группа может претендовать на место авангарда народа. Древнерусские философы доказывали, что авангардом народа может быть та социальная группа, которая способна проявить себя в качестве аристократии духа. Приближением (аппроксимацией) аристократии духа является аристократия света, осуществляющая светскую добродетель.

С позиций соборности народ (как, впрочем, и авангард) выступает как добродетельная часть общества, представленная многими элементами его структуры, в том числе аристократией духа и аристократией света, действующими в соответствии с тезисом о коллективистской гармонии духовной и светской властей. По принципу вырожденности, аристократия светской жизни должна находиться под духовным покровительством аристократии духа. Последняя должна пестовать аристократию света, воспитывать ее, исполнять ее готовностью к подвижничеству и героизму, наставлять ее на доблестное решение текущих, повседневных задач. Она должна формулировать добродетельное содержание этих задач, давать их прогрессивную для жизни коллективистского общества интерпретацию средствами науки, идеологии, философии. Она должна предлагать убедительные ориентиры созидательных социальных преобразований.

Византийские философы, разрабатывая в системе православного теоретизирования идею Платона о единстве духовной власти и власти светской и идею Аристотеля о наиболее прогрессивном

социальном строе - аристократическом, решали крупные задачи специального теоретизирования жизни византийского общества. При этом православие представало как социальный институт, способный практически реализовать указанные идеи древнегреческих гениев. Судя по данным идеям, Платон и Аристотель (даже и в том случае, если современным исследователям удастся доказать, что древнегреческое общество было обществом индивидуалистического типа) идеализировали коллективистское общество и реально были его теоретиками, тем более что время Платона и Аристотеля с его общественным устройством отстояло не столь далеко от времени обособления двух типов общества: коллективистского и индивидуалистического. Древнерусские философы легко восприняли идеи византийцев еще и потому, что, скажем, философы XI — XII веков были столь же недалеки, как Аристотель и Платон, от аналогичного времени обособления русского общества в качестве коллективистского общества, поэтому понятие соборности заключало для них идеалы коллективистского общества. Оно было теоретическим воспроизведением многовекового социального опыта народа.

Для древнерусских философов понимание православия как социального института принципиально отличалось от понимания католичества как надгосударственного социального института. В отличие от католичества, православие, во-первых, никогда не отстаивало идеалы теократии. Во-вторых, православие никогда не пыталось дублировать институты государства и никогда не устраивало тирании, подобной папизму. В-третьих, православие никогда не претендовало на место посредника между человеком и Богом и, следовательно, тем самым не отягощало своего положения в обществе. В-четвертых, актуальность православия заключается в проповеди нелицемерной любви к народу, к людям, образцовой непорочности, учительском его (православия) предназначении, святости его наиболее возвышенных и последовательных сторонников. В-пятых, преимущество православия состоит в проповеди подвижничества и героизма и следовании его идеалам. В-шестых, православие *освящает*, т. е. специфически санкционирует, принятие социальных проектов и деятельность соответствующих им социальных институтов. В-седьмых, православие собирает людей, воскрешает, воспроизводит коллективизм общества, аристократизм духа и света, духовный авангард общества. В-восьмых, православие воспроизводит космическую модель мира, диалектическую систему теоретизирования, развертывающую субъективную диалектику как образ диалектики объективной, понимает политическое властвование как политическую добродетель.

Значение понятия соборности несовместимо с представлением о демократическом общественном строе, сущность которого

состоит в противостоянии элиты и «ордена посредственностей», в их взаимной вражде, в их игре друг против друга, обуздании друг друга силами закона, в стоящей над духовной властью власти светской, представленной прежде всего институтами государства. Понятие соборности ассоциируется в первую очередь с аристократическим общественным строем, с государством политической добродетели, наиболее последовательно осуществляемой аристократией света. И в данном отношении понятие соборности особенно актуально с точки зрения раскрытия институциональной структуры жизнедеятельности народа и его социального авангарда, понимания аристократии света как своего иного аристократии духа.

Институциональное строение социального авангарда - это одно из базовых оформлений коллективистского общества. В ходе развития данное оформление совершенствуется, укрепляется новыми элементами и в контексте диалектики структуры и функции оттачивается от одной исторической эпохи к другой. Ни один из элементов институционального строения общества не может быть кем-то назначен на место авангарда, на место аристократии духа или аристократии света.

Современными социальными институтами, относящимися к аристократии духа, могут быть политические партии так называемого нового типа, для которых главной задачей является не прорыв к политической власти, не возведение себя в положение господствующей элиты, не технология борьбы с «орденом посредственностей», а служение Отечеству, добродетель, установление совершенных общественных отношений, социальный прогресс. Далеко не исчерпал свои возможности и обладает наиболее богатым социальным опытом в качестве аристократии духа институт монашеского подвижничества, институт православия в целом нередко рассматривает себя в качестве авангарда.

Интеллигенция — это относительно молодой социальный институт, еще не обладающий существенным социальным опытом самореализации в доблестях аристократии духа, коллективизма, строительства совершенных общественных отношений. Данному социальному институту должно быть посвящено адекватное теоретизирование, обобщение социального опыта, политика официальной поддержки этого института, оформление согласованности его деяний с другими институтами аристократии духа.

Девятнадцатимиллионный социальный институт КПСС как партии нового типа, социальный опыт которого ныне подвергнут очернению и шельмованию, подобно православию, объединил в рамках аристократии духа наиболее широкое многообразие социальных групп населения: рабочих, крестьян, служащих, инженерно-технических работников. При всех изъянах он был настолько необходим, что его падение повлекло за собой во многом непопра-

вимые социальные последствия. На наш взгляд, его падение вызвано, в частности, тем, что специфика КПСС не получила адекватного освещения как в рамках истории, так и в рамках теории, поэтому в час научно-теоретического и научно-исторического испытания КПСС не выдержала экзамена.

Институт средств массовой информации в демократическом обществе может и должен быть институтом элиты, средством стабилизации положения властвующей социальной группы. В аристократическом же обществе этот социальный институт должен быть институтом совершенства слова, институтом аристократии духа и света, ведущей общество по пути социального прогресса. Отметим, что понятие соборности является характеристикой общества, отличающегося совершенством его общественных отношений, поэтому институты соборности (институты православия, монашеского подвижничества, интеллигенции, партии нового типа, средств массовой информации и т. д.) не могут быть подменены институтами демократического общественного строя. Реально мы являемся свидетелями того, какое разрушительное значение имеют для России подобные подмены: институт демократии не может быть институтом соборности и, наоборот, институт соборности, свойственный коллективистскому типу общества, не может быть институтом демократии, свойственной индивидуалистическому типу общества. Мы являемся очевидцами того, что институт средств массовой информации в России, принявший на себя функции института демократии, обеспечивает, как правило, самоутверждение сообщества проходимцев, реализует технологии, направленные на обеспечение стабильности его положения в политическом, социальном, духовном и других отношениях.

Институциональная сторона соборности объективно еще не исследована, фактически неисследованными остаются также и феномен народа, его институциональная структура, авангард, аристократический общественный строй. Часто понимание этого строя ограничивается примитивным представлением о господстве некоей узкой группы позерствующих толстосумов. Такое представление имеет широкое хождение, в результате чего становится невозможным различение аристократического и олигархического общественного строя. Возможно, в Советском Союзе разновидностью аристократического строя, исходя из классификации Аристотеля, был, при всех его издержках, социалистический строй. Если это так, то подход к изучению последовательности смен общественно-экономических формаций должен быть изменен. Индивидуалистический тип общества в своем историческом развитии должен быть представлен последовательностью общественно-экономических формаций, не изменяющих сути демократического общественного строя. В свою очередь, коллективистский тип об-

щества в своем историческом развитии должен быть представлен последовательностью общественно-экономических формаций, не изменяющих сути аристократического общественного строя. В этом смысле демократический строй является способом существования индивидуалистического общества, а аристократический строй — способом существования коллективистского общества.

Важно отметить также, что в рамках русского, славянского теоретизирования с древних времен разрабатывался специфический тип социального теоретизирования, который можно назвать соборным. С его позиции исследовалась проблематика совершенства общественных отношений и социального прогресса: национального единства; взаимопонимания народов, веками соседствующих в одной стране; тема коллективистской идеологии и психологии, специфического способа производства общественной жизни, государственного устройства и т. д. В целях достижения совершенства общественных отношений Иосиф Волоцкий «вкратце написах, како и которые ради вины подобает поклоняться друг другу и какой которых ради вины подобает царем, и князем поклоняться и како подобает ныне в новом законе Господу Богу поклоняться и тому единому послужити» [6]. Иосиф Волоцкий призывает послужить высшему совершенству, высшей справедливости, полагая, что не зря когда-то пришел к славянам святой Андрей Первозванный и принес *надежду* на спасение. Проблема соборности обострилась в России как никогда. Сама жизнь требует сверки с жизнью категориальной, аксиоматической, доказательной достоверности философии экономики, политики и права.

Отметим, что при всем многообразии стандартов теоретизирования (научного, религиозного и иного) главными, но взаимоисключающими являются два стандарта:

1. Принцип всеобщей связи явлений, согласно которому в основе теории кладется диалектика как наука о всеобщей связи явлений, законах развития природы, общества и мышления. В этом контексте идея соборности предстает как воспроизведение всеобщей связи явлений общественной жизни, а идея совершенства - как характеристика законченности всеобщей связи явлений: вне зависимости от определенности их субстрата это характеристика оформлений совершенства (гармонии, красоты, диалектического противоречия, упорядоченности, системности, организованности, сложности). Социальное теоретизирование, принявшее в качестве своего стандарта принцип всеобщей связи явлений, мы определяем как диалектический, соборный тип теоретизирования.

2. Принцип отвлечения от всеобщей связи явлений, согласно которому в основе теории кладется метафизика, софистика (социальная технология) как теоретическое оформление осуществления произвольно сформулированных программ, планов, про-

ектов, реформ. В этом контексте наиболее полным воспроизведением указанного принципа является идея (принцип) свободы, свободы воли. Теоретизирование в соответствии с этим принципом выступает как метафизический, софистский, либеральный тип теоретизирования, характерный для Запада. Действительно, сторонник следования принципу свободы воли (принципу свободы) в процессе познания, отвлекаясь от всеобщей связи явлений, принимает к изучению так называемые свободные объекты (свободные от всеобщей связи явлений). Эти свободные объекты выступают как вымышленные объекты - химеры, фантазии (не случайно химерами преисполнена архитектура католических храмов), олицетворяющие пренебрежение действием объективных законов, в том числе действием законов развития природы, общества и мышления. И тогда (на пути указанного пренебрежения объективными законами вследствие отвлечения от всеобщей связи явлений) раскрывается перспектива разработки и реализации той или иной технологии, направленной на достижение произвольно сформулированной цели, осуществление политических программ, реформ, социальных проектов и т. п. Правда, пренебрежение действием объективных законов в конечном счете оборачивается трагическими для жизни общества последствиями, в том числе последствиями, которые принято называть глобальными проблемами современности.

Надо сказать, что православная система социального теоретизирования, разработанная великими византийскими, древнеславянскими и древнерусскими философами, всегда была теоретизированием, учитывающим и включающим принцип всеобщей связи явлений. Православная социальная теория консервативна в том смысле, что она ни под каким предлогом не допускает покорения природы и общества, и в этих целях — пренебрежения действием объективных законов, в том числе законов развития природы, общества и мышления. Но именно в этом состоит величие теории соборности. Святой Зиновий Отенский, наблюдая за жизнью животного мира и общества, доказывал, что она подчинена определенным законам, что этими законами нельзя пренебрегать, поскольку они заданы Богом. Святой полагал, что данные законы и всеобщая связь явлений обнаруживают мир как Его целостное творение.

Для целей социального прогресса нашими древними Учителями разработан соборный исследовательский подход, при помощи которого изучается устойчивость социального прогресса, гармония, совершенство общественных отношений; выясняется, что надо знать для целей реализации единства многообразного, учитывать тождество различий, в котором каждое различие должно занимать свое естественное место, не вытесняя различия иные.

Действительно, стало привычным, например, считать, что все народы равны (все равны перед Богом, как утверждает православие). И это так, но, согласно соборному исследовательскому подходу с его идеалом совершенства, всякое равенство предполагает свое собственное неравенство. Наши древние Учителя требовали учета как равенства, так и неравенства народов. Их исследовательский подход учит, что у каждого народа своя судьба и, следовательно, свой, отличный от других, социальный опыт, а именно: опыт государственного строительства (одни народы имеют тысячелетний опыт государственности, другие практически его не имеют и не придают ему существенного значения); опыт самоутверждения (не каждому народу по душе практика самоутверждения за счет другого народа); опыт хозяйствования; опыт приспособления к ландшафтным особенностям мест проживания (горы, тундра, равнины, леса и т. п.).

Соборный исследовательский подход учитывает то, что у каждого народа своя численность и, следовательно, свои возможности в осуществлении функций цивилизации и культуры, самовыражения, образования, выживания, противостояния амбициям соседей и т. п. Некоторые из этих функций малочисленный народ вынужден передавать другому народу, тем самым соглашаясь жить под покровительством другого народа, и должен беречь его, быть на деле благодарным народу-покровителю. Одни народы вынуждены поощрять рост численности, а другие, напротив, вынуждены сдерживать его, противостоять «демографическому взрыву».

Соборный исследовательский подход учитывает то, что национальный очаг каждого народа расположен на территории более или менее благодатной, в разной степени освоенной, отдаленной от основных центров цивилизации, путей сообщения, каналов связи, изолированной от других народов. Что поделаешь, если национальный очаг одного народа окружен со всех сторон океанами, а национальный очаг другого расположен на территории, похожей на проходной двор, веками служивший для великих переселений, нашествий, военных походов, реализации программ типа «Дранг нах остен», прокладывания торговых путей типа «Великий шелковый путь», «Путь из варяг в греки и из грек - в варяги» и т. д.... Место национального очага может быть предметом зависти соседей, отличаться важностью геополитического положения, быть зоной национальных интересов чужеземцев и т. п.

Соборный исследовательский подход гласит, что в условиях многонационального государства необходимость правового регулирования межнациональных отношений свидетельствует о признании неравенства между нациями и народами и, следовательно, предполагает ответственность народов и наций друг перед другом, санкции одних против других. Объективно такие санкции

осуществлялись всегда. Именно по этой причине, к примеру, исчезло с лица земли лихое Хазарское царство, осуществляются бесчисленные карательные меры против непокорных, типа «принуждения к миру» сербов, запрещения иметь свою собственную военную машину, наказания «военных преступников», выселения народа с территории своего национального очага, вырезания всего мужского населения с целью насильственной ассимиляции одного народа другим. А информационные войны и потворство психологическим покусениям на народ, санкции на растерзание народа (например, белорусского) космополитическими информационными и идеологическими гиенами? Безусловно, что практика этих санкций требует специального изучения и адекватного ей проекта науки.

В результате подобных санкций, бывало, исчезали народы так называемых титульных национальностей, в других случаях они становились нетитульными, утрачивали территории национальных очагов. Нередко такие утраты оказывались безвозвратными. Сегодня многие задаются вопросом: что будет с русским народом? «Радикальные реформы», эти изуверские социальные технологии, вызывают оторопь при рассмотрении будущего русского народа, будущего славян и обоснованную неприязнь к тем, кто навязывает стране эти варварские «реформы». Очевидно, что данные «реформы» и «курс реформ» - не что иное, как торжество софистской науки в России, это безрассудное вхождение в цивилизацию софистского Запада.

По крайней мере, сегодня уже ясно, что время от времени навязываемые планете со стороны Запада программы то «нового порядка», то «нового мирового порядка», то «стратегической оборонной инициативы (СОИ)», то «партнерства во имя мира» — научно несостоятельны. Они не уведут от кризиса цивилизации, а, напротив, усугубляют его: происходит усиление антагонизмов, получивших название «Север-Юг», «Восток-Запад». Возникает вопрос: не являются ли эти антагонизмы следствиями агрессивности правовых государств, либеральных амбиций, демократических форм государственного строя, обществ потребления и т. д., где светская власть возвышается над властью духовной, где естественным состоянием признается «война всех против всех» и осуществляется «диктатура закона»? Подлежит всестороннему изучению то, кем и как создавались эти антагонизмы, как и за счет кого их необходимо разрешать.

В прежние времена в нашей стране национальная политика строилась главным образом в контексте софистски понимаемого интернационализма. Изучение положения дел в данной области сводилось к подтверждению заранее определенных штампов о расцвете, сближении, взаимообогащении. Политическая история

и политическая теория оторвались от жизни и, как следствие, стали символами святотатства, а властителями дум оказались софисты, разнузданные демагоги. За все это теперь поплатились прежде всего миллионы русских, украинцев, белорусов. В одночасье во многих странах СНГ они превратились в «оккупантов», «мигрантов», людей без роду без племени. Миллионы людей стали беженцами и вынужденными переселенцами.

Как поздно выясняется, что представители каждого народа приходят в ту или иную сферу общественной жизни со своим личным опытом, с социальным опытом своего народа, со своими целями, формами самоутверждения, иногда захватывая командные политические, экономические, информационные высоты с тем, чтобы навязывать свою волю другим народам, сдерживать их в делах решения национальных задач, иногда «выдавливая» из этих сфер представителей титульной национальности, представителей других народов, создавая циничную систему протекционизма в данной сфере! В то же время на долю титульного народа остаются тяготы и лишения военной службы, непрестижная работа, маргинальные ниши, потери в конфликтах и войнах. Как получилось, что славяне, ложившиеся костями, чтобы поднять из социального небытия, разрухи, темноты, а то и уберечь от полного уничтожения многие народы, оказались столь жестоко наказанными? Все это подлежит освещению в рамках православного познания и научного познания в системе адекватного действительности проекта науки, чуждого софистике.

По-видимому, в России, где более восьмидесяти процентов населения - русские и другие славяне, подобные вопросы могут решаться только на основании, благодаря которому состоялась и многократно подтверждала свою несокрушимость российская цивилизация. Таким основанием является славянская соборность с соответствующими ей способом производства общественной жизни, исследовательским подходом, методами, системой и стандартами теоретизирования, концепцией хозяйствования. Этому учил нас великий радетель о судьбах Отечества митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн.

Соборная народа власть есть власть первоначальная.

А. Н. Радищев

СОБОРНАЯ ВЛАСТЬ - ГАРМОНИЯ ДУХОВНОЙ И СВЕТСКОЙ ВЛАСТЕЙ

Все или практически все, что писалось до сих пор о соотношении «священства и царства», т. е. о соотношении духовной и светской властей, начиная с XIX века, свидетельствует об одностороннем, без учета основных проектов науки, раскрытии проблемы, о господстве софистских, либеральных принципов познания. Это обстоятельство имело свои объективные причины и субъективные предпосылки. К их числу относится многовековая западная идеологическая экспансия, не получившая достойного теоретического отпора. В результате этой экспансии было отвергнуто традиционное отечественное философствование, сформировалось снисходительное отношение к русскому философскому наследию. Усилиями незадачливых западников вычеркивалось теоретизирование многих поколений русских философов, вычеркивался исконный аристотелевский диалектический проект теоретического освоения мира, были проигнорированы актуализированные русскими теоретиками исходные принципы космического проекта науки.

И только сейчас, когда общественная жизнь России покати-лась под уклон и когда человеческое общество в целом «взяли за горло» глобальные проблемы современности, исследователи начали задаваться мыслью о том, что представляет собой эта наука, если она, оказавшись соучастницей покорения природы и общества, не предотвратила или хотя бы не предусмотрела развитие тенденции, поведшей человечество к самоуничтожению (правда, отдельные страны, находясь на этом пути вместе со всем человечеством, усиленно поглощают блага современной цивилизации и спешно наслаждаются ими). Как ни странно, господствующий проект науки предлагает устранять опасности, нависшие над миром, теми же средствами, которые привели к теперешнему положению дел на планете. Этот проект господствует как в естествознании, так и в общественном знании. Господствующее положение занимает также софистский проект философского теоретизирования.

А между тем проблема адекватности политической власти типу общества в наиболее актуальном для современной России содержании активно обсуждалась в византийской философии со времен императора Юстиниана, но особенно глубоко велось ее изу-

чение в древнерусской философии. В XIV—XVI веках существовала даже своеобразная теоретическая школа, представленная великими русскими Учителями: святыми Серапионом Владимирским, Сергием Радонежским, Стефаном Пермским, Кириллом Белозерским, Геннадием Новгородским, Иосифом Волоцким, Филофеем, Максимом Греком, Зиновием Отенским и многими другими исследователями, вплоть до И. Т. Посошкова, Феофана Прокоповича и А. Н. Радищева. Отметим, что в современной философии политики и права понятие власти имеет множество дефиниций, что может быть истолковано различным образом. Во-первых, множественность определений может быть понята как признание понятия власти в качестве, так сказать, неопределяемого понятия. В науке существуют представления о неопределяемых понятиях. Например, в контексте интуиционистских оснований математики понятия «множество», «вероятность» предстают как неопределяемые понятия, содержание которых, впрочем, характеризуется как интуитивно ясное. Иными словами, согласно императиву существования, предполагается, что эти понятия указывают на возможное существование соответствующих явлений. Согласно же императиву долженствования, предполагается, что эти явления можно выявить посредством опыта. Во-вторых, дефиниция может быть дана на базе аксиоматического метода, согласно которому всякий предмет можно определить, если известна исследовательская задача. С позиций данной задачи можно сформулировать дефиницию. При этом дефиниция предстает в качестве аксиомы, исключающей необходимость ее доказательства. Следовательно, предмету может быть дано как угодно много дефиниций, ни одна из которых не может претендовать на то, чтобы быть по своему содержанию более существенной, правильной, объективной, нежели другие дефиниции. Требование одно: дефиниция должна соответствовать исследовательской задаче. В-третьих, в рамках космического проекта науки понятие интерпретируется в контексте единства противоречивости и вырожденности. И, следовательно, понятие власти раскрывает сущность отношений властвования и подчинения, руководящего и руководимого, управляющего и управляемого. Понятие власти выступает как характеристика способа придания «векториальных свойств» (Н. А. Умов) процессу разрешения социального противоречия. В-четвертых, если в системе софистского, либерального проекта науки явление власти может быть определено с точки зрения метода интуиции или аксиоматического метода, то в системе диалектического, космического проекта науки явление власти интерпретируемо, в частности, как соборная власть. В свою очередь, соборная власть предстает как этнически специфицированный способ придания векториальных свойств процессам разрешения социальных противоречий в коллективистском обществе.

В византийской философии был сформулирован и защищен тот стандарт теоретизирования, согласно которому, во-первых, решение этой проблемы осмысливалось в контексте отношения к тому или иному проекту науки (космическому диалектическому или софистскому); во-вторых, предпочтение в решении данной проблемы отдавалось варианту, задаваемому космическим проектом науки; в-третьих, решение проблемы велось в системе реальностей, которые имели место в Византии, и с учетом того социального опыта, которым располагало византийское общество. Главным тезисом византийских теоретиков был тезис о гармонии духовной и светской властей. И институты, олицетворявшие духовную и светскую власти, призваны были осваивать представленные в философском теоретизировании идеалы научности, выводимые из диалектического космического проекта науки, — идеалы совершенства общественных отношений вопреки идеалам индивидуальной свободы, вытекавшим из софистского универалистского проекта науки.

Именно в этом значении были актуальными дискуссии сторонников континуанитета и дисконтинуанитета, монофелитства и монофиситства: речь велась о том, как, в каком соотношении в воле Иисуса Христа были представлены человеческое и божественное. Дискуссия была настолько острой, что одному из теоретиков монофелитства, Максиму Исповеднику, доказывавшему правду «единой воли Христа», в соответствии с юридической практикой средневековья отрубили правую руку.

В начале XI века в дискуссию о соотношении духовного и светского естества вступил гениальный русский философ, друг Ярослава Мудрого митрополит Иларион. В дошедшем до нас великом его творении «Слово о законе и благодати» он доказывает, что средством разрешения рассматриваемой проблемы является диалектика. Он пишет, что Иисус Христос — «один из троицы в двух естествах - божество и человек. Вполне человек - по плоти человеческой, он - не привидение. Но вполне Бог - по божественному, это не просто человек, явивший на земле божеское и человеческое» [1]. Вот тогда возникли русские представления о стандартах научности, теоретизирования естеств. Провозглашалась диалектика двух естеств: духовного и светского, божественного и человеческого.

Младший современник митрополита Илариона преподобный Феодосий Печерский, возвеличивший труд, деятельный подвиг русского человека, соборные качества общественной жизни Отечества, не обошел в своем философском творчестве проблему единства духовной и светской властей. При этом ориентирами рассмотрения были святые Максим Исповедник и Феодор Студит. И он раскрывает указанную проблему с точки зрения воли Бога,

воплощенной в единстве воли православной паствы. Святой Феодосий Печерский осуждает побуждения к расчленению Киевской Руси, к появлению «многы воля». Обращаясь к правителям своей Родины, он пишет: «Ныне же како мне ни глаголати и како ни обличати по чести кождо из вас! Созвала бо нас благодать Святаго Духа и молитва святяга Богородицы в сию обитель в единомушие и в единомие, и в едину волю. — Да буде бо воля Твоя, яко на небеси и на земли! - Мы же многы воли хоцем имети. Егда бо година церковная позовет нас на святыи собор...» [2]

Высокий, вдохновенный стиль речи Феодосия Печерского, утверждавшего духовность на Русской земле, глубина теоретического основания, заложенного византийскими философами в проект теоретизирования и космический проект науки (в контексте диалектики единого и многого, единомушия и единомия), определяют последовательность и стройность мировоззренческих позиций великого русского философа, его (мировоззрения) внутреннюю целостность. Этот человек, умерший в 1074 году, в резкой форме осуждал софистский, универалистский, католический варианты христианского теоретизирования, согласно которому за «согрешения не от Бога просят прощения, но прощают попы их за дары, а попове их не женятся законною женою и с рабами детей добывающе и служат невозбранно и епископы их наложницы держат...» [3], т. е. осуждал то, что впоследствии Пушкин называл мерзостями папизма.

В то же время святой поучает: «...свою веру едину непрестанно хвали, подвизаяся в ней добрыми делы; милостынею же милуй не токмо своея веры, но чужея; аще ли видевши нага, ли голодна, ли зимою, ли бедою одержима, аще ли ти будет ли жидовин, ли сорочинин (мусульманин. — *Н. Ч.*), ли болгарин, ли еретик, ли латынин, ли от поганых, — всякого милуй от беды, яко же можиши...» [4] Так он разделяет духовное и человеческое, полагая, что власть духовная должна гармонировать с властью светской, и в делах своих человек должен ориентироваться на показания гармонии властей, поскольку она задает установления добрых дел и совершенства общественных отношений, а не диктат своеволия («многы воли»).

Святой Кирилл Туровский четко придерживается космической модели мира, и познание мира мыслится им как познание сущности Бога. Для него сущность Бога не является скрытой, ибо человек наделен Богом необходимыми средствами познания, демонстрирующими незапертость ворот к познанию сущности Бога. Он пишет: «Незатворенные же врата — дивныя божия твари устройство и над теми божия существа познание» [5]. Именно космической модели мира соответствуют представления русского гения о порядке чудесных божьих созданий. В системе этой модели мир, оставаясь в принципе одним и тем же, тем не менее все время

обновляется. Святой пишет: «...се же сам творец действует не инако чина превраща, но инако исконное дело свое поновляя» [6]. Святой был последовательным сторонником представления о диалектике мира и диалектике его познания. И поскольку «порядок чудесных божьих созданий» свидетельствует о наличии сущности Бога, то, следовательно, мир существует как порядок, порядок же как «исконное дело» Бога, им же самим постоянно поновляется, т. е. диалектике мира постоянно придаются новые векториальные свойства.

Стандартом естественности власти для святого Кирилла Туровского была добродетель, в которой обнаруживает себя деятельное совершенство человека и общества. Святой полагает, что к представлениям о духовной и светской власти необходимо предъявлять одни и те же требования, соответствующие высокому диалектическому, космическому стандарту. Он пишет: «Понимайте же теперь, безрассуднейшие из сановников, глупейшие из священников!.. Господь ведь постигнет обманные помыслы, как лживые, и извергнет неправедных от власти, отгонит нечестивых от жертвенника. Ибо никакой сан в этом мире не избавит от мучений нарушающих божьи заповеди» [7].

Святой доказывает, что он - последовательный сторонник гармонии властей и противник принижения духовной власти, что монастырь является «горой», т. е. институтом, откуда изливается «светлая сияющая заря», освящающая, облагораживающая светскую власть. К этой «горе» благоразумный советник приводит царя, который должен исполниться светом зари и руководствоваться этим светом в своих делах. И существует высший уровень единства властей, представленный самим Господом. Святой пишет: «Господь живет и мертвит, богатит и убожит, смиряет и высит и от болезни избавляет немощна. Гора же есть монастырь, в нем же духовнаа оружиа... той горе благоразумный советник приводит царя... Придох же к горе - се есть обетное к Богу слово...» В горе же «пещера глубокаа - церкви есть монастырска, пророки дозрима, апостолы устроена, евангелисты украшена. А иже от нея светлая сияющаи заря... да просветится свет ваш пред человеки. Яко да дела добрая ваша и прославят отца вашего, иже есть на небесех...» Внутри же пещеры - «устав глаголю, апостольского преданна, келейного жития, в нем же никто не может своевольство имать, но всем вся обща суть. Суть бо вси под игуменом, аки уды телесные под единою главою содержими духовными жилами» [8].

Как видим, святой Кирилл Туровский здесь кратко излагает свой проект общественного устройства и объясняет необходимость придания «векториальных свойств» объективной диалектике общественной жизни по принципу единства совершенного и лучшего.

Итак, благоразумный советник приводит царя к горе-монастырю, от которого, по словам святого Кирилла Туровского, исходит светлая сияющая заря. «Рече царь: Како худое се и потаенное житие (монахов) честнее нашей державы веселит и светлее внутреннее внешних сияет?» И святой поучает: «Се же есть умных человек поминование души. Не спасет бо царь многою силою, и всяка власть ко греху причтена есть: торгующим, егда купля сдается, тут и грех свершится... Худое же и потаенное житие - монашество является... И древо бо не возраста деля высоко, ни листья, но плодами наделя хвалимо бывает; тако и монахов не монастырь славными творит, но добрая детель монашеская. И се яесть от Федоса, Игумена Печерского, иже в Киеве, понеже нелицемерно мнишества, возлюбив Бога и братью свою, аки своя уды; тем же и Бог возлюби и место его ради прослави паче всех иже монастырь в Руси. Сия внутренняя добродетель святых монахов жития паче мирское власти сияют чудесы, и тех ради мирские вельможи свою поклоняют монахам главу, яко божьим угодникам достойную воздающе честь» [9].

Как видим, Кирилл Туровский полагает, что идеология гармонии духовной власти с властью мирскою, т. е. светскою, восходит к философии Феодосия Печерского. По его мнению, мирская власть в большей мере причтена ко греху. И институты духовной власти, чтобы гармонизировать с институтами светской власти и совершенствоваться светскую власть, должны систематически совершенствоваться своими трудами, силой монашеского подвижничества. Только в этом случае светская власть не сможет преобладать над духовной властью.

Святой придает огромное значение отрицанию проводимой в некоторых книгах «Ветхого завета» идеи свободы воли, он буквально обрушивается против популяризации к предпочтению софистики. Такому отрицанию способствовали, по-видимому, труды митрополита Илариона. Подобно митрополиту, Кирилл Туровский подвергает сомнению Закон, изложенный в «Ветхом завете», особенно во «Второзаконии». Осуждая, он пишет: «В первую меру о самовласти чернец - от Закона» [10]. Это указание продиктовано космической моделью мира, которой он следовал. Святой задается вопросом: подобна ли воля свече или она подобна ризе, которую могут разорвать на олучи? Он требует отчета каждого самому себе, знания того, кто потворствует своеволию и с какими целями, кто противостоит и с какими целями, вопреки общественным интересам соборной церкви. В частности, он пишет: «Свеща ли есть? Токмо до церковных дверей в своей воли буди, и о том не рассмотри, како и чим ты потворяет. Риза ли еси? До приемлющаго ты в руку знай себе; к тому же помысли, аще на олучи расстерган будеши. Точно до монастыря имей свою волю, по восприя-

тьи же образа всего себя поверзи в покорение, ни мала своевольства утай в сердци твоём, да не умрешь душею» [11]. Вне той модели мира, в основе которой лежит принцип совершенства, а не принцип свободы воли, данное положение великого философа понятным быть не может. Своевольство рассматривается им как нечто идущее вразрез с устремлениями к совершенствованию общественных отношений, с решением задач, которые стоят перед институтами власти.

Институт власти жив подвигами, поучает святой. Обращаясь к священнослужителям, он пишет: «...божия слуги, в терпении мнози свое делающе спасение. Яко же бо кони, текуще в стаде, друг другу ретящиеся, преспевают, - тако и вы ревнуйте святых отец подвигу и друг друга преспевайте в алкании и бдениии, и в молитвах, и в служебных трудах» [12], т. е. соревнуйся в добрых делах как кони «текуще в стаде», необходимо воспроизводить ежечасно институт «святых отец» в реальной жизни, и тогда в единстве с институтами светской власти институт власти духовной все время будет на высоте положения. Святой, обращаясь к священнослужителям, пишет: «...ты, брате, потщися обрести мужа, дух Христов имуща, украшена добродетелями, и послушство имуща, от своего жития, паче всего господу имуща любовь, и к игумену послушание и к братии беззлобие, разум имуща от божественных писаний и тем наставляюща...» [13].

Твердо следуя принципу совершенства общественных отношений, Кирилл Туровский пишет: «Ты, мнише (монах), пожри свою волю и сожжи грехы излитием теплых слез» [14]. Следует отметить, что Кирилл Туровский не выступал против воли человека как таковой, поскольку он был диалектиком и знал, что всякое естество в мире «имуща меру качества», что добродетель, т. е. векториальность деяний человека, стремление к совершенству общественных отношений невозможны без волеизъявления, однако, по его мнению, воля, как и все в мире, будучи подчиненной диалектическому совершенству, совершенству диалектики, должна быть «имуща меру качества» [15]. Его девиз «пожри свою волю» («сочлечения своя воля») и т. п., вовсе не означает призыв к отрицанию концентрации воли на достижение общественного совершенства. Он выступает против «своеволия», т. е. против произвола, по сути — против софистской модели мира. Именно с этих позиций он различал данные «от Бога Отца власть и царство» [16], т. е. духовную власть и светскую, мирскую. Он полагал, что все власти — от Бога, и именно Бог задает единство, гармонию властей, и, следовательно, та власть, которая призывает к служению Богу, не может быть вторичной. «...Братие, — восклицает он, — придите возрадуемся Господеви, взошедшему на небо небесное на востоки, сидящему одесную Отца поклонимся, приемшему всяку власть на небеси

и на земли помолимся» [17]. По мнению святого, Бог, «принимше всяку власть», определяет гармоничное единство властей.

Итак, святой Кирилл Туровский самым предметным образом изучал явление власти и институты власти с позиций космической модели мира и тем самым предвосхитил науку о власти, соответствующую этой модели мира. Он всесторонне рассматривал гармонию и единство духовной и светской властей, доказывая при этом, что власть - это целостное творение Бога и его нельзя дезорганизовывать. Он особенно подробно изучал институты духовной власти, считая, что эти институты должны быть современными, их функции должны соответствовать актуальным задачам общественной жизни. Святой полагал, что качества института власти духовной, само положение этого социального института в системе властных институтов задаются подвижнической деятельностью людей, социумов, представляющих этот институт. Причем формы подвижничества должны быть как традиционными, так и новыми, однако во всех случаях они должны служить установлению совершенных общественных отношений и такое служение должно являться критерием подвижничества, критерием его актуальности. В одной из своих работ он отдает дань восхищения и благодарности своим Учителям, наставившим его на понимание гармоничности властей и служения власти делу восполнения несовершенства, коррекции векторов разрешения социальных противоречий.

XIII век обозначен для нашей Родины жесточайшими испытаниями, связанными с установлением монголо-татарского ига. Великим свидетелем этих событий стал епископ Владимирский, Суздальский и Нижегородский Серапион. До нас дошли пять его небольших работ. В них он защищает необходимость воссоздания единства и гармонии духовной и светской властей применительно к трагическим реалиям власти врагов — ига. Он рельефно показывает, как, испытав ряд сокрушительных поражений, растерялись князья, воеводы, сникли богатыри русские. И только соборная Церковь оказалась способной задать спасительные общественные ориентиры, сохранить и приумножить властный потенциал Отечества, призванный восполнить несовершенства общественной жизни.

Святой Серапион исходил из того, что естественным следствием ига является разложение общества, развал институтов духовной и светской властей, и поэтому его главной идеей в данном отношении была идея восстановления единства этих институтов. По его мнению, именно в этом таится залог успеха и спасения Отечества. Оказавшись свидетелем временного превосходства духовной власти над светской, он тем не менее обосновывает идею органического единства власти, всех ее проявлений и, в частно-

сти, ратует за восстановление светских судов. Такой суд бы «страхом божьим судил, видел духом святым и по правде ответ своей давал». «Вы же, — восклицает он, обращаясь к сторонникам самосудства, самочинной расправы, — как можете вы осуждать на смерть, если сами страсти преисполнены? И по правде (т. е. по закону. - *Н. Ч.*) не судите: иной по вражде это делает, другой - желая той горестной прибыли, третий — по недостатку ума; четвертый - хотел бы убить да ограбить, а что и кого убивать - того и не знает! Божьи законы повелевают лишь при многих свидетелях осудить на смерть человека» [18]. Отметим, что писал это непосредственный свидетель нашествия Чингисхана и Батыя. Он доказывает необходимость применения разнообразных судебных решений о мерах наказания, а не только смертной казни. Он полагает, что всякая правда должна быть защищена всеми нормами социальной добродетели и суды должны работать в согласии с другими институтами власти.

Центральным социологическим понятием для святого Серапиона было понятие «мир». От него происходят понятия «мирской», т. е. светский, «мировой», например «мировой суд», решающий гражданские и уголовные дела. Данное понятие («мир») он использует также (а может быть, и в основном) в значении «собор», «соборный», «единый», «скрепленный всеобщей связью». Отсюда же происходит понятие «православный мир»: это люди, знающие Закон Божий, и, следовательно, с них особый спрос, к ним должны предъявляться более высокие требования. Их поведение и жизнедеятельность должны соответствовать наивысшим морально-политическим стандартам. Святой пишет: «...мы же считаем себя православными, во имя Божье крещенными и, заповедь Божию зная, неправды всегда преисполнены, и зависти, и немилосердия: братии своих мы грабим и убиваем, язычникам их продаем; доносами, завистью, если бы можно было, так съели б друг друга, - но бог охраняет! Вельможа или простой человек - каждый добычи желает, ищет как бы обидеть кого... Окаянный, кого предаешь?! не такого ли человека, как ты сам?!» [19] Святой Серапион, столкнувшись с фактами разложения общества, поднимает людей православных как некую партию, призывая их к духовному подвигу. Он проводит во всех своих работах самую главную мысль: чтобы одолеть все свалившиеся на страну трудности, нужно вначале совершить великий духовный подвиг, великий нравственный поход общества к очищению от греховных страстей и тем самым восполнить несовершенство жизни Отечества.

XIV век в вопросах о соотношении духовной и светской властей освящен деяниями великих русских Учителей: святого Сергия Радонежского, святого Стефана Пермского и их учеников. Известно, что святой Стефан Пермский выступил против ереси стри-

гольников. И за это до сих пор на него обрушивается множество нареканий, упреков и клеветы. Что касается клеветы, то она проистекает, главным образом, из контекста общей политики дискредитации нашего духовного наследия и целенаправленного введения людей в заблуждение. Что же касается упреков и нареканий при исследовании стригольничества и работ святого, то многое здесь проистекает из принятых, в качестве естественных, западных установок. Утверждается, что стригольники были древними гуманистами, по крайней мере элита стригольников была представлена людьми начитанными; что они были христианами и в то же время по-язычески искренне считали необходимым поклоняться земле-матушке. Однако, если мы встанем на точку зрения святого Стефана Пермского, который, в отличие от стригольников, отдавал себе отчет в своих делах, то мы посмотрим на стригольников несколько иначе.

Святой Стефан Пермский прямо указывает, что его мировоззренческими ориентирами являются идеи святых Антония и Феодосия Печерских. А они последовательно придерживались космической модели мира. Отсюда вытекает множество следствий, позволяющих объективно оценить вклад святого в духовную сокровищницу нашей Родины. Здесь мы коснемся лишь тех сторон, которые имеют непосредственное отношение к проблеме соотношения духовной и светской властей. Святой пишет, что стригольник Карп, дьякон, осуществлявший пострижение в монахи, «оклеветал весь вселенский собор, патриархов и митрополитов, епископов и игуменов, и попов, и весь чин священнический, яко не по достоинству постановляеми, и такою виною прельщая худоумныя, отлучает от причащения...» [20] Святой понимал, что в чем бы ни были виноваты те или иные священнослужители православной церкви, но уничтожение под этим предлогом институтов духовной власти и тем самым пресечение идеалов единства духовной власти и власти светской, их гармонии, противодействие восстановлению такого соотношения властей чрезвычайно опасно для страны, находящейся под жесточайшим иноземным игмом.

Определенно, что идеологический бунт стригольников был прежде всего бунтом неудачников-карьеристов. Святой пишет: «...стригольники ни священства имуще, ни учительского сана, сами ся поставляют в учителя народа от тщеславия и высокоумия, и слушающа иже их сводят в погибель» [21]. Святой восклицает, обращаясь к ним: «Завистию бо огреваемы вы, стригольники, восстаете на святители и на попов, сами себе хотяще перехватити честь... Всяк бо, не имея постановления святительска, учити покушаяся и учителя покарят сий не дверьми вошел есть» [22].

Изучая истоки теоретизирования соборной власти, т. е. власти, где осуществляется гармония властей, их единство, необходимо

отметить, что именно святой Стефан Пермский сформулировал своеобразную дилемму: «учителя покоряти» или «покорятися учителям». И он пишет: «Вы же, стригольники, почитая святое Евангелие, то слово преступаете, которое речено "покорятися учителям"» [23]. Святой защищал институт учителей народа как институт соборной власти, корректирующий ход разрешения социальных противоречий. Он считал естественным отношение вырожденности: учителя-ученики, управляющие-управляемые.

Святой Стефан Пермский обнаруживает рационализм совершенно нового типа. Он пишет: «Не для того дал Христос Евангелие в мир, чтобы, почитая его, смотрети такие слова, чим бо кого укорити, но для того дал есть Христос Евангелие, егда почитая его, себя укоряти, и преже собой управляем и тут писания слово видим: "А сем разумеют вси, яко ученики мои есте, аще любовь имейте между собою!"» [24] Рациональным он считает не изучение возможностей предъявлять претензии друг другу, а способность самокритично управлять собой, предъявляя претензии к самому себе, обеспечивая возможность людям любить друг друга. Собственно говоря, в этих же положениях заключается и стратегия гуманизма. Он пишет: «Еще же и сию ересь предлагаете, стригольники. Велите земле каятися, а не слышите Господа, глаголюща: "Исповедайте грехи своя и молитися друг за друга, да исцелеете". Потому же святии отцы установиша духовных отцов, да исповедуются им христьяне... а кто исповедается земле, то исповедание не исповедание есть: земля бо бездушна есть, не слышит и не умеет отвечать и не воспретит согрешающему... Сю бо злую сеть дьявол предложил Карпом стригольником, что не велел исповедатися попам, дабы от попов честь иерейскую отнял...»

Безусловно, стригольники видели, как некоторые из христиан обогащались несправедливыми делами и становились над обществом. Однако святой пишет: «Атте ли речете: "Се мнози собирают имения", то не вы, стригольники, судьи им: судятся от Бога, или от большого святителя» [25]. И здесь надобно сказать, что защищая идею космической модели мира, соборной власти, он придает власти воистину космическую форму. Он пишет: «Христос же Бог наш имает власть и по смерти в оврещи в муку вечную или пощадити. Слава великому человеколюбию его, праведному суду!» [26] Именно суд праведный принадлежит соборной власти. При этом суд духовной власти должен быть неотделимым от светского суда, чтобы стать судом праведным. Праведный суд - это прежде всего суд, в котором заключено отточенное веками единство духовной и светской властей. Сегодня необходимо изучить и укрепить его основы, его институты, и эти институты должны быть современными социальными институтами. Они должны постоянно совершенствоваться, а нам необходимо быть озабоченными перспективами их развития.

Особым этапом в разработке идеи соборной власти стал XVIII век. Особенно заметными теоретическими разработками отличились Феофан Прокопович (первая четверть века) и Александр Николаевич Радищев (последняя четверть века).

Феофан Прокопович (1681 — 1736) основные идеи о соборной власти излагает в 1720 году в «Духовном Регламенте». Это, по существу, положение о духовном управлении в стране, положение о духовной власти (правлении). «Духовный Регламент» состоит из трех частей, из которых первая — теоретическая. Она называется «Что есть духовное Коллегиум и каковыя суть важныя вины такового правления?»

Получивший разностороннее образование в отечественных и западных учебных заведениях, наделенный от природы многими талантами (философа, политического деятеля, писателя, дипломата, филолога, ученого-естествоиспытателя), он, безусловно, стремился решить для себя проблему соотношения духовной и светской властей, а также понять, какое из возможных соотношений (гармония духовной власти и власти светской или превосходство светской власти над властью духовной) приемлемо для России. Несколько лет учившийся в Риме, Феофан Прокопович прекрасно знал западный вариант — насаждение превосходства духовной власти над светской, обернувшееся тиранией папизма и приведшее к активной апологии превосходства светской власти над духовной. Одновременно он великолепно знал древнюю русскую традицию, раскрывающую идею гармонизации духовной и светской власти. Согласно этой традиции, институты духовной власти не должны дублировать институты светской власти, значение духовной власти не должно принижаться и она, безусловно, должна быть не менее существенной, чем светская власть.

Феофан Прокопович разрабатывает целый ряд фундаментальных идей. Во-первых, для него институты духовной власти представлены не только институтами церкви, не только подвижничеством монахов, священнослужителей, но и подвижничеством педагогов, ученых, представителей литературы и искусства. В этом отношении он показывает образцы служения Отечеству, развертывая сеть учебных заведений, споспешествуя литераторам, ученым, будучи сам блестящим писателем, философом, предвосхищая ряд естественнонаучных открытий.

Во-вторых, он доказывает, что единоличная власть монарха должна сочетаться с коллегиальной властью, коллегиальным руководством, когда верх берет не прихоть, эгоизм и амбиции руководителя, а культура, наука, профессиональная подготовка, «дум высокое стремление» на благо Отечества, самоотверженность. Он пишет: «Коллегиум правительское не что иное есть, токмо правительское собрание, когда дела некие собственные не единому

лицу, но многим к тому угодным, и от Высочайшей Власти учрежденным подлежат ко управлению... Сие Правление Соборное всегдашнее... совершеннейшее есть и лучшее, нежели единоличное правительство, наипаче же в Государстве Монаршеском, яковое есть наше Российское... бо известие взыскуется истина Соборным сословием нежели единым лицом. Древне пословие есть Греческое: другие помыслы мудрейшие суть паче первых; то кольми паче помыслы многие, о едином деле рассуждающие, мудрейшие будут паче единого. Случается, что в некоей трудности усмотрит то человек простой, чего не усмотрит книжный и остроумный; то как не нужно есть Соборное Правительство, в котором предложенную нужду разбирают умы многие, и что один не постигнет другой; а чего не увидит сей, то он увидит? И тако вещь сумнительная и известнее и скорее объяснится, и какового требует определения не трудно покажется» [27].

Неистовый Феофан раскрывает многие достоинства коллегиального руководства и гармонии соборной власти (соборного правительства). Он показывает, что институты коллегиального руководства не исключают институт единоличной власти, а дополняют его светом своей духовности, верности делам и мечтам Отечества. Он пишет, что «вящие к умилению и повинению преклоняет приговор Соборный, нежели единоличный указ. Монархов власть есть самодержавная, которым повиноваться сам Бог за совете повелевает... кольми паче в церковном правлении, где правительство не монашеское есть, и правителям заповедуется, да не господствуют клиру» [28]. Иными словами, Феофан убеждает, что соборное решение — коллективное, коллегиальное — авторитетнее единоличного указа в острых социальных коллизиях, что в тех странах, где правительство не монашеское, правителям заповедуется не господствовать над клиром, поскольку в духовном отношении клир должен быть выше духа светских правителей, поскольку последние руководствуются лишь нормами права.

В-третьих, он доказывает, что в условиях неформального разделения властей единоличным правительством весьма стеснен в своих действиях, поэтому, как он пишет, «Коллегиум свободнейший дух в себе имеет к правосудию: не тако бо, якоже единоличный правитель гнева сильных боится» [29]. Коллективное, коллегиальное решение оформляет господствующий стандарт рациональности, возвышается над своеволием «сильных», ставит их перед непреодолимыми преградами институтов власти, требующих, чтобы политическая власть в целом не выходила за рамки политической добродетели, добродетельной коррекции общественной жизни.

В-четвертых, когда Феофан пишет о том, что «правление Соборное всегдашнее (т. е. постоянное, систематическое, сквозное. — Н. Ч.)... совершеннейшее есть и лучшее, нежели единоличное пра-

вительство, наипаче же в Государстве Монаршеском, яковое есть наше Российское» [30], то очевидно, что мерой, идеалом человеческого мира предстает перед ним совершенство, гармония и красота, традиционная русская модель мира, идущая от Анаксагора, Платона, Аристотеля и великих византийских философов. Эта модель предьявляет особый счет власти, придает ей особый смысл, согласно которому власть есть определенная форма добродетели, которую Аристотель называл политической добродетелью. Власть в качестве политической добродетели призвана гармонизировать общественные отношения, раскрывать их в оформлениях и определениях совершенства, делать ставку на диалектику их движущих сил.

В-пятых, Феофан показывает, «како разнствует власть духовная от Самодержавной; но, великою Высочайшего пастыря честию и славою управляемый помышляет, что таковой правитель есть то вторый Государь Самодержцу равносильный, или и больше того, и что духовный чин есть другое и лучшее Государство, и се сам собою народ тако умствовати обыкл» [31]. Может быть, впервые после Геннадия Новгородского русский философ столь определенно пишет о равенстве и гармонии духовной власти и власти светской. И пишет он собственно в аристотелевском духе: духовная власть в своем отношении должна быть выше светской власти, для этого должны быть в полной мере развернуты соответствующие институты, и эти социальные институты не должны посягать на компетенцию светских институтов власти, впрочем, и светские институты власти не могут командовать институтами духовной власти.

В то же время эти две группы социальных институтов не могут быть независимыми друг от друга и, согласно принципу вырожденности, они должны находить основные линии и функции взаимной субординации и координации и распределения компетенций. И в этом отношении Феофан настаивает на внимательном изучении соответствующей, исторически имевшей место социальной практики. Он пишет: «Вникнуть только во Историю Константинопольскую, ниже Иустиниановых времен, и много того покажется. Да и Папа не иным способом толико превозмог, не точию Государство Римское полма пресече, и себе великую часть похити, но иныя Государства едва до крайнего разорения не единожды потресе! Да не вспомнятся подобные и у нас бывшие замахы! Такому злу в Соборном духовном Правительстве нет места» [32]. Победы, одержанные путем похищения тем или иным способом чужих властных полномочий, как полагает Феофан, ничем хорошим окончиться не могут.

В-шестых, Феофан Прокопович для всестороннего изучения власти разрабатывает целую систему понятий: «Соборное правле-

ние», «Соборное Правительство», «Соборное духовное Правительство», «власть духовная», «власть Самодержавная», «Коллегиум правительское» — «правительское Собрание», «Высочайшая власть», «приговор Соборный», «единоличный указ» и др. По-видимому, Феофан был первым русским философом, который столь предметно исследовал явление власти, подчеркивая при этом особенности, специфику соборной власти, отличие западного варианта властвования от традиционного отечественного.

Однако собственно понятие «соборная власть» мы впервые встречаем у Александра Николаевича Радищева (1749—1802).

Как и для Феофана Прокоповича, власть для Радищева выступала не как главная форма реализации свободы (свободы воли), свойственной западному варианту властвования, а как основная форма политической добродетели в духе Аристотеля. Радищев пишет специальный труд, который называется «Опыт о законодательстве». В рассматриваемом отношении наследие великого русского философа еще подлежит предметному изучению. Тогда его политологическому творчеству будут даны оценки не с точки зрения традиционных западных политологических теорий и принципов (в этом случае могут быть получены лишь неадекватные выводы), а с точки зрения традиционной отечественной политологической мысли. И нам предстоит еще не раз восхититься глубиной его теоретических прозрений. Аналогичным образом должно быть изучено и творчество Феофана Прокоповича.

В теоретико-политологическом отношении особенно существенно преамбула «Опыта о законодательстве». Уже в первых строках работы Радищев пишет: «*Чем махина простее, чем меньше в ней пружин, чем оные прочнее и могут вернее и проворнее производить сходственные с ее целию великие и наилучшие действия, тем она совершеннее*» [33]. Русское понятие «машина», т. е. нечто огромное употребляется не случайно, поскольку Радищев был чужд западной модели мира, согласно которой мир виделся в качестве машины. Кроме того, если, например, Руссо доказывал, что управление страной может быть успешным лишь в условиях небольшой по размерам страны (имеется в виду небольшая численность населения и небольшая территория), то Радищев сразу принимает во внимание махину, т. е. большую страну как по территории, так и по численности населения. Это во-первых.

Во-вторых, Радищев, по существу, формулирует закон, впоследствии подтвержденный классиками теории информации и кибернетики, согласно которому чем сложнее устройство, тем оно менее надежно в работе.

В-третьих, Радищев принимает как руководство к действию аристотелевский принцип совершенства и такие оформления совершенства, как простота и сложность. Несмотря на то, что он

иногда воспринимается как выученик Запада, поскольку в течение нескольких лет совершенствовал там свое образование, Радищев прочно находится на позициях традиционного отечественного теоретизирования, следующего принципу единства совершенного и лучшего.

Далее он пишет: «Государство есть великая машина, коея цель есть блаженство граждан» [34]. Как видим, великий философ и здесь придерживается аристотелевского понимания функций государства, главной из которых выступает функция власти. И эта функция представляется философу в качестве политической добродетели, направленной на достижение блаженства (блага) граждан.

Следующий тезис Радищева не менее пронзителен по своей глубине. В нем развивается следующий аспект соборной власти. Мыслитель пишет: «Два рода пружин, кои оную (т. е. машину. — Н. Ч.) приводят в движение, суть нравы и законы. Сии последние суть почти дополнение первых. Чем народ имеет нравы непорочнее, простее, совершеннее, тем меньше он нужды имеет в законах. Но чем больше они повреждены и удаляются от простоты, тем большую нужду имеет он в законах для восстановления рушившегося порядка» [35]. По сути, формулируется закон гармонии морали и права, институтов соблюдения норм морали и институтов соблюдения норм права. Взаимное завершение друг в друге духовной власти и власти светской является, по Радищеву, одним из важнейших стандартов соборной власти и стандартов политической рациональности. Он полагает, что при условии соборной власти всякое покушение на духовность является одновременно и покушением на право, что равносильно гибели страны, ее разорению. Обоснованию этого тезиса в значительной мере посвящено его «Путешествие из Петербурга в Москву».

Радищев понимал, что в коллективистском обществе законы, нормы права не могут ставиться выше норм морали. Система норм права относительно самостоятельна по отношению к нормам морали, и поэтому она является, по Радищеву, «почти дополнением» по отношению к системе норм морали. Он подчеркивает, что в условиях вырожденности коллективистского общества усиливается роль законов, системы права, а в условиях нормального состояния коллективистского общества усиливается роль морали и нравственности, и, следовательно, роль системы права ослабевает. Так Радищев формулирует еще один объективный закон политической жизни общества.

Завершающий тезис преамбулы «Опыта о законодательстве» также является плодом основательных раздумий и исследовательских устремлений. Он задается мыслью «с достойным им благоговением и тщанием и со всевозможною по силам нашим точностью сперва о предметах, потом о существе и совершенстве, о из-

датель, а наконец и о исполнении законов. Истина и блаженство ближнего будут при оном наша единственная цель... Мы никогда не забудем, что единая добродетель заслуживает наше почтение и что простота бывает *всегда верною спутницею истины*» [36].

Политическая добродетель в коллективистском обществе является стандартом естественности общественной жизни. В условиях действия этого стандарта раскрывается единство истины и оформления совершенства (простоты), где истина - это не репрезентация, полезность и ценность, соответствующая принципу свободы, а образ действительности. Пройдет около двухсот лет, прежде чем советские философы придут к выводу о том, что информация есть как раз это самое единство образа и оформления совершенства, о котором писал Радищев. Так понимают информацию В. С. Готт и А. Д. Урсул: информация есть отраженное разнообразие и разнообразие отражения. Так рассматривают информацию Д. И. Дубровский и В. В. Вербицкий: информация — это вид отражения, свойственного самоуправляемой, самоорганизующейся системе. Впрочем, оба эти понимания информации соотносились, как правило, лишь с положением В. И. Ленина, согласно которому сознание является функцией определенным образом организованной материи, хотя имеют более отдаленные предпосылки в русской философии.

Кроме того, понимание политической добродетели как единства истины и блага (блаженства) ближнего указывает на тот древний стандарт политической рациональности, которого свято придерживались древнерусские философы. Здесь благо - это не польза и ценность, а, выражаясь современным языком, отрицательный вклад в социальную энтропию — вклад в дело совершенствования общественных отношений. При этом любовь к ближнему, реализующаяся в ходе политической добродетели, раскрывается как деятельное совершенство и как стандарт совершенства общественных отношений, коррекция процессов разрешения социальных противоречий. Так, для Радищева политическая добродетель предстает двояко - и как характеристика единства истины и блага, и как характеристика единства истины и оформления совершенства, единства слова и дела, что отвечает принципам диалектики, диалектической логики. С этих позиций, изложенных в преамбуле «Опыта о законодательстве», Радищев развивает далее свои представления в первом разделе работы, названном «О предметах закона».

И здесь одним из основных понятий является понятие «соборной народа власти». Он пишет: «Собрание граждан именуется народом; соборная народа власть есть власть первоначальная, а потому власть высшая, единая, состав общества основати и разрушать могущая» [37]. Радищев представляет народ не как пресы-

ценный демос - политиканствующее меньшинство, не как собрание независимых друг от друга и эгоистичных индивидуумов, как это мыслится в индивидуалистических, демократических обществах. Народ - это не сумма частей, равная целому, а прогрессивная часть общества, целостность, большая, чем сумма частей. И в силу своей целостности народ может решать судьбу общества. Радищев выступает как диалектик, как учитель коллективистского общества. Ему чужд демократизм, которого не может быть в коллективистском обществе. Это общество может благополучно существовать лишь при условии постоянного совершенствования общественных связей и отношений, при условии его неуклонной устремленности к социальному прогрессу, укреплению положительного содержания действующего корпуса социальных норм и институтов, ответственных за их (норм) реализацию.

По Радищеву, коллективистское общество не парализуют территориальная «машина» и большая численность населения. Оно требует деятельного совершенства, ограждающего общественную жизнь от социальной энтропии, от регресса, защищающего ее от вырожденного состояния. Следует отметить, что в радищевском, в диалектическом, смысле коллективистское общество - это одновременно и закрытая, и открытая система, т. е. диалектическое противоречие, согласно которому ее открытость и закрытость взаимно предполагают и исключают друг друга и, следовательно, обеспечивают ее устремленность, по-анаксагоровски, к самому лучшему, самому совершенному.

Раскрывая содержание соборной власти, Радищев пишет: «Употребление народу своей власти в малом обществе есть трудно, а в большом невозможно. Сие вверяет народ единому или многим с разными преимуществами или пределами для общей пользы. Худое власти народной употребление есть преступление величайшее, но судить о нем может только народ в соборном своем лице» [38]. Когда Радищев пишет о том, что свою власть - власть соборную - народ вверяет единому или многим, то, во-первых, речь идет об одном или многих социальных институтах, олигетворяющих народную власть, когда выясняется, что целостность власти больше, чем сумма ее частей. Во-вторых, по той же самой причине в коллективистском обществе его институциональная целостность есть нечто большее, чем сумма частей; указанные социальные институты и должны, в принципе, раскрывать общество как нечто большее, чем сумма частей. В-третьих, эти социальные институты должны исключать и взаимно предполагать друг друга, находить завершение и законченность друг в друге. И именно в таких социальных институтах народ может предстать в своем соборном лице и судить за «худое народной власти употребление».

Далее Радищев пишет: «Употребитель народной власти дает законы. Закон есть предписание высшие власти для последования единственного; ибо соборному деянию народа власть, народом постановленная, хотя всего превыше, не может назначить ни пути, ни предела. Предписание же закона положительного не иное что быть должно, как безбедное употребление прав естественных» [39].

Важно отметить, что Радищев, продолжая исследование русского общества как общества коллективистского, полагает, что коллективистскому обществу присущи иные, чем в индивидуалистическом обществе естественные права - права добродетели, деятельного совершенства. Они так же, как и соборная власть, могут быть достойным только коллективистского общества. И естественный закон - это прежде всего закон добродетели, состязания в добродетелях, подобно коням «текуще в стаде» (Кирилл Туровский). Именно закон добродетели является гарантом соборной власти, ее опорой: «Добродетель, - пишет он, считая добродетелью и соборную власть, — не может быть ни повеленная, ни принужденная» [40]. Она должна идти от чистого сердца, и она должна составлять основу подвижничества: тот, кто наделен соборной властью, должен быть подвижником, он не может ограничить свою властную деятельность следованием инструкциям и предписаниям. Для Радищева власть - это способ внесения отрицательного вклада в социальную энтропию, способ восполнения социального несовершенства, способ коррекции процессов разрешения социальных противоречий на благо народа.

Отсюда вытекают и представления Радищева о законе и законотворчестве: «Закон не может довольно стрещи нравы, кои суть накрепчайшая подпора человеческого благополучия и гражданского общества. Но для сего потребна более обыкновенного благоразумия законодателя десница, его блаженство сотыкающая, должна сокрываться с величайшим тщанием, если не хочет потерять своей силы» [41]. Характерно, что понятие гражданского общества Радищев употребляет в совершенно ином значении по сравнению с западным: в западном значении понятие гражданского общества характеризует так называемую диктатуру закона, а у Радищева это понятие является характеристикой гармонии и единства социальных норм. Лишь поэтому «потребна более обыкновенного благоразумия законодателя десница», дополняющая единство социальных норм нормами права так, чтобы данное единство не утратило своей направленности на дело служения социальному прогрессу. Единство социальных норм вместе с нормами права должно быть соткано с величайшим тщанием, чтобы не утратили силу ни нормы морали, ни нормы права, ни, иначе, нормы деятельного совершенства.

В этом контексте читаются гениально раскрываемые Радищевым суть и цель закона: «Предметы закона суть: нравы, вера,

вольность, имение и сохранность граждан. Цель закона состоит в том, чтобы нравы были непорочны, вера чиста и действительна, чтобы природная вольность была нерушима, елико то позволить может общее благо, чтобы имения были разделены справедливо и граждане не могли б опасаться злобы и неправосудия; словом, чтобы каждый столько был благополучен, сколько то дозволит существо и совершенство целого государства» [42]. Отметим, что понятие «вольность» у Радищева не является интерпретацией западной идеи свободы воли. Оно раскрывает действительность и возможность совершенства общественных отношений. И даже идея свободы, которую он развертывает в своей оде «Вольность», предстает в содержании, принципиально отличном от западного.

Во-первых, свобода мыслится Радищевым не в значении произвола, а в значении одного из определений совершенства, а именно: диалектики необходимости и свободы.

Во-вторых, Радищев, как видим, не вводит свободу в число предметов закона. Ими предстают основные стороны совершенства общественных отношений (нравы, вера, вольность, имение и сохранность граждан), причем указанные стороны предстают предметами закона лишь в той мере, в какой они могут быть совместимыми с нормами права «благоразумной законодателя десницей».

В-третьих, предметом закона является только то, что подлежит регулированию институтами реализации закона, но данные институты и их функции должны быть гармонично взаимосвязанными с институтами осуществления иных социальных норм. Такое сочетание функций социальных институтов является одной из важнейших черт соборной власти и социальности этой власти. Социальность соборной власти является одним из важнейших проявлений социальности коллективистского общества. Радищев уделяет огромное внимание тем институтам, которые призваны обеспечивать совершенство общественных отношений, функционирование названных предметов закона, в том числе институтам науки, образования, воспитания, институтам государства, т. е. институциональному оформлению социальности коллективистского общества.

В-четвертых, соборная власть в действии представляет собой аристотелевскую политическую добродетель, осуществляющую отрицательный вклад в социальную энтропию, придающую оформлению совершенства полноту и законченность, в результате чего, например, социальное противоречие выходит на уровень своего разрешения.

В-пятых, соборная власть — источник антиэнтропийных процессов - посредством отрицательного вклада в социальную энтропию задает актуальный вектор и контекст разрешения социально-

го противоречия и тем самым обеспечивает анаксагоровское торжество самого лучшего и самого совершенного.

Таким образом, прошедшая через века, оттачиваемая многими поколениями русских философов и политологов идея соборной власти в настоящее время подлежит всестороннему изучению. Эта идея должна быть обогащена опытом советской власти, которая изначально задумывалась как исторически адекватная форма реализации соборной власти. И то, что современные политики и политологи в своих теоретических воззрениях придерживаются главным образом западных теорий о власти, адекватности действительности индивидуалистического общества, и навязывают эти теории российскому коллективистскому обществу, рано или поздно будет сочтено за грубейший стратегический просчет, дорого обошедшийся Отечеству.

Соборный всех властей удел.

А. Н. Радищев

«СОБОРНЫЙ ВСЕХ ВЛАСТЕЙ УДЕЛ...»

Одной из областей политической реальности, к которой обращается искусство теоретизирования, является реальность разделения политической власти. Теоретизирование в этой области продолжается уже много веков. Однако к настоящему времени фактически господствующее положение занимают западные теории, возведенные их активными пропагандистами в ранг образцовых исследовательских версий. Плюральность, разночтения, практика насаждения в разных странах мира и даже культ этих творений практически остаются вне критики. А между тем суровая российская действительность обязывает задуматься о необходимости альтернативного западному искусству теоретизирования относительно проблемы разделения политической власти.

Еще во времена Платона и Аристотеля в существенной мере прояснилось положение, согласно которому в одном случае разветвлялась диалектическая, космическая модель мира, ведущая к пониманию того, что всеобщим источником движения и развития является диалектическое противоречие (в противоречии заключено совершенство). В другом же случае практика управления, руководства, игры, коммуникации востребовала иной, софистский, тип теоретизирования и принципиально иную модель мира, иной проект науки, предусматривающий в качестве источника социальных преобразований, научного познания свободу воли человека, произвольно оперирующего богатством природы и общества как неким сырьем. В контексте данного проекта теоретизирования формировались основные западные теории разделения властей.

Основные идеи западных теоретиков, посвященные проблеме разделения властей, вытекают из аксиомы естественности состояния вражды и предвосхищают необходимость преодоления различных тираний. В качестве тирании принимались различные социальные феномены: папизм, абсолютизм, воля большинства, воля меньшинства, воля элиты, воля партии, воля вождя, информационная тиранья и т. п. Против «тираньи» папизма выступали религиозные рационалисты, в том числе М. Лютер, Ж. Кальвин, У. Цвингли. При этом своеобразным прототипом власти на земле служило их представление о власти Бога над миром как власти идеального индивида. Идеологами Реформации было намечено представление о государстве как о государственной машине, при помощи которой можно достигать задуманных результатов.

Если религиозные рационалисты-либералы, борясь с «тиранией» папизма, внесли свой фундаментальный вклад в дело расчленения религиозной общественности, становления идеологии сектантства, индивидуализма, разрушения национального единства, то английские либералы XVII века свои теоретические труды о разделении власти посвятили борьбе с «тиранией» абсолютной монархии. К их числу относятся прежде всего Т. Гоббс и Дж. Локк.

Важным стандартом в их теоретизировании было представление о свободе воли, индивидуальной свободе. Гоббс учил «жить, не смешивая нашу религию с вопросами естественной философии, такими как свобода воли, бестелесная субстанция, вечность, вездесущность, ипостаси которых народ не понимает и о которых никогда не заботится» [1]. Указанные «ипостаси» Гоббса есть не что иное, как умозрительные сущности, соответствующие практике универсалистского теоретизирования, — своеобразные фикции, призраки, идеализации, которые ничего не отражают и только лишь репрезентируют содержание мира. Поэтому народ не понимает их.

Локк отрицал тезис о единстве свободы и воли, однако он последовательно придерживался тезиса, по сути аналогичного данному, а именно: тезиса об индивидуальной свободе. Он исходил из того, что «и тело и ум имеют свои *силы, способные действовать...*» и писал: «Не отрицаю я и того, что эти слова (т. е. слова «свобода» и «воля». - *Н. Ч.*) и подобные им должны иметь свое место в обычном словоупотреблении, сделавшем их ходячими. Полное устранение их кажется чересчур искусственным делом; и сама философия, хотя она и не любит появляться в свете в ярком наряде, все-таки должна быть настолько учтивой, чтобы быть одетой по обычной моде и говорить на общепринятом языке, так чтобы его можно было согласовать с истиной и понятностью» [2].

Локку была ясна природа отчужденности от народа философских теоретических версий, и его требование о снисходительности к нетеоретикам, об учтивом отношении к ним не тождественно отрицанию принятого на Западе теоретизирования. Более того, на пути к указанному согласованию он предполагал необходимость поиска тех сторон содержания мира, которые соответствуют априори созданным теоретическим образцам. В этом контексте разрабатывалась и теоретическая основа разделения властей. Английским философам казалась естественной практика подгонки, подведения действительности под априори сформулированные теории. В этом, собственно говоря, и заключалась суть согласования с истиной и понятностью.

Гоббс в качестве верховной власти рассматривал законодательную власть и считал, что законодательная власть не может быть делимой. Отвечая своим оппонентам, он отстаивает единство

законодательной власти, критикует «учение, ясно и прямо направленное против сущности государства. Оно гласит: *верховная власть может быть делима*. Ибо делить власть государства - значит разрушать ее, так как разделенные власти взаимно уничтожают друг друга. И этим учениям люди обязаны, главным образом, некоторым из профессиональных юристов, стремящихся сделать людей зависимыми от их собственных учений, а не от законодательной власти» [3].

Отметим, что Гоббс и сам был сторонником такого типа теоретизирования, как и упомянутые им «профессиональные юристы», опасавшиеся «тирании» законодательной власти и, следовательно, требующие предусмотрительного ее разделения. В то же время Гоббса не пугало установление зависимости людей от его личной теории. Он не считал, что разделение реальной власти по его рецепту нанесет людям какой-то вред.

Локк также выступал против «тирании»: он доказывал несовместимость монархии с идеалами гражданского общества, с теорией разделения власти, на базе которой это гражданское общество и строится. Схема Локка предполагала наличие трех ветвей власти: законодательной, исполнительной и судебной. Он писал, что *«абсолютная монархия, которую некоторые считают единственной формой правления в мире, на самом деле несовместима с гражданским обществом* и, следовательно, не может вообще быть формой гражданского правления. Ведь *цель гражданского общества* состоит в том, чтобы избегать и возмещать те неудобства естественного состояния, которые неизбежно возникают из того, что каждый человек является судьей в своем собственном деле» [4].

При этом Локк был приверженцем того типа теоретизирования, согласно которому объект познания произвольно определялся как объект сам по себе, т. е. как объект, мысленно вырванный из всеобщей связи явлений. В результате этого данный объект превращается соответственно в мысленный объект, и, следовательно, последующее теоретизирование по его поводу превращается в акт свободы схематворчества. Полученная схема предполагает изобретение технологии и возможность подвергать жизнь общества под ее положения и установки. Точно такими же схемами, как и теория, оказываются и произвольно сформулированные законы.

Следуя своему гносеологическому принципу (принципу свободы воли), Локк пишет: «Свобода в условиях существования системы правления заключается в том, чтобы жить в соответствии с постоянным законом, общим для каждого в этом обществе и установленным законодательной властью, созданной в нем; это - свобода следовать моему собственному желанию во всех случаях,

когда этого не запрещает закон, и не быть зависимым от непостоянной, неопределенной, неизвестной самовластной воли другого человека, в то же время как естественная свобода заключается в том, чтобы не быть ничем связанным, кроме закона природы» [5].

Локк полагал, что в условиях свободы выбора морали, религии общество может существовать лишь при условии общего для всех закона, аппарата его реализации и аппарата, определяющего меру наказания за нарушение закона. Он доказывал, почему нужно учреждать власть, состоящую именно из трех ветвей, не больше и не меньше. Что же касается законов природы, то имеются в виду главным образом законы, выявленные средствами универсалистского, технологического проекта науки.

Французский просветитель и энциклопедист Ш. Л. Монтескье резко выступил против «тирании» феодалов, имея в виду весь спектр социальных групп — представителей этого класса. Свою знаменитую одиннадцатую книгу в трактате «О духе законов» он начинает с рассуждения о различных значениях, придаваемых слову «свобода», и выявляет необходимость аксиоматизации этих значений. Для своего исследования он предпочитает следующую аксиому: «Свобода есть право делать все, что дозволено законами. Если бы гражданин мог делать то, что этими законами запрещается, то у него не было бы свободы, так как то же самое могли бы делать и прочие граждане» [6].

Упомянутая одиннадцатая книга называется «О законах, устанавливающих политическую свободу в ее отношении к государственному устройству». В этой, а также в следующей, двенадцатой, книге «О законах, которые устанавливают политическую свободу в ее отношении к гражданину», теоретически реализуется принцип свободы. Монтескье пишет: «Свобода философская состоит в беспрепятственном проявлении нашей воли или по крайней мере (по общему смыслу всех философских систем) в нашем убеждении, что мы ее проявляем беспрепятственно» [7]. Собственно, в этом и заключается принцип свободы как важнейший для Монтескье гносеологический принцип. При этом он преувеличивает значение данного принципа, полагая, что в его контексте строятся «все философские системы», хотя, впрочем, если он имел в виду лишь западные философские системы, то он, безусловно, не ошибался.

В избранной им системе теоретизирования Монтескье развертывает теорию разделения властей. При этом он формулирует, кроме упомянутой аксиомы, ряд иных аксиом о «свободном государстве», в котором власть разделена на три ветви; о народе, который «для обсуждения дел в составе избираемых представителей совсем непригоден, что и составляет одну из слабейших сторон демократии» [8]; о тирании и т. д. Философ определяет логику те-

оретизирования как фикцию, принимая, что «политическая свобода имеет место лишь при умеренных правлениях. Однако она не всегда встречается и в умеренных государствах; она бывает в них лишь тогда, когда там не злоупотребляют властью» [9]. Кроме того, он особое значение придает осуществлению принципа свободы в деле уравнивания, взаимной согласованности функционирования трех ветвей власти. Он исходит из того, что «в свободном государстве всякий человек, который считается свободным, должен управлять собою сам» [10].

В контексте указанных исходных положений (понятий, аксиом и системы доказательств) разделение властей предстает как некое эфемерное теоретическое образование, под теоремы которого нужно «подстраивать» общество, его как бы укладывают в некое «прокрустово ложе», а все «лишнее» отсекается. И в зависимости от того, какова принятая модель разделения властей, «отсекается ненужное», и именно к этой модели технологизируется, подвёрстывается неформальное, естественным образом сложившееся разделение властей в той или иной стране. Мир разделения властей принимается как нечто, существующее лишь в том случае, если это разделение «укладывается» в априори сформулированную схему. Причем данная схема реально ничего не отражает, она заведомо определяется как плод умозрения, она только репрезентирует мир разделения властей, поэтому знание об этой схеме определяется как проективное знание. В то же время сама формулировка схемы априори продиктована убеждением, что эта схема должна в конечном счете предполагать нечто ей соответствующее в мире (императивы долженствования и существования).

В соответствии с принципом свободы воли схема разделения властей строится так, что знание о законах функционирования и развития общества принимается как нечто бессмысленное, ненужное, пустое. Да и само знание о разделении властей за рамками проективного знания принимается как нечто несущественное. Более того, именно и только проективное знание о разделении властей, согласно принципу свободы воли Монтескье, может приниматься как научное знание. Из этого же принципа вытекает и понимание необходимости многообразия версий разделения властей, и так называемая плюральность проективного знания об этом, уважение к любой версии разделения властей, поскольку любая из них в своем отношении игнорирует законы развития, строения и функционирования общества. Именно в таком значении власть является объектом «самим по себе», «автономным» явлением.

Следует отметить, что, несмотря на вышеизложенное, проективное знание о разделении властей является в полном смысле научным, поскольку имеет под собой прочную базу существова-

ния в качестве репрезентации соответствующей стороны социальной реальности. Однако вышеотмеченные произвол, игнорирование действия законов строения, функционирования и развития общества имеют свои пределы и свою меру, нарушение которой может повлечь за собой тяжелые социальные последствия. По-видимому, нарушение такой меры послужило основанием для формирования глобальных проблем современности, обозначивших систему трагических для человеческого мира перспектив.

Жан Жак Руссо. Его искусство теоретизирования также посвящено борьбе с тиранией и порождающей тиранию диктатурой, представленной «властью, не имеющей законного основания». Он пишет, что не опасность дурного употребления власти, «а опасность вырождения» органов власти «заставляет меня осуждать неумеренное пользование ею» [11]. Так, по-видимому, впервые фиксируется идея вырожденного состояния органов власти, она предвосхищает мысль о вырожденном состоянии общества. Руссо задумывается также над вопросом о социальных институтах, призванных контролировать исполнение норм морали, целиком сосредоточивает свое внимание на вопросе о социальных институтах, призванных реализовывать законодательство, право, и ставит в зависимость от них иные социальные нормы.

Руссо был выдающимся теоретиком в области политологии. Стройность его теоретического мышления в контексте универсалистского проекта науки об обществе безукоризненна. Он четко следует универсалистской модели мира. И в области обществознания он развертывает тот же стандарт научности, которому последовали продолжатели дела Ньютона и Галилея в области естественных наук. В трактате «Рассуждение о происхождении и основаниях неравенства между людьми» Руссо пишет: «Во всяком животном я вижу хитроумную машину, которую природа наделила чувствами, чтобы она могла сама себя заводить и ограждать себя, до некоторой степени, от всего, что могло бы ее уничтожить или привести в расстройство. В точности то же самое вижу я и в машине человеческой с той только разницей, что природа одна управляет всеми действиями животного, тогда как человек и сам в этом участвует как свободно действующее лицо. Одно выбирает или отвергает по инстинкту, другое - актом своей свободной воли...» [12]. Следуя данному машиноведческому стандарту научности, он оперирует терминами («пружина», «машина», «механизм» и т. п.) в целях репрезентации тех или иных сторон общественной жизни. Он целиком и полностью придерживается всех атрибутов проективного знания.

В контексте своего главного гносеологического стандарта — принципа свободы воли - Руссо раскрывает богатство той эфемерной трансцендентальной реальности, «населенными» которой

являются фикции, призраки, химеры. Он часто пользуется понятиями «химера», «государство как отвлеченное существо», «общая воля», «суверен как фантастическое существо», «условная личность», «равенство — химера, плод мудрствования, не могущее осуществиться на практике», «коллективная личность», «искусственный организм Правительства», «государь как условное собирательное лицо, объединенное в одно целое силой закона» и т. д. В качестве химер также предстают свобода, демократия, поскольку «никогда не существовало подлинной демократии» [13]. Однако главным фантомом, химерой в его трактате «Об общественном договоре, или принципы политического права» предстает общественный договор.

Общественный договор (общественное соглашение) выступает у Руссо как химера, призванная репрезентировать общественную жизнь. Это не образ общественной жизни, а репрезентация, произвольно сформулированная на базе принятых автором трактата «начал» и «принципов», стандартов естественности («естественное право», «естественное состояние», «естественная свобода» и т. п.). В общественном договоре общество предстает как объект, вырванный из состояния всеобщей связи явлений, — как объект «сам по себе» (Руссо вообще часто использует термин «сам по себе»). В контексте общественного договора (проективного знания об обществе, репрезентирующего содержание общественной жизни) раскрывается идеология разделения властей, в которой определяющее значение придается законодательной власти, зависимости от нее других ветвей власти. При этом наиболее определенно он пишет о двух ветвях, законодательной и исполнительной, и у него нет жесткой установки на то, что ветвей власти должно быть именно три. Это можно понять как указание на произвольное разделение властей и на возможность делить власти на произвольное количество ветвей.

Общественный договор предстает у Руссо как некая абстрактная машина, действующая по определенным правилам. Причем эти правила формулируются в соответствии с принципом свободы воли. Они выступают как правила частного интереса, индивидуализма и выгоды. Руссо многократно подчеркивает, что индивидуализм и выгода являются наиболее существенными значениями общественного договора. В то же время его явно озадачивает иной гносеологический стандарт — стандарт совершенства, аристотелевский принцип совершенства. Он постоянно пытается оппонировать Аристотелю и одновременно вдумчиво исследует преимущества этого гносеологического стандарта (принципа совершенства) по сравнению с принятым им иным, традиционным для западного искусства теоретизирования, гносеологическим стандартом — принципом свободы воли. Однако он до конца остается при-

верженцем этого гносеологического стандарта (принципа свободы воли).

Руссо пишет: «Я желал бы родиться в стране, где у суверена и народа могли бы быть только одни и те же интересы, так чтобы все движения машины были всегда направлены лишь к общему счастью; а так как это может произойти лишь в том случае, когда народ и суверен есть одно и то же лицо, то отсюда следует, что я желал бы родиться при правлении демократическом, разумно умеренном. Я хотел бы жить и умереть свободным, т. е. таким образом подчиненным законам, чтобы ни я сам, ни кто-либо другой не смог сбросить с себя их почетного ярма» [14].

В то же время, если строительство общественной жизни должно вестись согласно общественному договору (плоду априорного теоретизирования), то различение французским теоретиком «способности к совершенствованию» самого общества, путей к совершенству, форм совершенствования, предела совершенства, меры совершенствования, обращение к принципам диалектики свидетельствует о столкновении в нем двух указанных выше гносеологических стандартов. И тем не менее Руссо буквально изумляется тому факту, который раскрывает возможность общественной жизни в соответствии с иным стандартом, отличным от того, который принят на Западе.

Обращаясь к теоретикам, исследователям общественной жизни, он пишет: «Пусть хоть однажды соблаговолят объяснить нам, что могло породить эти полчища варваров, которые в течение стольких веков наводняли Европу, Азию и Африку. Совершенство ли их ремесел, мудрость ли их законов, выдающиеся ли достоинства их внутренних порядков были причиной этой чудовищной их численности? Пусть соблаговолят сказать нам наши ученые, почему вместо того, чтобы до такой степени размножаться, эти свирепые и грубые люди, которым не дано ни знаний, ни сдерживающих сил, ни образованности, не истребляли друг друга» [15]. Изумление Руссо равно сомнению в правомерности абсолютизации принятых в западном обществе стандартов естественности (естественное право, естественное состояние), согласно которым признается естественной «война всех против всех» и т. п. Казалось бы, Руссо должен был усомниться в правомерности их абсолютизации и наличии иных стандартов общественности, но он не делает этого. Он допускает лишь возможность многообразия иных вариантов государственного «машиноведения», что и называется плюрализмом.

Для Руссо мораль и нравственность — это также химеры, и потому он провозглашает моральную свободу, которая «одна делает человека действительным хозяином самому себе; ибо поступать лишь под воздействием своего желания есть рабство, а подчи-

няться закону, который ты сам для себя установил, есть свобода» [16]. Речь идет, конечно, об индивидуалистическом понимании морали, и, следовательно, в этом отношении ни о каких социальных институтах, призванных обеспечить действенность моральных норм, вопрос не ставится, он просто оказывается лишеным смысла. Согласно Руссо, таким образом, закон — это вырожденное морали индивидуума. Именно в этом состоит принцип законодательства. Философ многократно возвращается к идее вырожденности, так что эта идея приобретает значение принципа. Закон и мораль соотносятся друг с другом по принципу вырожденности — одно является вырожденным другого. Так, он рассуждает, например, о соотношении морали и цензуры, олицетворяющей закон. Он пишет: «Цензура оберегает нравы, препятствует порче мнений, сохраняет их правильность, мудро прилагая их к обстоятельствам, иногда даже уточняет их, когда они еще неопределенны» [17].

Теория общественного договора Руссо, восходящая к идеям софистов, является важным достоянием общества, она всесторонне развита и безупречна. И сам Руссо понимал это. Однако единственным общественным явлением, которое как бы настраивало людей на сомнения по отношению к его теории, было христианство. В традициях его эпохи он жестко критикует религию и особенно резко — христианство. И, надо сказать, что именно этой критикой он лишь усиливает указанные сомнения.

Он пишет: «Нам говорят, что народ из истинных христиан составил бы самое совершенное общество, какое только можно было себе представить. В этом предположении я вижу только одну большую трудность: общество истинных христиан не было бы уже человеческим обществом. Я даже утверждаю, что это предполагаемое общество не было бы, при всем его совершенстве, ни самым сильным, ни самым прочным. Вследствие того, что оно совершенно, оно было бы лишено связи: разрушающий его порок состоял бы в самом его совершенстве... Христианство — это религия всецело духовная, занятая исключительно делами небесными; отечество для христиан не от мира сего» [18].

И здесь великий дар теоретизирования как бы оставляет Руссо. Он начинает критиковать «совершенное общество» за его химеричность, т. е. за то, чему сам отдает дань в теории общественного договора «на каждом шагу». Он как бы игнорирует самим же им подмеченный факт о варварах, которые, несмотря на свою дикость, тем не менее не истребляют друг друга. Он как бы не принимает во внимание, что совершенство в теории адекватно действительности общества, и не хочет согласиться с тем, что системой отсчета качеств общества может быть не отношение свободы. Он не допускает, что жизнь общества может раскрываться не ме-

рами свободы, а мерами совершенства, восхождением от менее совершенного к более совершенному, не принципом свободы воли, а принципом совершенства. Отметим также, что Руссо вступает в противоречие с самим собою так же, как и Монтескье, который провозглашал свободу как возможность выбора морали. Однако как только он начинает вести речь, например, о деспотизме в Турции, то критикует этот деспотизм именно за игнорирование норм морали, т. е. оставляет за рамками теоретизирования свой собственный идеал свободы выбора морали.

Важно отметить, что американские теоретики конца XVIII века А. Гамильтон, Дж. Медисон, Дж. Джей в своих политических эссе, вышедших в октябре 1787 — мае 1788 года и в совокупности получивших название «Федералист», продолжили линию исследования, заданную работами английских и французских философов. Их исследования велись на базе того же самого гносеологического стандарта: принципа свободы воли. Существенная часть «Федералиста» была посвящена также проблеме разделения властей и их соотношению. Авторы доказывали: чтобы заложить прочный фундамент под институт раздельных и автономных ветвей власти (а это является важнейшим условием сохранения свободы), требуется, чтобы каждая власть обладала собственной волей и, следовательно, строилась на такой основе, когда представляющие ее должностные лица имели бы как можно меньше касательства к назначению должностных лиц на службе другой власти. При строгом соблюдении данного принципа необходимо, чтобы все назначения на высшие должности в исполнительных, законодательных и судебных органах исходили из первоисточника власти — от народа — и шли по не сообщающимся друг с другом каналам.

Как видим, в данном случае существенно, что разделение властей теоретизируется на основе известных западно-европейских стандартов, на основе софистской модели мира и универалистского проекта науки. Существенно также, что американские теоретики, как и теоретики Старого света, в принципе угадали характерный для их стран способ производства общественной жизни и вытекающий из него характер социальной детерминации. По-видимому, в этом кроется основа многих их экономических и иных успехов. И, казалось бы, зная это, отечественные теоретики и практики должны были бы ставить перед собой задачу следования характерному для нашего Отечества способу производства общественной жизни и содержанию социальной детерминации, а также задачу учета особенностей естественной для нашей страны системы разделения властей, но они продолжают слепо копировать западные схемы государственного строительства и, более того, настаивают на их практической реализации. А это нанесло нашей стране огромный урон (последние социальные экспери-

менты под названием радикальных реформ еще более усугубили положение дел). В то же время данное обстоятельство требует от нас пристального внимания к отечественным теоретикам, в свое время успешно отбивавшим атаки западной идеологической экспансии.

Митрополитом Иларионом Киевским уже в XI веке были от-рефлексированы два проекта теоретизирования и две модели мира. Один проект был назван Законом, а другой - Благодатью. В иносказательной, религиозно-философской форме он доказывал, что люди «Законом утверждали себя, а не спасались... Благодатью не утверждают себя, а спасаются» [19]. Иларион доказывал, что слепое следование Закону предосудительно, что Закон делает человека рабом, что эгоистическое, индивидуалистическое самоутверждение — это произвол, т. е. действие в соответствии с принципом свободы воли.

Он полагал, что Закон указывает путь и основания для самоутверждения, что в принципе самоутверждение и эгоизм не могут называться свободой. Истинную свободу Иларион видит в Благодати, т. е. в совершении блага, направленного на совершенствование общественных отношений. Он полагает, что теоретизация добродетели, свершения блага и есть путь, по которому должны следовать русские люди. И поскольку основа такой теоретизации уже заложена, постольку «уже не теснится человечество в Законе, а в Благодати свободно ходит» [20], постольку для Илариона идея спасения является альтернативой идеи самоутверждения. Идея спасения трактуется философом широко — в объединяющем народе, в коллективистском, соборном значении. Он понимает, что эгоизм самоутверждения, прагматичные межличностные отношения и международные контакты (согласно современной Илариону общественной практике) нередко имели опасный, чреватый возможностью самоистребления общества характер. Поэтому совершенство общественных отношений представало как условие выживания, спасения общества. И, как мы полагаем, отсюда должны исходить общественные теоретики в намерениях сформулировать адекватные теоретические стандарты, в том числе и стандарты теории разделения власти.

Гений Илариона проявился в том, что он, может быть, впервые на Руси понял и принял в качестве методологического стандарта методологию диалектики. В этом отношении для него характерно рассмотрение двух взаимно исключающих и взаимно предполагающих начал — духовного и телесного, божественного и человеческого. И раскрытию этого единства он отводит достойное место. Аналогичным образом он придает большое значение проблеме анализа естеств, показывая, например, что Иисус Христос «един из троицы в двух естествах - божество и человек» [21].

Именно в контексте единства естеств в дальнейшем русскими философами будут развиваться идея совершенства и стандарты теоретизирования, разделения власти, представленные в трудах Феодосия Печерского, Кирилла Туровского (XI — XII века), Серапиона Владимирского (XIII век). Главной идеей в теоретизировании Серапиона Владимирского явилась идея совершенства общественных отношений, спасения добродетелью. Он прямо пишет, что на пути добродетели, единения власти, святости общественных отношений можно добиться положительного решения национальных задач, добиться спасения общества, русского народа (отметим, что трагедия установления и реализации монголо-татарского ига разворачивалась на его глазах). И вот как он формулирует основу единения власти: «...любите друг друга, милость имейте ко всякому человеку, любите ближнего своего как самого себя, тело свое сохраняйте чистым, не оскверняя его, а коль осквернили, то очистите его покаянием; не возгордитесь, не воздайте злом на зло» [22]. Как видим, русский философ полагает, что разделение власти не исключает их единства, а напротив, предполагает диалектику единения и разделения власти. Здесь ничто произвольно не объявляется тиранией. Здесь власть определяется как противоречие, т. е. как совершенство, обладающее онтологической модальностью.

Особо отметим политологические взгляды великого ученика Сергия Радонежского (наставника сыновей великого князя московского Дмитрия Ивановича Донского) святого Кирилла Белозерского. На системность его политологических воззрений впервые обратили внимание лишь исследователи начала XX века, когда, казалось бы, западные идеи и теории уже полностью опрокинули теоретические предпосылки адекватной действительности отечественной философии политики и права и одержали полную победу, а западная философия свободы, волевого самоутверждения полностью вытеснила предпосылки философии совершенства общественных отношений, спасения добродетелью, благодатью.

Перед лицом необходимости разрешения современных проблем в глобальном масштабе философия индивидуализма, свободы, волевого самоутверждения, покорения природы и общества все более обнаруживает свою несостоятельность. И в то же время становится все более актуальной философия коллективизма, соборности, совершенства общественных отношений, соревнования в добродетели. Так, исполненный предчувствия актуальности этой альтернативной философии политики и права, Н. И. Ефимов в 1913 году пишет о философских взглядах святого Кирилла Белозерского: «Земля Русская, по Кириллу, представляет совокупность крестьян (христиан), искупленных кровью Господа; долг их - не отступно идти к достижению верховной цели своего земного бы-

тия - спасению души, единению души, единению с Богом. Чтобы они не уклонялись в сторону от этой цели, Бог воздвиг над ними руководителей — "властителей", князей. Те призваны как лично быть безусловно нравственными, так и блюсти за исполнением религиозно-нравственных требований в общественном и частном обиходе своей княжеской паствы. Их положение — высокое, опасное и ответственное. Они помазанники Божий ("тя поставити дух Святыи пасти люди Господни"), воплощение на земле божественной правды, кормчие жизни, долженствующие направлять свою деятельность ко благу "крестьян", а не их кровопролитию. Им надлежит свято хранить закон высшей правды - справедливости (праведности), труда, чтобы "люди Господни" достигли своей конечной цели, а не губить их души своей нравственной шаткостью и нерадением, за что с их, князей, взыщется от Бога» [23].

Воздавая должное исследованию Н. И. Ефимова, отметим, однако, что оно было только первичной и не нашедшей широкой поддержки пробой анализа философских работ святого. И тем не менее этот автор подчеркивает то, какое значение святой придавал раскрытию единства социальных норм: правовых, нравственных, религиозных и других - и, следовательно, единства социальных институтов, контролирующих исполнение этих норм.

Сейчас трудно сказать, что в учении святого Кирилла Белозерского идет от его великого Учителя - святого Сергия Радонежского, не оставившего нам своих письменных трудов, а что он познал сам и предоставил нам в своем теоретическом творчестве в той его (творчества) части, которая дошла до нас. Прежде всего отметим, что как Сергей Радонежский, так и ученик его Кирилл Белозерский адекватно восприняли от византийских философов, а последние, в свою очередь, от Аристотеля и античной древнегреческой учености космическую модель мира и космический проект науки. Об этом свидетельствует целый ряд статей Кирилла Белозерского: «О широте и долготе земли», где представлены его по тем временам самые передовые космологические взгляды заключающиеся в том, что земля шарообразна, окутана воздухом и небесами, ни на чем не висит и движется «в небесных праздностях»; «Галианово на Иппократа», где дается комментарий основных идей двух великих греческих врачей Галена и Гиппократов и в медицинской терминологии воспроизводится теория тетрактиды — о единстве четырех сфер, стихий (огонь, вода, воздух и земля); «Александрово», где разворачивается учение о развитии зародыша в утробе матери, и др. Взгляды двух русских исследователей XIV века, к сожалению, неизвестны современному широкому кругу наших соотечественников.

Именно космический проект науки с его идеалом и принципом теоретизирования (принципом совершенства) подвинул двух ве-

ликих Учителей на высокое подвижничество, на теоретизирование соборного государства: они онтологизировали добродетель так, как это делали основоположники тетрактиды — великие античные философы. Философская теория Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского соответствовала космическому проекту науки. Она включала в себя, в частности, следующие моменты.

Главная проблема в социально-философском проекте святого Кирилла Белозерского - проблема власти и ее актуального разделения. При этом, во-первых, он выносит на передний план идеи различения властей; во-вторых, считает необходимым единство, гармонию всех ветвей власти; в-третьих, различает власть формальную, определенную законом, и неформальную, реальную власть («начала»), многообразии проявлений реальной власти («начал», которые, по его словам, с властями сладостно объемяются). Он пишет: «...господин, ни царская, ни княжеская, ни иная какая-либо власть не может избавить нас от нелицемерного суда Божия. И если, господин, ты возлюбишь ближнего как себя и утетиши душу скорбящую и озлобленную, то это много поможет тебе на Страшном суде Христовом» [24].

Он доказывал необходимость и наличие гармонии, единства институтов власти на Руси. Сыну Дмитрия Донского Василию он пишет: «... радуемся же мы, господин, твоему благому желанию и смиренному нраву, ибо этим уподобляешься ты, господин, преблагому нашему Владыке и Господу, от такой неизреченной славы с высоты сшедшему нас ради, грешных, и смирившемуся даже до восприятия рабского образа. Так, господин, и ты от столь великой славы мира сего преклонился смиренно к нашей нищете» [25]. Такое преклонение является ничем иным, как признанием особого негосударственного социального института духовной власти, занимающего собственное естественное место в системе неформального разделения власти. Святому было понятно, что неформальное разделение власти определяет социальные институты в качестве влиятельных властных институтов, в том числе представленных институтом подвижнической деятельностью монахов, их деятельным совершенством. В его представлении государство на Руси не является ни машиной, ни неким механизмом. Для него государство - это часть человеческого космоса.

Отметим, что понятие «господин» святой использует, во-первых, не как характеристику отношения к практике светской власти, к которой он принадлежит лишь в самой малой мере; во-вторых, как показатель того, что в системе светской власти он, в принципе, ни на что не претендует; в-третьих, как повод подчеркнуть, что по отношению к светской власти он оставляет за собой высоту учительства, духовного руководства; в-четвертых, как напоминание, что кроме сферы светской власти и сугубо правовых

отношений есть сфера стяжания духа, где господин нищ и нуждается в духовном руководстве; в-пятых, как понятие космической лексики, адекватной коллективистическому обществу; в-шестых, как характеристику человека, возвышающегося над другими людьми по масштабам и уровню своей добродетели. В контексте христианской заповеди «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» [26] понятие «господин» имело священный смысл. Русский народ отстаивал тот смысл понятия «господин», который придавали ему (понятию) наши святые.

Святой считал, что первым лицом в стране не должен быть временщик - «наемник». Это можно понять как осторожное проведение мысли о том, что первым лицом в государстве должен быть не избираемый политический лидер, а неформальный вождь. Размышляя об этом, святой пишет: «Это как на кораблях: когда наемник, каковым является гребец, ошибается, то малый вред причиняет плавающим с ним; а когда — кормчий, тогда всему кораблю причиняет он пагубу. То же, господин, можно сказать и о князьях: если кто-то из бояр согрешает, то не причиняет всем людям пакости, но только себе одному; если же сам князь согрешает, то всем людям, ему подвластным, причиняет он вред. Ты же, господин, со многой твердостью храни себя в добрых делах» [27]. Святой считает, что политическое поведение князя, в отличие от наемника, должно иметь четкий критерий, которого следует безусловно придерживаться, - это освященные действующими социальными нормами «добрые дела», добродетель, политическая добродетель.

Святой полагает, что основой светской власти, стандартом ее естественности является добродетельное совершенство человека. В то же время он обязан учитывать реальное соотношение многообразных проявлений формальной и неформальной властей: «Возненавидь, господин, всякую власть, влекущую тебя ко греху, непреложным имей благочестивый помысел и не величайся, господин, временной славой в суетном высокомерии: мала ведь и кратка здешняя жизнь, и с плотью сопряжена смерть... и ты, господин, возлюби Бога от всей души своей, также возлюби и брата твоего и всех христиан» [28]. Святой наставляет князя заботиться о всех христианах, находящихся под его властью.

По Кириллу Белозерскому, суды должны судить по закону, но легитимность решений суда должна быть прежде всего неформальной, как, впрочем, и легитимность самих законов должна быть всесторонне обоснованной. Этот проект легитимности чужд западному проекту, согласно которому под легитимностью понимается буквальное следование схеме норм права, сформулированной безотносительно к содержанию иных социальных норм. Кирилл Белозерский пишет: «...у людей своих смирай дурные

обычай. Суды бы, господин, пусть бы судили праведно, как перед Богом справедливо. Клеветы, господин, пусть бы не было. И подметных, господин, писем тоже не было бы. Судьи бы взятки не брали, довольствовались своим жалованьем» [29]. Иными словами, власть должна быть праведной, продиктованной всей целостностью действующих социальных норм, где нормы права не идут вразрез с другими социальными нормами, а напротив — предполагают их. И все социальные институты, обеспечивающие исполнение данных социальных норм, должны составлять в своем единстве целостный организм.

В год битвы на поле Куликовом святому Кириллу Белозерскому было 43 года. После этой битвы он пишет, что «...сподобил нас бог Пречистой своей Матерью... какими знаменами и чудесами избавил Он христианский род от нашествия иноплеменных врагов» [30]. И тот социальный опыт, который воплотился в этих «знаменаниях и чудесах», святой стремился осветить, обобщить и приумножить. Это был опыт праведной власти, праведного ее разделения на формальном и неформальном уровне. Для него не был существенным вопрос, на сколько именно частей должна быть разделена власть. Для него важно, чтобы единство данных властей было совершенным, могло подниматься с менее совершенного уровня на более совершенный. И в этой связи святой превозносит не гражданское общество, скованное совокупностью норм права, а соборное христианское общество (христианский род), объединенное высокими стандартами уз человечности, обозначенными совокупностью социальных норм.

Для святого Кирилла Белозерского принципиальным было то, как раскрылся авангард русского общества в суровые годы испытаний, как удалось ему (социальному авангарду) провести народ сквозь, казалось бы, непреодолимые трудности. И в этом смысле для него было существенно, насколько продуктивными оказались институциональные средства авангарда и как эффективно была разделена власть в этот исторический период между различными звеньями его (авангарда) институциональной структуры. Он понимал, что эти звенья должны быть как относительно независимыми друг от друга, так и естественным образом объединенными между собой в единое целое.

Святой Кирилл Белозерский доказывает необходимость гармонизации властей, он полагает, что единство всех властей не может быть уподоблено государственной машине и сведено к пределам этой машины. По его мнению, должны иметь место определенная координация и субординация властей, уважение компетенций каждой из них и учетность по отношению к каждой из них. В то же время, по его мнению, каждая из властей должна иметь возможность защитить себя, не растрачивать себя понапрасну. Сле-

довательно, теория разделения власти, исходя из положений святого, должна быть образом власти реальной.

Вот что пишет Кирилл Белозерский князю Юрию Дмитриевичу: «А что, господин князь Юрий, писал ты ко мне, грешному, что, дескать, "Издавна жажду увидеться с тобой", - так ты, господин, Бога ради, не смей того учинять, чтобы тебе к нам поехать, потому что, господин, знаю, что из-за моих грехов искушением то падет на меня, если ты приедешь ко мне. Так что, господин, ставлю тебя в известность: невозможно тебе нас увидеть. Покинув даже монастырь, господин, пойду я прочь, куда бог направит. Потому что, господин, вы думаете обо мне здесь, что я добр и сыт, а я, господин, воистину всех людей окаянной и грешней и всякого греха исполнен.

И ты, князь Юрий, не удивляйся нам из-за этого, потому что, господин, слышу я, что божественное Писание ты совершенно разумеешь и читаешь. Знаешь сам, какой вред постигает нас из-за похвалы человеческой, особенно же подверженных страстям, даже, господин, тем, кто воистину свят и чист сердцем, даже тем повреждение бывает от этой тягости. А нам, господин, всякой страсти подверженным, от этого великая помеха душе.

Да ты, господин, сам об этом рассуди: раз твоей вотчины в этой земле нет, то только ты, господин, поедешь сюда, так все люди начнут говорить: "Ради Кирилла только поехал". Был, господин, брат твой князь Андрей; так то, господин, его вотчина, и мы оказались перед необходимостью: нельзя было нам ему, своему господину, челом не ударить» [30].

Так понимал великий Учитель естественно-исторический процесс и роль власти в этом процессе. Наделенный властью человек должен «вписывать» свое совершенство в совершенство естественно-исторического процесса. По-видимому, причисление подвижника к лику святых выступает как высшее морально-политическое поощрение человека, свидетельство того, что подвижнику удалось воплотить свое совершенство в естественно-историческом процессе, способствовать реализации созидательного потенциала страны. Власть разделяется не для того, чтобы принизить ее, превратить ее в сумму частей, меньшую чем целое, а для того, чтобы развернуть власть как отношение совершенства, адекватно раскрыть ее деятельное богатство для целей благополучия коллективистского общества.

Представление о содержании политического властвования, соборности всех властей Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского является отображением естественно-исторического процесса и векториального разрешения его противоречивости. В этом смысле, в соответствии с космической моделью мира, Кирилл Белозерский пишет князю Василию Дмитриевичу: «Да слышал я, господин князь великий, что - смущение великое между тобой и

родственниками твоими, князьями Суздальскими: ты, господин, свою правду выставляешь, а они свою. И из-за этого, господин, от вас христианам великое кровопролитие причиняется. Так ты, господин, посмотри на то по истине: в чем окажутся они правы перед тобой, и ты, господин, смиряя себя, поступишь на себе, а в чем окажется твоя правда перед ними, в том, господин, ты за себя стой по правде» [31]. Учитель полагал, что противоречие иначе разрешиться не может. В этом значении Учителю видятся норма властвования, отклонение от его нормы, диалектика причинения, когда политический деятель принимает решение, тем самым воплощая в своем решении единство всех властей: формальной и неформальной, государственной и гражданской, когда он берет на себя ответственность за все власти.

Удивительная незримая исследовательская нить пролегла от святых Сергия Радонежского и Кирилла Белозерского к Александру Николаевичу Радищеву — гению XVIII века. Казалось бы, великий русский писатель и философ, получивший завершение своего университетского образования на Западе, в совершенстве и в подлиннике знавший труды (а в некоторых случаях и лично знавший) великих западных теоретиков своего времени (немецких, французских, английских и т. д.), должен был бы исполниться уверенностью в их правоте и быть если не сторонником «русских парижанцев», раболепствовавших перед западной культурой, то, по крайней мере, проводником в России передового западного теоретизирования (умствования). Однако Радищев был, по-видимому, единственным теоретиком XVIII века, кто понял ошибку западных философов, придававших своим учениям о разделении властей общечеловеческое значение, обосновывавших необходимость следовать этим учениям всем государственным деятелям на Западе и на Востоке, занимавшимся вопросами государственного строительства. Он доказывал, что произвольное формальное разделение властей без учета их реального неформального разделения для России пагубно. Формальное разделение властей он называл мнимым, т. е. репрезентационным, воображаемым, кажущимся, поскольку, несмотря на формальное разделение властей (правлений), имеющим не меньшее значение, даже реально правящим в России оказывается их неформальное разделение.

Он пишет: «Монтескию и Руссо с умствованием много вреда сделали. Один *мнимое нашел разделение правлений*, имея в виду древние республики, ассирийские правления и Францию. Забыл о соседях своих. Другой, не вняв на помощь историю (т. е. предпочтя образу некоторую не имеющую отношения к истории репрезентацию. — Н. Ч.), вздумал, что доброе правление может быть в малой земле, а в больших должно быть насилие» [33]. Примененные идеи Руссо к российской действительности было бы, в част-

ности, обоснованием расчленения России на малые земли и уничтожения страны под надуманным предлогом.

Отметим, что во второй половине XVIII века в России были переведены на русский язык все наиболее существенные в научном отношении труды Монтескье и Руссо. И эти труды уже тогда стали всеобщим достоянием русских мыслителей, но немногим из них оказалась свойственной столь глубокая проницательность и точное оформление мысли, доведенное до уровня афоризма. Радищев знал, что писал, когда уведомлял о большом вреде указанных идей (теорий) Монтескье и Руссо в России. До понимания этого вреда не поднялись даже многие современные российские философы, политологи и государственные деятели. И в этой ситуации гений Радищева кажется еще более поразительным. В отличие от Радищева, современные российские исследователи не усвоили традиционное, идущее от древних русских святых представление о разделении властей и тем более не обогатили это представление и не приумножили его теоретическое содержание. Для них по-прежнему государство - это государственная машина.

В оде «Вольность» Радищев воспекает «Соборный всех властей удел» [34], предполагая единство и взаимосвязь социальных институтов всех властей: институтов формального и неформального разделения властей, институтов духовной и светской власти и т. д. В единстве указанных социальных институтов имеют место также институты производства общественной жизни и собственной жизни. Именно в таком единстве социальных институтов должно быть реально осуществлено разделение властей коллективистского общества.

Оставаясь верным принципам соборной власти, руководствуясь реальностями российской действительности и применительно к ним, Радищев пишет: «Государь есть самодержавный. Он заключает в себе законодательную, судебную и исполнительную власти. Все другие власти в государстве удел власти самодержавной; то есть государь есть источник всякия государственныя и гражданския власти... Но из сего следует, что государь может все делать по своему произволу, но то, что начинает, не имея хотя деянием своим положительных правил, должен творить в пользу общую, ибо какой предлог самодержавного правления? Не тот, чтобы у людей отнять естественную вольность: но *чтобы действия их направить к получению большего ото всех добра...* Итак, не государь, но закон может у гражданина отнять имение, честь, вольность или жизнь. Отъявый единое из сих прав у гражданина, государь нарушает первоначальное условие и теряет, имея скипетр в руках, право ко престолу» [35].

Как видим, Радищев различает две власти - государственную и гражданскую. Эти проявления власти выступают как проявления

власти самодержавной, олицетворяющей их единство, соборность; они имеют непосредственное отношение к социальному прогрессу, предполагают деятельное совершенство социального авангарда, добродетель, аристотелевское состязание в добродетели и т. д. Но как только самодержавная власть перестает быть политической добродетелью, государь теряет свою власть и право на престол. В этом случае самодержавная власть утрачивает качества соборной власти как власти первоначальной, а государь перестает быть источником власти во всех ее проявлениях.

«Соборный всех властей удел» Радищева - это удел власти коллективистского российского общества, где в каждой из властей заключена коллективистская суть в специфически российском, русском проявлении этой сути. Думается, что теория разделения властей Радищева, будучи в дальнейшем разработанной столь же глубоко и всесторонне, как и западная теория, могла бы стать принятой как руководство к действию отечественными политологами и политическими деятелями и оказаться предпочтительней западных вариантов.

Сергий Радонежский, Кирилл Белозерский и А. Н. Радищев полагали, что нельзя уничтожать власть. Любую власть необходимо совершенствовать на благо народа. Власть должна быть по-анаксоговски самой лучшей и самой совершенной. Во всех случаях главная задача лидеров страны состоит в том, чтобы посредством власти дать простор для реализации созидательного потенциала общества. Следовательно, для наших Учителей отправление любой власти в коллективистском обществе должно служить делу векторизации процесса разрешения социальных противоречий, чтобы действие властей «направить к получению большего ото всех добра». Политический лидер своей властью, как полагали наши святые, должен блокировать устремления разрушительных сил, поддерживать и укреплять созидательный политический ландшафт, сверяя содеянное с комплексом актуальных социальных норм и испытывая на себе пристальное внимание институтов социального авангарда. Такими институтами в коллективистском обществе институты демократии быть не могут. Институциональность социального авангарда в России представлена институтами соборной власти.

Итак, в соответствии с древней отечественной теоретической традицией, нашими древними Учителями завещана система разделения власти, адекватная общественной жизни нашего Отечества.

Согласно этой системе теоретизирования, различаются следующие аспекты теории:

1. Разделение власти на государственную и гражданскую, формальную и неформальную подразумевает единство власти, обнаруживающей диалектику становления и разрешения социальных противоречий.

2. Подразумевается персонифицированное единство всех властей, «соборный всех властей удел».

3. Имеет место формальное и неформальное разделение власти, и необходимо, чтобы институты формального разделения власти основывались на реальностях неформального разделения и по своему естественному предназначению служили совершенствованию, гармонизации неформального разделения власти.

4. Разделению подлежат как государственная, так и гражданская власть. При этом преследуются цели добродетели, совершенствования общественной жизни. Однако в основании такого разделения должно находиться неформальное разделение властей, формирующееся на базе реальностей социальной детерминации, задаваемой коллективистским способом производства общественной жизни, а также на базе реальностей гармонии духовной и светской властей.

5. Разделение власти предполагает многообразие социальных институтов социального авангарда. Оно освещается теоретически с позиций космической модели человеческого мира, космического (информационного) проекта науки, чуждого идее государственной машины, технологическому проекту науки.

6. Существенно и подлежит изучению и совершенствованию как соотношение ветвей государственной и соотношение ветвей гражданской власти, так и (это особенно важно) соотношение ветвей формального и ветвей неформального разделения власти, которые не должны дублировать друг друга. Они должны быть относительно самостоятельными ветвями власти, но не утрачивать «соборный всех властей удел». Речь не может идти непременно о трех ветвях власти (об этом у самих западных теоретиков нет единого мнения), а о необходимом и достаточном их числе.

7. Измерением, целью и основанием разделения власти является необходимость совершенства общественных отношений — добродетель, социальный прогресс.

8. Предметом и объектом власти является естественно-исторический процесс. При этом стандартами его естественности для нас являются не западное естественное право и естественное состояние, право сильного, право на все, война всех против всех и т. д., а добродетель, состязание в добродетели, любовь к ближнему своему, искренность и честность, трудолюбие, любовь к родине — все то, что в целом определялось нашими святыми как деятельное совершенство. Очевидно, что методологическими стандартами теории разделения власти в космическом проекте ее научности являются диалектический метод и восходящий к нему комплекс исследовательских подходов и общенаучных методов. Стандартом ее научности является диалектика как наука о всеобщей связи явлений.

СТРАТЕГИЯ СОБОРНОСТИ -ИМПЕРАТИВ СОВЕРШЕНСТВА

В настоящее время идея соборности обрела почти мистическое значение. С нею связываются надежды на спасение России. Соборность выступает как тот спасительный смысл, который завещан нам мудрыми предками, как спасительное поверье, вокруг которого мыслится весь строй русской жизни, как спасительное созидание, неразменное сокровище духа. Вместе с тем соборность предполагает и нечто такое, что ее парализует, разрушает. Если в западных теориях демократическому строю жизни противостоит явление тирании (в дальнейшем — тоталитаризма), то в русской православной философии соборности противостоит явление ига. В XIII веке это явление одним из первых начал изучать выдающийся русский философ святой Серапион Владимирский, так что идея спасения Руси (а в дальнейшем в условиях становления Московского государства - Святой Руси) раскрывалась как противостояние игу. И современному читателю трудов святого становится ясно, что явление ига выступает как нечто, так сказать, симметричное, параллельное западному тоталитаризму. Если тоталитаризм выступает как система подавления традиционного западного индивидуализма, то иго - как система подавления традиционного восточного коллективизма. И сразу отметим, что вытекающие из идей святого Серапиона выводы имеют далеко идущие теоретические следствия в области социально-философского, экономического, политологического и культурологического теоретизирования.

Во времена Сергия Радонежского, обосновывавшего идеалы «общежителства», национального единства, символизированного образом «святой Троицы», национального подвига и учительского подвижничества, идея соборности фундаментализировала политику собирания русских земель, формирования мощных социальных институтов, способных сломить монголо-татарское иго. И уже в это время теоретизирование соборности, имевшее главным образом религиозно-философский характер, встретило первое теоретическое противодействие со стороны еретичества иконоборцев-стригольников и их вдохновителей. С одной стороны, стригольники выступали как защитники альтернативного варианта адаптации христианства на Руси, с другой же — как первые отечественные приверженцы византийского иконоборчества, западного реформаторского религиозного индивидуалистического рационализма.

Стригольники доказывали, что забота о спасении, о том, чтобы заслужить пребывание в Царстве Небесном, — это личное дело каждого, и для этого нет необходимости посещать «храмы каменные». Они отрицали необходимость таких социальных институтов, как институты святых, подвижников, священнослужителей, монастырской жизни и даже светской власти. И, главное, их совершенно не интересовала проблема созидания национального единства, проблема «расхищения стада Христова» на Руси. Изучение еретичества стригольников побудило сподвижника Сергия Радонежского преподобного Стефана Пермского, в совершенстве знавшего греческий язык, историю побед и поражений Византии, культурное и теоретическое наследие этой страны, к страстному осуждению этой ереси и защите соборных качеств православной веры и русской жизни. Святой Стефан Пермский умер в Москве в преклонном возрасте — в 1396 году, т. е. через пять лет после смерти Сергия Радонежского.

Так случилось, что ученик Сергия Радонежского, известный под именем Никита Боровский, воспитал философа начала XV века Пафнутия Боровского, а Пафнутий Боровской — великого русского философа Иосифа Волоцкого. Другой ученик Сергия Радонежского — Кирилл Белозерский - воспитал философа преподобного Паисия Ярославова, а Паисий Ярославов - великого русского философа Нила Сорского. Третий известный ученик Сергия Радонежского - Епифаний Премудрый - был благословлен своим учителем на ученичество в Византию, а также учился у великого художника и философа Феофана Грека. Он активно дискутировал со Стефаном Пермским, лично знал Андрея Рублева и вдохновлялся в своих высоких помыслах и выдающихся трудах творениями гениального русского живописца. Четвертый же известный ученик Сергия Радонежского — преподобный Никон Радонежский — посвятил свою жизнь созданию образцового просвещенного института монашеской жизни.

В XV веке в работах Нила Сорского и Иосифа Волоцкого было представлено два теоретико-экономических проекта соборности: нестяжательский и иосифлянский. Оба проекта посвящались созданию социальных институтов, способных силой своего авторитета вразумить светскую власть и показать пример своего превосходства в совершенстве. Нил Сорский предостерегает: «...много надо иметь бдительности против тщеславия, потому что оно тайно, всеми способами, скрадывает доброе расположение наше и лишает *усовершенствования*, стараясь, чтобы всякое наше дело было не по Богу, но ради человекоугодия» [1]. Для Нила Сорского одним из главных социальных институтов был институт святых Учителей. Он демонстрирует блестящую начитанность и великолепное знание работ византийского Учительства. Свой авторитет и силу своего слова Учитель обретает в подвижничестве. Он пи-

шет, что «все Святые, шествовавшие путем сим, обрели благодать, ибо не только не воздавали зла оскорбившим их, но молились о них, покрывали их недостатки и радовались их исправлению, когда они приходили в чувство, и наставляли их с милостью и любовью» [2]. Он пишет, что «сам Господь, давши нам сию заповедь, научает нас и своим примером, дабы мы по силе Ему подражали» [3].

В обоих проектах, — и Нила Сорского, и Иосифа Волоцкого — содержится идея усовершенствования. Эта идея в контексте анаксагорского положения о необходимости познания мира в его спасительном содержании как самого лучшего и самого совершенного имеет отношение не только к теории развития, но, главным образом, к тому, чтобы человек, сообразуясь с действием законов развития, своей деятельностью обеспечивал условия для развертывания общественной жизни по вектору социального прогресса. И в этом значении идея усовершенствования, отведения Отечества от смут и революционных потрясений, предстает как императив совершенства. Древнерусские философы понимали, что согласно теории развития Аристотеля мир подчинен действию законов развития, но задача общества состоит в том, чтобы эти законы представляли в первую очередь как законы социального прогресса. Исследователи стремились дать ответ на вопрос, что нужно делать людям, чтобы законы развития общества представляли прежде всего как законы социального прогресса.

Во-первых, нужно указать путь создания специальных институциональных средств, при помощи которых можно было бы задать правильный, прогрессивный путь развития общества.

Во-вторых, раскрыть возможности для наиболее полной самоотдачи людей на пути развертывания социального прогресса.

В-третьих, дать понять, в чем должна состоять практика соборного хозяйствования, на достижение каких целей она должна быть направлена — потребительских или целей усовершенствования.

В-четвертых, дать возможность разобраться, может ли хозяйственная деятельность стать формой совершенствования духа человека, или хозяйственную деятельность, как деятельность греховную, необходимо минимизировать, поскольку она может вызвать желание обогащаться и тем самым отвлечь людей от целей духовного совершенствования.

В-пятых, показать, как решать проблему собственности («имения») в рамках религиозно-церковной жизни, а также вообще в жизни страны. Считалось, что хорошо разобравшись, что делать в данном отношении в условиях хорошо управляемой и контролируемой религиозно-церковной жизни, можно затем предложить нечто существенное и всему обществу.

В-шестых, определить содержание прогресса в самой духовной жизни общества, развития святости в ее богатстве.

Эти идеи требовали беспримерной творческой самоотдачи, глубочайших обобщений в деле формирования стратегии соборности, т. е. императива совершенства общества Святой Руси.

В наши дни идеология подвижничества Нила Сорского оказывается чрезвычайно актуальной, а именно: подвижников никто не избирает, но они становятся властителями умов, к ним за советом и благословением обращаются высшие государственные деятели в критические моменты истории России, в минуты поиска взвешенного, беспристрастного решения. Сегодня с необычайной силой раскрывается необходимость адекватного освещения императива совершенства, поскольку в коллективистском обществе этот императив лежит в основе управления, принятия решений, хозяйствования и т. д. В этом значении чрезвычайно актуальной оказывается мысль преподобного Нила Сорского, обращенная к подвижникам, о сребролюбии: «Итак, подобает нам сохранять себя от сей душетленной страсти и молить Господа Бога, да отженет от нас сребролюбивый дух. Истинное отдаление от всякого вещелюбия состоит в том, чтобы не только не иметь имени, но и не желать приобрести оное, и это нас наставляет к душевной чистоте» [4].

В этом заключается великая суть подвижничества и нестяжательства, раскрывающая его отношение к собственности (именно): по мнению Нила Сорского, собственность - это то, что развращает человека. Он доказывал, что миссия Учителя - миссия возвышения душевной чистоты - должна исполняться подвижником до последней минуты жизни. Он пишет: «Смутилась душа моя в болезненном исхождении ее из окаянного и скверного моего тела, да не встретит ее во тьме лукавый совет супостата...» [5] Святой полагал, что хозяйственной деятельности не должно отводить главного места в жизни, чтобы потребительство не противостояло практике духовного усовершенствования, духовному содержанию общественной жизни.

Нил Сорский считает, что совершенство человека, включенного в общественную жизнь, является главным социальным потенциалом, позволяющим обществу спастись, и на попроще усовершенствования ее доказать естественность своего присутствия в мире. Не случайно идея мира, естественной включенности в мир человека и общества является одной из фундаментальных идей древнего философа.

Обращаясь к адресату своего послания, он пишет: «Вопрошание же твое — о находящих смысл во внешнем мирского жития. И это, и сам от искуса разумеши, сколько скорби и развращения имеет мир сей мимоходящий и сколько злостотворения сотворяет любящим его, и как посмеивается, отходя от служивших ему; сладок является им, когда ласкается вещами, горек бывает последствиями. Поскольку думают, что блага человека множатся, когда удер-

живаются им, постольку растут скорби его, и мыслимые его блага - лишь кажутся суть блага, внутри же исполнено множеством зла. Того ради имеющие разум истинно благое явление обнаруживают — да не возлюблен будет ими. По прошествии же от жития сего что бывает? Положи мысль твердую в глаголемое. Чем полезен мир держащимся его? Если кое-какую славу и честь, и богатство име-ша, то знаешь ли, что это небытие и яко сень мимоидоша, и яко дым исчезоша? И многие из этих, обращающихся в вещах мира сего и любящих осуществление его, во время юности и благоденствия своего предвидят смертью пожаша быша, яко цветы полевые, отцветшие, отпадоша и, не хотящие того, отведены быша отовсюду. А когда пребываху в мире сем, не поразумеша злосмрадия его, но тшались в украшениях и покое телесном, изобретающе, как приложить разум в прибутки мира сего, и в учениях своих проводят, венчая тело в веке сем преходящем. И если сие все по-лучиша, а о будущем и нескончаемом блаженстве не попекоша-ся, то что рассуждать о таковых? Только сих мир безумнейший не имеет, яко же рече некий премудрый святой. Некие же от сих благоговеннейшие были и упражняли ум свой в помышлениях, исполненных желанием спасения души, и готовились к борению со страстями, и образцы добродетелей по возможности творяху, хотяще разрешиться и отступить от мира сего, но не могоша отторгнуться от сетей его и избежати коварств его» [6].

Как видим, для Нила Сорского мир, общественная жизнь предстают как нечто целостное, схваченное всеобщей связью явлений. Представление о всеобщей связи явлений для древнего философа было одним из наиболее фундаментальных отправных пунктов: поскольку человек не может вырваться из «сетей» всеобщей связи явлений, постольку его и следует изучать таким, каким он обнаруживает себя во всеобщей связи явлений. Иными словами, человек пребывает в мире не сам по себе, а будучи включенным в гуцу всеобщей связи явлений, и его деятельность должна соотносываться с реальностями этой связи. В то же время человек должен осознавать несовершенство мира, небытие мира, т. е. его (мира) преходящий характер, поскольку он «яко сень мимоидоша и яко дым исчезоша», необходимость его совершенствования, наличие императива совершенства, указывающего путь спасения человека и общества.

Древний философ противопоставляет императив совершенства императиву свободы, побуждающему человека к «тщанию об украшениях и покое телесном, изобретающе, как приложить разум в прибутки мира сего». Нил Сорский доказывает, что императив свободы есть императив изобретения мира, созидания противоестественного мира, тогда как императив совершенства есть императив спасения человека, императив творения блага, «борения со

страстями и образцов добродетелей по возможности творяху». Императив свободы требует изобретения мира, пренебрежения всеобщей связью явлений, является обоснованием индивидуализма, а императив совершенства, напротив, требует руководствоваться знанием всеобщей связи явлений, обосновывает соборное, коллективистское мышление, естественность отрицательного вклада в энтропию общественной жизни.

Утверждая императив совершенства в познании общества, Нил Сорский подчеркивает добродетельное и деятельное его содержание. Он пишет: «И аще сие творить будеши неленно, всяким искусам научишися, яко всевышнего силою сие победиши. Твори же что люби, и рукоделием, и сим лукавыя помыслы отгоняются... И с помощью всевышнего не убоишися страха ночного и стрелы летяща днем» [7]. Развивая эту мысль, философ продолжает: «Прочая же все (елико похвально, и чисто, и добродетельно) помышляй и твори, мудр бывая в благом, всяку же злобу ненавида. Имей послушание к наставнику и к прочим отцам, с Господом всяко дело благо. Службе же, если она тебе ныне поручена еси, или в ину службу преидеши, будешь служить со светлым прилежанием и тщанием благообразным, яко самому Христу, ко всей братии святость имея. Аще случится тебе слово, вопрос или ответ кому-либо, то благоглаголиво и сладко беседу твори с любовью духовною и с смиренным истинным, неразленно и не приобидя брата. Благоговейным отцем прилепляйся, и то - в время и в меру» [8].

Как видим, категория меры выступает у него как характеристика совершенства, единства его (совершенства) количественных и качественных сторон. Философ подчеркивает деятельный характер совершенства как его качественную сторону. Созидательная программа философствования, образа и стиля жизни развертывалась для философа в контексте решения национальных фундаментальных задач страны. Русский философ, прошедший ученичество у византийского Учительства, на Афоне и у себя на родине, освоивший школы совершенствования духа, восходящие к подвижничеству древних киевских Учителей и московского Учительского подвижничества, идущего от творчества Сергия Радонежского, был убежден, что именно такие институты ученичества и Учительства способны оформить национальное самосознание в тех же параметрах, которые соответствуют коллективистским основам жизнедеятельности народа. Именно отсюда проистекает его представление о том, что нужно «служить со светлым прилежанием и тщанием благообразным, яко самому Христу, ко всей братии святость имея».

Что такое для Нила Сорского естественно-исторический процесс? Это не реализация произвола, императива свободы, а реализация совершенства, императива совершенства (более или ме-

нее совершенные люди своей деятельностью поощряют осуществление прогресса, развертывания внутренне присущего естественно-историческому процессу совершенства). Отсюда, по его мнению, важнейшими социальными институтами, обуславливающими возможность развертывания совершенства естественно-исторического процесса и совершенства человека, должны быть институты Учительства и институты ученичества, подвижничество ученическое и подвижничество учительское.

«Сего ради, - пишет философ, - и ныне пишу тебе, явленно о себе творя, понеже твоя любовь к Богу понуждает мя и безумного мя творить - еже писати о себе. Как и тогда, когда в монастыре вместе жили, сам знаешь яко от сплетней мирских удаляются, и творю елико по силе, по божественным писаниям, а если не могу, так только по причине ленности моя и по небрежению. То же самое и по окончании странничества моего пришед в монастырь и вне, близ монастыря сотворих себе келию и тако живу елико по силе моей. Ныне же вдали от монастыря поселихся, понеже благодатию божию обретох место, угодное моему разуму, где мирской чади малоходно, яко ты и сам это видел... И также согласно моему разуму и благоугождению Божия и к пользе души своей пишу и тем поучаюся, и в том жизнь и дыхание мое имею... Понеже только по своей воле и по своему разуму не смею что-либо творить. И аще кто духовною любовью прилепляется ко мне - тем то же советую делати, но и паче тебе, поскольку изначально с духовною любовью мое усвояешь. Сего ради и словно подвигов к тебе, советую в благо яко своей душе: како сам тщуся делати, тако и тебе проповедую. Ныне же, аще и разные телом есмы, но духовною любовью сопряжены и совокуплены. И устава ради сию божественную любовь проповедуя тебе тогда и ныне пишу призывающе к спасению души. И ты яже слыша от меня и написанное увидев, аще угодно тебе есть, подражай сему» [9].

Нил Сорский унаследовал от своих великих предшественников-философов проповедование любви к труду. Он призывал трудиться неленно, научиться всем искусам, поскольку они позволяют победить настроения, словно силою всевышнего. Он доказывает, что рукоделиями (т. е. делами рук своих) лукавые помыслы отгоняются; вместе с тем, согласно стандарту легендарной русской самокритики, издревле было принято публично преувеличивать свои недостатки. Так святые Кирилл Белозерский, Епифаний Премудрый, Нил Сорский и другие, следуя этому стандарту, пишут о своей греховности, дерзости, ленности, о своем ничтожестве, худом разумении и т. д. И существует иной стандарт — не принимать слишком всерьез подобные самооговоры.

Проект хозяйственной деятельности Нила Сорского представляет собой определенный вариант раскрытия аристотелевской

науки домохозяйствования. Согласно данному варианту, хозяйственная деятельность имеет вспомогательное значение. Она не может быть ни целью жизни, ни поприщем материального самоутверждения человека и общества. Более того, сребролюбие, собственность, чревоугодие являются формами соблазна, провоцирующего на то, чтобы потребительство, нажива денег, материальное самоутверждение человека и общества стали целью их жизни. Для святого хозяйственная деятельность является поприщем для утверждения человечности, поприщем усовершенствования духа, где оттачивается духовное богатство человека и общества. Нил Сорский полагал, что нельзя сосредотачиваться на хозяйствовании как таковом без соотнесенности хозяйствования с жизнью духа. Оно должно быть экономической добродетелью, должно быть продиктовано умеренностью в удовлетворении материальных нужд, скромностью, лишенностью алчности. Однако оно должно обеспечивать необходимые условия для решения главной задачи — усовершенствования, укрепления духовной жизни, исходя из принципа: человеку не нужно много, поскольку всех «имений» не обретешь, всех денег не заработаешь; жить не для того, чтобы есть, но есть для того, чтобы жить; по доходам и расходы и т. д.

В отличие от «Домостроя», в хозяйствовании по Нилу Сорскому не предусматривается деловой сметки (когда лучше продать, купить и т. п.), однако оно предполагает общий хозяйственный успех коллективистского образца: «с Господом всяко дело благо», «светлое прилежание, тщание благообразное», «помышляй и твори, мудр бывая в благом», «только по своей воле и по своему разуму не смей что-либо творить», «жить по уставу», «творить елико по силе». Отметим, что «Домострой» задумывался прежде всего как экономический устав, в котором задавались коллективистские стандарты домохозяйствования. Он не являлся в собственном смысле экономической теорией, но был уже крупным обобщением хозяйственного опыта своего времени. Хозяйственный же проект Нила Сорского - это, скорее, стратегия экономической жизни Руси. Будучи гимном непритязательности русского человека в вопросах его благосостояния, проект святого и до сих пор популярен, а иногда даже эксплуатируется в неблагоприятных целях.

Целостное, глубокое диалектическое учение Нила Сорского, предвосхитившее современное представление о диалектике как науке о всеобщей связи явлений, предстает как учение об ученическом и учительском подвижничестве, актуализирующее приоритеты богатства духовной жизни общества, поощряющее отторжение потребительства, вещелюбия и т. д. Все работы философа проникнуты глубоким пониманием необходимости стратегии соборности - императива совершенства, согласно которому общество может достичь своих национальных целей, разрешения на-

циональных задач лишь при одном условии: если институты ученичества и учительства окажутся способными обеспечить развертывание совершенств человеческого общежития, благоприятных для жизни общества перспектив, соборное, благодатное сочетание социальных сил. Стратегия соборности — это объективное требование обуздать страсти и сосредоточить усилия на реализации созидательных программ, т. е. устремлений, направленных на создание благоприятных условий для социального прогресса.

Глубокое осмысление подвижничества выступает для Нила Сорского как наиболее актуальная исследовательская задача. И в этом отношении у великого Учителя русского народа прослеживаются два основных направления познания. Во-первых, подвижничество для него - это предмет познания стратегии соборности, естественного приложения сил людей, объединенных между собой целокупностью их высоких морально-политических качеств. Во-вторых, подвижничество познается философом как характеристика пассионарности человека, социума, как выражение соборной институциональности. Философ напряженно размышляет о том, какая это должна быть институциональность, должна ли она дублировать институциональность светскую и в чем должна проявляться естественность этой институциональности.

В данном вопросе, как, впрочем, и в других вопросах, исходной точкой для него является всеобщая связь явлений. В лексике Нила Сорского постоянно присутствуют понятия «отступление от мира», «совокупление с миром», «духовная сопряженность», «духовная совокупленность людей». Диалектически отвечая на вопрос своего корреспондента «како отступить от мира?», он пишет: «Наипаче бо тому подобно отступление от мира. Что в обычае бысть совокупленным с миром. Аще бо не отступить, яко же образцы некие и начертания мира, прежде бывшие в нем, по слышимым и видимым свидетельствам, мирские вещи, паки поновляются. Иначе невозможно трезво пребывать в молитве и Божьим волям поучатися. Желаящий поучатися благоугождению божию должен есть отступить от мира» [10]. Отступить от мира - это значит предстать в нем в новом, духовно возвышенном качестве: «Не восходящи же прияти обычных друзей беседы, по мирскому мудрствующих и упражняющихся в мысленных заботах о прибытках монастырского богатства и стяжания имений. И еще мнит сие творить в образе благодати (или от неразумения божественных писаний, или от своих пристрастий) — добродетель мнят проходить. И ты, человеке божий, к таковым не приобщайся. Не подобает же и на таковых речами напускаться, ни поношати, ни укорити, но — Богу оставляти сие: силен бо есть Бог исправить их» [11].

Здесь Нил Сорский, как видим, вновь оппонирует Иосифу Волоцкому, но делает это деликатно, предупреждая о возможности

возникновения антагонизмов по поводу несовпадения точек зрения (нестяжательства и иосифлянства). В то же время он четко и определенно стоит на своих позициях, подчеркивает особенности своего социального проекта по сравнению с другим социальным проектом, полагая, что реализация его проекта может обеспечить социальный прогресс, приращение духовного богатства общества Руси.

Для Нила Сорского подвижничество заключается, скорее, не в том, чтобы спастись и оказаться в раю самому, а главным образом в том, чтобы служить людям в качестве Учителя и тем самым всемерно способствовать социальному прогрессу, доказывать необходимость социального прогресса. Он полагает, что подвижничество - это тот социальный институт, на основе которого происходит формирование всех социальных институтов, позволяющих усовершенствовать общественную жизнь, развернуть полноценное институциональное богатство страны, развитое содержание цивилизации, прочное положение национальной культуры.

Замысел русского философа представляет собой не априори сформулированную схему. Он базируется на глубоком знании исторического пути Родины, на фундаментальном изучении великого социального опыта народа, позволяющего разобраться в том, как в нашем Отечестве формируется социальная структура общества, неформальное и адекватное формальное разделение власти. Исходя из исследовательской практики, можно полагать, что и современное представление о содержании принципа объективности познания должно быть уточнено, что нужно избегать усредненности познавательных стандартов западного теоретизирования по этому поводу. Согласно учению Нила Сорского, объективность познания означает познание мира с точки зрения того, каким он предстает не в контексте осуществления императива свободы, произвола индивидуума, а в контексте реализации императива совершенства, коллективистского варианта прогресса общественных отношений и связей. Только в этом случае принцип объективности в деле познания общественной жизни страны будет действительно соблюден. И понятно, что такое (двойное) понимание принципа объективности не исключает, а, напротив, в своем отношении предполагает его западную либеральную индивидуалистическую версию.

Иначе виделась стратегия соборности иосифлянам, иные позиции защищали они в своем проекте соборности. Иосифом Волоцким владела идея создания образцового, освященного монастырской святостью управления мирской жизнью. Эти образцы должны указывать пути экономического, политического, социального и духовного возрождения страны. Они (образцы) должны были своими достижениями пробивать дорогу к более совершенному. Таким же виделось и единство власти духовной и светской, навеянное

византийскими традициями теоретического творчества. И на базе оправдавшей себя геополитической доктрины святому Иосифу Волоцкому иначе видятся идеалы подвижничества, включающие стратегию неприятия частной собственности и развертывания многообразия форм общественной собственности на средства производства.

Для святого подвижничество выступало в широком функциональном многообразии. Для него подвижничество было, во-первых, школой формирования и воспитания духовных вождей народа, которые своим бескорытием, беспристрастностью, равнодушием к каким-либо карьеристским устремлениям завоевывали бы положение неформального вождя, пастыря народа; во-вторых, формой самоутверждения социального авангарда, призванного объединить и возглавить народ на пути социального прогресса; в-третьих, тем социальным явлением, которое опосредствует превращение общества в народ; в-четвертых, институтом разделения власти, укрепления институциональных средств соборного государства; в-пятых, характеристикой единства национальной культуры и цивилизации, раскрытия их рационального и внерационального содержания; в-шестых, показателем жизнестойкости соборного хозяйствования и его стратегии.

Иосиф Волоцкий раскрывает и ряд других аспектов подвижничества, облекая каждый в религиозную форму, подкрепляя каждый из выводов и положений религиозной аргументацией. Принятая в XV веке древняя система доказательств была для святого наиболее убедительной. Поэтому он, как человек, знающий на собственном опыте все тяготы и всю силу подвига, проникаясь величайшим уважением к подвижничеству, тем не менее пишет: «Пусть будет только прилежание к подвигу и старание по силе» [12].

Осмысливая идеалы подвижничества, святой многократно возвращается к вопросу роковой для Византии смуты, к самоубийственному противостоянию иконоборцев и иконопочитателей, деятельности явных зачинщиков смуты, проводников и вождей иконоборчества. Ему было хорошо известно, что смута зарождается в головах людей и что последствия смуты непредсказуемы. Он полагал, что только подвижничество иконопочитателей оттянуло срок окончательной гибели Византии.

Каким же должен быть подвижник? На этот вопрос святой отвечает так: «...будь праведным, мудрым, утешителем скорбящих, питателем нищих, принимай странников, защищай обижаемых, будь благоговейным в общении с Богом и приветливым с людьми, терпеливым в напастях, не досаждай, будь щедр, милостив, в ответах сладок, кроток, не желай славы, не будь лицемерным, но будь чадом Евангелия, сыном воскресения, наследником жизни, не златолюбцем, не осуждающим, скорбящим о грехах...

Поступь имей кроткую, голос умеренный, слово благочинное, ешь и пей неспешно. При старших молчи, более мудрых слушай, превосходящим тебя повинуйся, к равным тебе и к меньшим имей любовь нелицемерную, от злого и плотского и от угождения плоти отвращайся. Говори мало, больше думай и не произноси дерзких слов, не излишествуй в беседе, не дерзай смеяться, украшайся стыдливостью. Работай руками, за все благодари, скорби терпи, со всеми будь смиренным, блюди сердце от помышлений лукавых. Не живи как ленивые, но стремись жить как святые. Радуйся вместе с поступающими добродетельно, а не завидуй; плачь о согрешающих, а не осуждай...

Не поноси отвращающихся от греха; никогда не оправдывай себя, но исповедуй себя грешным перед Богом и людьми. Не говори льстиво, не клеветни на кого и клеветы не слушай с удовольствием. Не будь побеждаем яростью, не будь одержим похотью, не гневайся на ближнего, не мсти никому, не воздавай злом за зло. Пусть тебя укоряют, а сам не укоряй. Пусть тебя бьют, а сам не бей. Пусть тебя обижают, а сам не обижай...

Наказывай бесчинствующих, утешай малодушных, служи больным, принимай странников, старайся быть братолюбивым. С крепкими в вере имей мир, от еретика отвращайся...» [13]

Вот каким видится святому совершенный человек, вот именно таким он может быть способен освоить совершенство общественной жизни и способствовать ее совершенствованию, социальному прогрессу, вкладывать свое совершенство в совершенство общественной жизни. Все сформулированные святым установления составлены с учетом коллективистского способа производства общественной жизни. Иосифом Волоцким показано, как должен вести себя подвижник по отношению к различным категориям людей, чтобы приумножить совершенство общественной жизни и тем самым дать простор для разрешения потенциала императива совершенства. Само подвижничество и его смысл раскрываются волоколамскому философу как нечто порождающее благополучие и благорасположение людей друг к другу, их взаимное доверие и коллективистское поручительство друг за друга. И эти представления о подвижничестве и совершенстве не были утопическими проектами, абстрактными, отвлеченными схемами, плодами праздного софистского схематворчества. Святой исходил из необходимости и наличия на Руси специальных, пригодных для реализации императива совершенства социальных институтов. Он понимал, что эти социальные институты должны постоянно совершенствоваться и приумножаться для того, чтобы в каждый исторический момент быть готовыми к реализации насущных нравственных, социальных, экономических и других национальных задач в делах обеспечения социального прогресса.

Святой полагал, что подвижничество - это более совершенная жизнь. И в силу этого подвижническая жизнь должна стоять выше мирской жизни и тем самым определять соотношение социальных институтов. Он показывает, насколько существен «переход от мирской жизни к более совершенной, когда украшаются не красками, благовониями, нарядами, красотой человеческой, но уединением иноческим, возводящим к боговедению» [14]. Он многократно возвращается к этой теме. Рассуждая об институте священничества, он пишет, что священник человека «учит более совершенной жизни, поясняя, что ему следует возвышаться над серединой, то есть удаляться от среднего чина, к которому относятся миряне, имеющие право воевать и вступать в брак; миряне за это не осуждаются» [15].

Так оказывается, что подвижничество — это есть путь истинного «возвышения над серединой» и формирования того социального авангарда, который только и может задать такое «возвышенное над серединой» положение.

Согласно Иосифу Волоцкому, следование подвигу должно быть отмечено и специальной одеждой, знаменующей его (подвига) высокое предназначение. Он пишет, что человек должен подчеркивать подвижничество строгой одеждой: «Это означает переход от средней жизни к более совершенной; перемена одежды свидетельствует, как и при святом Крещении, о видимом и просвещающем очищении жизни, а также о возведении в более мужественное состояние» [16].

Далее святой показывает, что делать, «если хочешь быть совершенным» [17]. Ставится вопрос о деятельном «наполнении» подвижничества, в котором проявляет себя единство лучшего и совершенного. В этих целях он считает для себя исходным положение о том, что Бог «внушил страх всякому живому существу, дал человеку разум и искусство, проник оком Своим в сердце его, показал ему великолепие дел Своих» [18]. И дела эти были для святого образцом для дел человеческих, а также предметом научного познания, т. е. познания мира в качествах лучшего и совершенного. Он полагал, что подвижничество и совершенство должны воплощаться в искусных делах человеческих, и никто иной, как подвижник, должен показать в делах своих подвижническую зрелость, самостоятельность, героизм. Для него потребительски существенный труд не мог быть праведным трудом.

Святой был убежден, что именно подвижники должны показать примеры совершенного хозяйствования, управления, познания. Они должны быть создателями лучших образцов, образцово-показательного, творческого отношения к делу. И поскольку подвижничество - это всегда более совершенное, надежное, прекрасное, постольку мирские человеческие отношения нужно строить, исхо-

дя из образцов, заданных подвижниками. Они укажут мирянам путь становления и развертывания совершенного, путь формирования благого, путь социального прогресса.

Знание о святом Иосифе Волоцком никогда не будет полным, тем более оно не может быть полным, если все то, что он написал, и то, что дошло до нас, будет прочитано без внимания к тому времени, в котором он трудился и жил. А родился он 12 ноября 1440 года, т. е. вскоре после Куликовской битвы, когда люди еще хорошо помнили, знали горькие плоды распада великой державы, которую создали Рюриковичи - великие киевские князья. Для святого Иосифа Русь представляла собой великое растерзанное тело, раны которого должны были срастись трудами подвижников, социального авангарда. Его мысль была покорена идеей соборности в том отношении, что в обществе, по его мнению, должны быть созданы и освящены подвижнической деятельностью очаги созидания, своеобразные доминантные очаги, от которых бы распространялись не только «волны» святости, но и «волны» созидания, подвижнического делания, веры народа в свои силы. Он полагал, что в русском обществе должны быть заложены основы его социальных удач. В этом смысле он был преисполнен убеждением в том, что совершенно не случайно мы, русские, названы «чадами Божьими, святым народом» и заняты стяжанием духа для великих подвижнических деяний.

В таком контексте была разработана идеология иосифлянства: отказ от принципа свободы воли; непримиримая борьба с еретиками; отказ от дублирования органов светской власти; церковное освящение хозяйствования; обоснование церковности монастырского землевладения — отказ от землевладения частного; созидание духовного единства общества — осуждение «разньства», т. е. плюрализма, инакомыслия; поощрение творчества, трудолюбия на пути соединения лучшего и совершенного, т. е. социального прогресса. В целом же иосифлянская идеология предстает перед нами как гениально понятая суть обеспечения социального прогресса и его специфики на Руси; как глубоко развитая обоснованность теоретизирования, например, в области теории познания, ее построения, адекватного особенностям естественно-исторического процесса на Руси. Не случайно философские принципы Иосифа Волоцкого и принципы его социальных проектов получили мощную поддержку в его время и пережили века.

Ныне святой Иосиф Волоцкий, он же великий русский философ Иван Санин, скажем откровенно, очернен, хотя это всего лишь одно из многочисленных поползновений недругов России против русской духовности, реакция тех, против кого боролись русские философы, теоретики и идеологи. Адресованные к ним слова Иосифа Волоцкого в полной мере относятся и к нему само-

му. Они совершили подвиг, и их подвиг состоял в том, чтобы «укрепить колеблющихся и утвердить благочестие, — одно дело спасения душ. Они в равной мере утверждали слово истины, в равной мере подвизались и трудились для церкви, борясь с востоком и западом» [19]. Он знал, что устоять Русскому государству в этой борьбе можно только при условии духовного единства народа и строгого следования стратегии соборности.

Императив совершенства, которому был верен святой, требовал устройства общественной жизни в соответствии с принципом единства лучшего и совершенного, восходящим по своему содержанию к теории Анаксагора, Платона и Аристотеля. Данный императив (императив совершенства) общественной жизни обуславливал систему обществознания, принципиально отличавшуюся от западных умозрительных обществоведческих схем. В теориях Нила Сорского и Иосифа Волоцкого намечается «водораздел» между западным теоретизированием, в систему доказательств которого встраиваются методы формальной логики, в силу принципов категориальной, аксиоматической и дискурсивной достоверности относящиеся к теориям-репрезентациям, и теоретизированием отечественным, в систему доказательств которого укореняется логика диалектическая, а также формальные логики, в силу принципов категориальной, аксиоматической и дискурсивной достоверности относящиеся к теориям-образам.

Отметим, что категориальная достоверность задается принципами, согласно которым, например, идеализации и формализмы достоверны, поскольку они являются определенными проявлениями трансцендентальной реальности. Впрочем, достоверность аксиом и систем доказательств состоит также в том, что они выступают в качестве определенных проявлений трансцендентальной реальности. И, следовательно, теории, сформулированные на базе данных категорий, аксиом и систем доказательств, представляют собой теории-репрезентации действительности. В свою очередь, если достоверность теории представлена категориями, аксиомами и системами доказательств как проявлениями информационной реальности, то данные теории выступают как теории-образы действительности.

Трудно не восхититься русским гением, который во второй половине XV века различал две системы мышления: софистскую систему мышления, согласно которой человек, руководствуясь принципом свободы воли, «изобретаяще, как приложить разум в прибытки мира сего», т. е. он изобретает такой мир, который обеспечивает ему прибыль, приращение доходов, и диалектическая система мышления, согласно которой человек своими подвижническими делами направляет развитие общества на путь прогресса. Вот в этих делах и проявляется стратегия соборности: человек

не изобретает мир, а направляет свою деятельность на то, чтобы закон развития, действующий вне и независимо от сознания, действовал в благоприятном для него (человека) направлении.

Следует отметить, что принципиальное размежевание современных организационных культур, культур управления, познания, коммуникации, пролегает по линии «демаркации» двух систем мышления и созидательной практики. Нил Сорский и Иосиф Волоцкий предложили свои проекты созидательной практики, различные варианты стратегии соборности: первый акцентировал внимание на духовном самосовершенствовании общества, а второй показывал, что материальная деятельность людей не идет вразрез с их духовным становлением и совершенствованием, напротив, материальное производство может подтвердить и обусловить их духовное обновление и совершенство.

Для Нила Сорского стратегия соборности заключалась в том, чтобы блокировать утилитаризм, потребительские наклонности в обществе, взаимное отчуждение людей на основе развития данных наклонностей. А для Иосифа Волоцкого стратегия соборности состояла в том, чтобы объединить людей в интересах возрождения страны, воссоздания ее экономической мощи, выявить тот социальный институт, который в то время мог бы возглавить созидательные силы страны.

В истории России особое место занимает дискуссия о формах собственности, развернувшаяся в первой половине XV века и завершившаяся в 1500 году. Материалы этой дискуссии отрывочны, поскольку дошли до нас в весьма неполном виде. Но даже судя по ним, можно сказать, что речь шла о принципиальных вещах: о соотношении общественной и частной собственности на средства производства; о развитости различных форм собственности; о соборной хозяйственности. Наиболее яркими оппонентами в дискуссии были Нил Сорский и Иосиф Волоцкий.

Вопрос о соотношении форм собственности ставился следующим образом: противопоставлять или не противопоставлять друг другу частную и общественную формы собственности? В ходе дискуссии выяснилось, что понятия частной и общественной собственности на средства производства относятся к различным системам мышления, что частная и общественная собственность относятся к различным системам хозяйствования, к искусству наживы денег и науке о домохозяйстве, что противопоставлять две эти формы собственности друг другу равно неразличению двух проектов науки, эклектике.

Софистская система мышления предполагает понятие частной собственности на средства производства. Это понятие выступает как весьма существенная характеристика жизни индивидуалистического общества. Явление естественным образом предполагает

«священное право частной собственности» в силу опасностей, вытекающих из «свободы в выборе морали», ослабленности всех социальных норм, кроме «норм права». Индивидуалистическое общество оказывается сцепленным, единым в рамках завышения значимости норм права. Нил Сорский и Иосиф Волоцкий знали, что частная собственность является следствием произвола, действия по принципу свободы воли, буйного процесса накопления капитала.

Общественная же собственность, по мнению великих русских философов, - это основное среди других общественных отношений, достояние коллективистского общества. Ее развертывание предполагает взаимную обусловленность социальных норм, в том числе религиозных норм и норм права, норм нравственности и норм права, моральных норм и религиозных норм и т. д. Они полагают также, что развертывание многообразия форм общественной собственности является следствием диалектики ее развития, действия объективных законов развития общества. Всякая общественная собственность индивидуальна, а всякая индивидуальная собственность — общественна.

Особым вопросом был вопрос о богатстве проявлений форм собственности и их предназначении. Предполагались два основных класса форм собственности. Многообразие форм частной собственности на средства производства служит стабилизации жизни общества, и чем богаче это многообразие, тем стабильнее жизнь общества, тем стабильнее положение властвующей социальной группы. В свою очередь, многообразие форм общественной собственности на средства производства — это показатель развитости данной формы собственности и данного отношения собственности, их включенности в естественный процесс развития. Общественная собственность на средства производства показывает, в какой мере социальному авангарду удалось провести общество по пути прогресса.

Нестыжательный проект Нила Сорского и его единомышленников предусматривал господство общественной собственности на средства производства. Святой исходил из того, что частную собственность необходимо минимизировать. Проект воспроизводил древние идеалы раздачи имения бедным и ведения аскетической жизни, стремление дистанцироваться от частной собственности как от вечного и неизбежного искушения.

Иосифлянский же проект, ко времени изложения его автором, как мы покажем далее, уже апробированный, также предусматривал господство общественной собственности и ее всемерное развертывание. Он предполагал соборное хозяйствование и мощную инициативу Церкви по организации этой системы хозяйствования. Считалось, что монастыри и Русская православная церковь - это наиболее теоретически подготовленная и организованная

сила, способная возглавить практически значимую для страны систему хозяйствования — коллективистскую, соборную.

Если нестяжатели предложили обществу детально разработанную систему духовного самоутверждения общества, то иосифляне предложили широкую преобразовательную практику, направленную на развитие общественной собственности на средства производства. Как показала жизнь, иосифлянский, стяжательский, проект зарекомендовал себя вскоре с самой положительной стороны: он стал основой создания мощных очагов соборного хозяйствования и укрепления экономической мощи Русской державы. Он востребовал обоснованные еще древними киевскими философами идеалы трудолюбия, беззаветной самоотдачи в труде и на этом поприще — оттачивания стандартов духовного самосовершенствования народа. Его святость предстала в высоком трудовом облике. Воспевалось праведное трудовое подвижничество, направленное на всестороннее приращение общественного богатства (материального и духовного), воспевался «труд праведный».

Общим убеждением как стяжателей, так и нестяжателей было убеждение о спасении, о том, что вопрос о всеобщем спасении необходимо решать. Однако различие состояло в том, что нестяжателями спасение виделось на пути духовного самосовершенствования и вразумления мира. Иосифляне же полагали, что спасение состоит в служении Отечеству в целях его самоутверждения — духовного и экономического, политического и социального. Стратегия соборности — императив совершенства — запечатлела в себе многовековые традиции стратегического мышления, творческие традиции общественной жизни. Необходимость спасения во времена тяжких испытаний требует всестороннего совершенства человека и общества: спастись может только совершенство, спастись можно только путем вложения своего совершенства в совершенство иное, путем предотвращения деградации, регресса. Если нестяжатели сомневались в возможности спасения мирского, светского, обывденного, то иосифляне полагали, что спасению подлежит весь человеческий мир. Иосифляне были социальными оптимистами.

Императив спасения — это императив деятельного совершенства. Данная интерпретация императива спасения разворачивалась со времени постановки вопроса о том, как в христианской теории должны соотноситься собственно христианство (Иерусалим) и античная традиция (Афины — Квинт Тертуллиан). Та версия христианской теории, которая раскрывала возможность единства христианства и античной диалектической философии, получила развитие у классиков византийской идеологии и нашла свое завершение в православном теоретизировании древнерусских философов, в том числе в раскрытии ими единства теории и практики соборного хозяйствования.

Соборное хозяйствование, предложенное идеологами иосифлян, как, впрочем, и идеологами нестяжателей, по своей сути выступает как сторона стратегии соборности, как стратегия возрождения страны, восстановления ее культуры и цивилизации. Святость была понята ими как деятельное совершенство. Теоретики рассматривали Православную Церковь как важнейший институт социального авангарда, определяющий ориентиры прогресса, обнаруживающий понимание первоочередных задач народа, страны. Силами этого института было подготовлено адекватное русскому обществу теоретико-экономическое мышление. Это было мышление, принципиально отличавшееся от истоков будущего западного утилитаризма, согласно которому экономическая сфера общественной жизни определяется отношениями личной выгоды, «прибытками мира сего». Утилитаризм был отвергнут как нестяжателями, так и иосифлянами, хотя нестяжатели отвергали его главным образом морально, а иосифляне отрицали его практикой деятельного совершенства, заботой о воссоздании адекватного жизни общества экономического потенциала, насущной задачей освоения гигантских пространств Отечества. И то, что экономическая идеология иосифлян в конечном счете нашла официальную поддержку церкви и государства, говорит о многом.

Именно поэтому в свое время Радищев будет критиковать Монтеスキё и Руссо за попытки представить свои теории как пригодные для всех времен и народов и за то (Руссо), что «доброе правление» может быть якобы только «в малой земле».

Итак, стратегия соборности предполагает реализацию в процессе человеческой деятельности единства двух явлений: лучшего и совершенного. Единство лучшего и совершенного, обоснованное классиками древнегреческой философии и развернутое в трудах византийских и древнерусских философов, выступает как афористически сформулированное Серафимом Саровским деятельное совершенство, поощряющее социальный прогресс, ограждающее жизнь общества от социальной энтропии, т. е. от регрессивных моментов в развитии общества.

Императив совершенства задает специфику организационной культуры, культуры производства, управления, познания, коммуникации, свойственную коллективистскому обществу, коллективистскому способу производства общественной жизни. Изначальная направленность императива совершенства на обеспечение социального прогресса придает смысл подвижничеству и героизму людей на поприще деятельного совершенства, определяет ориентиры отечественной созидательной практики, контуры отечественных социальных проектов, специфику функционирования отечественных институциональных преобразовательных средств, властвования, социального строя коллективистского общества, различения подлежащих

уничтожению в ходе отрицания и отрицания отрицания источников регресса, начал дезорганизации общественной жизни.

То внимание, которое уделили древнерусские философы проблеме собственности, их положения и выводы по данной проблеме позволяют утверждать, что общественная и частная собственность на средства производства, во-первых, имеют отношение к различным способам производства общественной жизни, соответственно - к коллективистскому и индивидуалистическому.

Во-вторых, они относятся к различным формам хозяйствования, теоретически определенным Аристотелем как наука о домохозяйстве и искусство наживы денег.

В-третьих, функционирование частной собственности может получить адекватное освещение лишь в софистском, технологическом проекте науки, функционирование же общественной собственности на средства производства может быть адекватно раскрытым лишь в системе диалектического, информационного проекта науки. Следовательно, экономическая наука может рассчитывать на успех, если она учитывает особенности теоретизирования, характерные для софистского типа научного познания, сущностью которого является репрезентация действительности, или для диалектического типа научного познания, сущностью которого является отражение действительности.

В-четвертых, собственность в системе технологического проекта науки выступает как определенная ценность, которой можно владеть, пользоваться и распоряжаться. Согласно учению К. Маркса, собственность — это способ соединения средств производства и рабочей силы, это отношение к условиям производства как к своим, и осуществляется оно только через само производство. Собственность — это право по принципу свободы воли присваивать чужой неоплаченный труд или его продукт.

В-пятых, собственность в системе информационного проекта науки выступает как общественное отношение - отрицательный вклад в социальную энтропию; как совершенство, осуществляющее, по словам русских святых, превращение небытия в бытие. И поскольку производительные силы представляют собой диалектическое единство средств производства и рабочей силы, постольку определенность указанного общественного отношения - отрицательного вклада в социальную энтропию — раскрывается в качествах пребывания в данном отношении, средств производства и рабочей силы. Не случайно древнерусские философы рассматривали явление собственности в контексте реализации общей стратегии усовершенствования и осуждали тех, кто «изобретающе, как приложить разум в прибыли мира сего» (Нил Сорский).

В XVIII веке теоретизирование древнерусских философов по вопросу о собственности было отвергнуто. И начиная, по-видимо-

му, с идеей Семена Ефимовича Десницкого, учившегося непосредственно у Адама Смита, дискуссия о собственности пережила целый ряд этапов. Она шла главным образом в рамках технологического проекта науки и его стандартов рациональности: в дискуссии приняли участие философы из числа масонов, русских революционных демократов, марксистов, русских эмигрантов, евразийцев и т. д. [20]. В результате освещение проблемы оказалось малопродуктивным, односторонним. И поэтому приходится обращаться к древнерусским философам, «не зараженным» западничеством, различавшим два основных проекта.

Для Нила Сорского и Иосифа Волоцкого полнота общественной жизни, насыщенность ее противоречивости и стратегия соборности императива совершенства раскрываются в подвижничестве. Подвиг для них — это стандарт рациональности, точка отсчета при анализе общественной жизни, стиля и образа жизни. Оба философа, особенно Иосиф Волоцкий, многократно обращаются к проблеме образа жизни и воплощенного в отправлениях религиозного культа стиля жизни. Они уверены, что подвижнический стиль и образ жизни возвышают человека до уровня готовности к жизни во имя других людей. Они понимают, что спасение отдельного человека не может осуществиться без устремления к спасению других людей, в чем и заключается совершенство общественной жизни.

Стратегия соборности - императив совершенства - оправдывает самоотверженность деяний человека, обнаруживает в этих деяниях всесторонность и гармоничность его развития. Посредством этих деяний он может познать себя и определить свое место в жизни, понять суть и направление своего подвига. Два великих русских философа посвятили лучшие страницы своих творений осмыслению опыта подвижничества, накопленного предшествующими поколениями русских людей, и подвижничества византийцев. Они рассматривали подвижничество не только в качестве удела монашеской жизни, но и в качестве важнейшего общественного достояния, в системе которого разветвляются социальный прогресс, разделение власти, действительность государственных законов и священных правил, соотношение священства и царства. Поэтому так актуально и так проникновенно сформулирован Иосифом Волоцким императив совершенства: «Пока пребываешь в плоти сей, не оставляй подвигов» [21].

В данном отношении актуальны два основных значения понятия «императив совершенства»: широкое и узкое. В широком значении под императивом совершенства имеется в виду диалектическое противоречие: это одно из оформлений совершенства, отличающееся от других тем, что является источником движения и развития. В узком, собственно социологическом, значении поня-

тие «императив совершенства» является характеристикой необходимости совершенствования общественных отношений, реализации антиэнтропийного процесса, отрицательного вклада в социальную энтропию.

В хозяйстве представляются необходимыми как существование частно-соборных и индивидуальных хозяйств, так и их согласование или объединение в одно хозяйство, соборное.

Л. П. Карсавин

Коллективизм доводит организованное сотрудничество до предельной величины по всей линии, замещая им анархическую форму связи: все общество становится одним представителем.

А. А. Богданов

Все общество будет одной конторой и одной фабрикой с равенством труда и равенством платы.

В. И. Ленин

СОБОРНОЕ ХОЗЯЙСТВОВАНИЕ

Говорят, что присутствовавший на конкурсной лекции Бернгарда Римана (1854 год) гениальный ученый Карл Фридрих Гаусс не выразил восхищения развернутой в лекции системой новых гипотез, лежащих в основании геометрии. Гауссу, много повидавшему на своем веку, геометрия Римана, по видимому, не показалась чем-то из ряда вон выходящим. Возможно, он полагал, что теоретический мир, к которому она принадлежит, создан другим человеком, и в этом смысле до Римана в новейшей геометрии Николай Иванович Лобачевский сделал все.

Гаусс был человеком чести. Лет за двадцать до этой лекции перед ним разыгралась трагедия сына его лучшего друга юности Фаркаша Больаи. Он не утешил друга, искренне написав ему, что великолепный труд его сына Яноша был предвосхищен русским математиком Лобачевским. В дальнейшем, когда отцом русской авиации Николаем Егоровичем Жуковским разрабатывалась теория крыла, с особой силой высветилась актуальность мысли Лобачевского: «...не может быть никакого противоречия, когда мы допускаем, что некоторые силы в природе следуют одной, другие - своей особой геометрией» [1]. Из этого положения естественным образом «вытекали» и геометрия Римана, и геометрия Жуковского. Так что для Гаусса был праздным вопрос, которым задаются иные теоретики: что, мол, нужно было сделать Лобачевскому, чтобы его геометрия стала такой же, как впоследствии геометрия Римана?

Сегодня за сухой строкой инспектора дорожного движения о том, что автомобиль A , шедший со скоростью B , не вписался в

кривую поворота C , я вижу печальный лик Лобачевского. Может, он сказал бы, что геометрия, которой принадлежал автомобиль A , шедший со скоростью B , заведомо исключала кривую поворота C . Как важно знать, какой геометрии принадлежит путь России и какие «кривые поворота» эта геометрия исключает!

Беловежский створ затмил двухсотлетний юбилей Лобачевского, подарившего не какие-то недоказанные прежде положения математики, а животворящий мир, утверждающий, что любому обществу нужно следовать требованиям той геометрии, которая определяется особенностями его естества. «Беловежцы», спешно изменяя «маршрут» страны, пренебрегли реальными силами в обществе, реальной системой социальной детерминации.

Многие авторы, на мой взгляд, совершенно обоснованно считают, что необходимо внимательнее рассмотреть основания формационного исследовательского подхода, разнообразие способов производства, сущностных сил человечества, которые задают его (человечества) экономические и политические «геометрии».

Во-первых, понятие «способ производства» может выступать и в качестве образа, и в качестве репрезентации. Если образ в обязательном порядке предполагает прообраз, то репрезентация — это паттерн, ячейка трансцендентальной реальности, способная лишь представлять мир, раскрываться в качестве ценности. Под эту ячейку-паттерн «подгоняется» содержание мира, подобно тому, как в магазине человек, выбирая для себя пальто, примеривает одно пальто за другим. Если пальто не куплено, то принимается, что оно не является ценностью и мир, для которого оно сшито и в котором оно могло бы быть ценностью, не существует. Указанная выше «очищенность», лишенность «помарок», заключенная в содержании понятия «способ производства», ставит вопрос: в каком содержании используется в теории, например, понятие «способ производства» — в качестве образа или в качестве репрезентации? При этом выясняется, что разрабатываемая теория подчиняется соответствующим стандартам естественности, научности, рациональности, социальной, методологическим стандартам. Таким стандартам подчиняется и экономическая теория.

Во-вторых, если понятие «способ производства» используется в качестве образа, то предполагается объективная диалектика производительных сил и производственных отношений — это один из важнейших законов развития общества, действующий вне и независимо от сознания. Если же понятие «способ производства» используется в качестве репрезентации, то в этом случае на передний план выдвигаются ценности, потребности и интересы частных собственников средств производства. При этом способ производства конструируется и его содержание зависит от реализации свободы воли указанных частных собственников. Отсюда вы-

ясняется роль и место способа материального производства в системе социальной детерминации: а) объективная диалектика производительных сил и производственных отношений предполагает саморазвитие общества, возможность придания «векториальных свойств» (А. Н. Умов) данной объективной диалектике; б) реализация же ценностей, потребностей и интересов частных собственников средств производства предполагает формирование жизни общества в соответствии со сконструированным способом материального производства.

В-третьих, если мы дадим себе отчет в том, каких стандартов мы должны придерживаться в экономической теории, то возникает следующий вопрос: какие стандарты достоверности научной информации нас смогут удовлетворить? В принципе, именно этот вопрос был главным в дискуссии между математиками-интуиционистами и математиками-конструктивистами. Вопрос о характере достоверности научной информации в обязательном порядке должен ставиться теоретиками и в иных областях науки, особенно экономистами-теоретиками, поскольку от этого зависит судьба экономического проекта. Если речь ведется о применении математических моделей и методов в экономике, то одновременно она должна вестись о предпочтительности интуиционистских или конструктивистских оснований математики применительно к решаемой экономической задаче.

В-четвертых, чтобы ответить на вопрос о предпочтительности тех или иных стандартов в экономической теории, необходимо различать способы производства общественной жизни (коллективистский и индивидуалистический). Применяемые стандарты должны быть адекватными имеющемуся способу производства общественной жизни и наличному типу общества (коллективистскому или индивидуалистическому).

В-пятых, в настоящее время подвергается справедливой критике формационный исследовательский подход. Этот подход полностью увязан с представлениями о способах материального производства и их определенной классификацией. Мы полагаем, что данный исследовательский подход имеет перспективы в своем развитии при условии различения способов производства общественной жизни и соответствующих им теоретических стандартов; теперь стала необходимой стратегия познания человеческого мира, исходящая из представлений о двух основных, непреходящих способах производства общественной жизни, которые развиваются параллельно друг другу, переживают характерные для каждого из них фазы, периоды развития, предполагают специфические формы собственности, системы производственных отношений.

На наш взгляд, есть достаточно оснований для того, чтобы различать коллективистский способ производства общественной жизни

с присущей ему формой собственности и индивидуалистический способ производства общественной жизни с присущей ему формой собственности. По-видимому, как тот, так и другой способы производства подлежат всестороннему изучению в коллективистском и в индивидуалистическом способах производства самих по себе нет ничего плохого. Плохо другое: когда «радикальные реформаторы» от традиционного коллективистского способа производства общественной жизни «поворачивают» к индивидуалистическому или, наоборот, от традиционно индивидуалистического - к коллективистскому. При этом им ни о чем не говорят следующие за их экономико-геометрическим «творчеством» общественные трагедии, национальные катастрофы, вырожденные состояния общественной жизни.

Памятны и рассуждения о необходимости «поворота к рынку». Накануне радикальных реформ на обложке журнала «Огонек» была помещена фотография национального «героя» тех дней с подписью, вынесенной в заголовок его статьи: «Я хочу построить капитализм». В статье пропагандировалось «здоровое желание» стать миллионером. С тех пор, приступив к строительству капитализма, Россия прочно обосновывается на задворках мировой цивилизации. Таковы российские «строители капитализма», догматизировавшие известную классификацию способов производства, с той лишь поправкой, что по марксистскому замыслу исторически последним способом производства считался коммунистический, а по замыслу строителей капитализма - считается капиталистический.

И вот эти «строители», как теперь говорят, искусственного общества, выдают вырожденное состояние общественной жизни в России за период первоначального накопления капитала; разграбление и разбазаривание национальных богатств — за экономику «переходного периода», «поворота к рынку». Именно из принятой догматики вытекает их воистину тоталитарное мышление, исходной точкой которого в данном случае является рассуждение: если вы хотите, чтобы в России было так же хорошо, как за океаном, то давайте делать все так же, как делают за океаном. Карл Гаусс, как уже отмечалось выше, пожалуй, нашел бы такую логику праздною.

Идея тоталитаризма родилась на Западе и получила хождение в качестве характеристики подавления традиционного западного индивидуализма, поскольку, во-первых, индивидуализм нередко обретает непотребные формы, а во-вторых, иногда тот или иной западный лидер стремится объединить «суверенные личности» для достижения своих одиозных целей. Это обстоятельство можно определить, в частности, как стремление «повернуть» общество от индивидуалистического способа производства общественной жизни к коллективистскому. Однако идея тоталитаризма нередко ис-

пользуется и для дискредитации коллективистского способа производства: доказывается, что коллективизм — это не что иное, как проявление тоталитаризма. Такая позиция призвана опровергнуть доводы защитников коллективистского способа производства и оправдать «повороты» от коллективного способа производства общественной жизни к индивидуалистическому.

Продекларированная несколько лет назад экономистами-«рыночниками» идея поворота к рынку, а также политика поворота к рынку дорого обошлись нашей стране. Рыночная экономика определялась ими как «нормальная экономика». Рекламиривалась логика экономико-математических моделей и методов, в которой с математической точки зрения не проводилось различия между западным идеалом интуитивистских математических моделей, которые представляют собой репрезентации мира и составляют стандарты либерально-технологической рациональности, и отечественной традицией построения конструктивистских математических моделей, соответствующих стандартам диалектико-информационной рациональности. Согласно данной традиции, математическая модель представляет собой образ действительности.

С древних времен дошла до нас крепкая русская установка теории экономического мышления: «Жить не для того, чтобы есть, а есть для того, чтобы жить». Она ориентирует людей прежде всего на освоение богатств духовной жизни, а экономике отводится подчиненная данной ориентации роль. Именно в этом значении русские Учители, подвижники с древних времен и по настоящее время воспевали красоту аскетической жизни, знание меры и умеренности, показывая на личном примере, «много ли человеку надо». Старший современник Сергия Радонежского Василий Новгородский написал специальную работу, в которой доказывается, что найти земной рай, созданный Богом, очень непросто. Однако, как полагает он, вполне в человеческих силах обрести «мысленный рай», т. е. духовный рай. «...Брат, - пишет он, обращаясь к своему адресату, - духовный рай, когда вся земля освещена будет светом неизреченным, наполнится радостью и весельем» [2]. И, следовательно, экономическая мысль должна быть посвящена не искусству наживы денег, не удовлетворению чревоугоднических помыслов, политических и социальных амбиций, а созданию духовного благополучия, экономическому обеспечению духовного благополучия, свету неизреченному, жизни, «пением, ликованием и весельем исполненной...» [3] Эти утверждения были фундаментальной задачей экономического теоретизирования, задачей определения его основных ориентиров и стандартов. Василий Новгородский умер в 1332 году. И, по-видимому, реализации именно этой стратегии (стратегии соборности) был посвящен русский сборник поучений XIV века под названием «Измарагд».

Следует отметить, что работа святого Василия Новгородского имеет для философии принципиальное значение. В ней впервые на Руси различаются два типа общественной жизни: а) жизнь по принципу рая, т. е. по принципу совершенства общественных отношений (он доказывает, что такая жизнь не только возможна, но и необходима для Руси); б) жизнь по принципу изгнанных из рая, т. е. по принципу свободы воли (он доказывает, что такая жизнь для Руси не подходит). Такое выделение было, по сути, первым намечавшим выявление определенных стандартов социальности, двух типов общества, двух способов производства общественной жизни, двух типов социальной детерминации. Святой Василий отдавал предпочтение жизни общества по принципам рая, т. е. по принципам коллективистского общества. Несколько веков правильность этого выбора не подвергалась сомнению, и, более того, данный выбор получил всестороннее изучение в рамках религиозного теоретизирования, религиозного познания мира.

Несомненно, что вопросом о том, как осветить Русскую землю «светом неизреченным», задавались и сам Сергей Радонежский, и его современники, и ученики. И, пожалуй, главной и бессмертной мыслью этих двух поколений русских мыслителей стала мысль о том, что жизнь общества должна быть посвящена развертыванию его духовного совершенства. В этих целях Сергей Радонежский и его духовные братья создали одну из первых в Московском государстве мастерскую по переписыванию трудов византийских философов и писателей, занимались переводом этих трудов на русский язык. Они и их ученики считали делом принципиальной важности изучение опыта духовного подвижничества и героизма предшествующих поколений христиан. Такие ученики Сергия Радонежского, как Кирилл Белозерский и Епифаний Премудрый, стали первыми поэтами Московской Руси. Огромное значение придавалось личному примеру, педагогической деятельности, нравственной подготовке объединения Руси, формированию экономической теории, проектов экономического освоения гигантских пространств родной земли. Очевидно, в системе именно этих влияний в XV веке формировался русский проект аристотелевской науки домохозяйства под названием «Домострой», рождались первые инициативы по практической реализации этого проекта науки.

Следующее поколение древних русских мыслителей-экономистов, представленное учениками учеников Сергия Радонежского, развило экономические идеи своих предшественников. Воздадим должное идеям и проектам Пафнутия Боровского — ученика Никиты Боровского, в свое время получившего подготовку у Сергия Радонежского, а также Савватия Соловецкого, который был учеником Кирилла Белозерского.

Пафнутий Боровской пишет: «Вот чему следуйте: живите в чистоте, не только пока я с вами, но тем более в отшествии моем, со страхом и трепетом спасаясь здесь, чтобы ради *добрых ваших дел* и я почил с миром, и после меня приходящие поселялись бы здесь хорошо. Тогда по окончании своем покой обрящете и *пусть каждый, к чему призван он, в том и пребывает*. Выше сил своих, братья, на себя не берите — это не только не на пользу, но и во вред душе. Над немощными братьями в мыслях, а более того сказать - в поступках, не возносите, но будьте милосердны к ним, как к собственной плоти своей. Призываю вся, чада, *спешите делать добро!*» [4]

Как видим, Пафнутий Боровской высказывает целый ряд экономически существенных положений. Во-первых, труд рассматривается не как источник получения ценностей, товаров, прибыли, а как добродетель, как форма реализации добродетели, т. е. налицо аристотелевская постановка вопроса. Во-вторых, труд — это дело по душе, по призванию, это следствие естествоповелительности общественной жизни (в труде каждый «к чему призван он, в том и пребывает», а к труду человека призывает общественная жизнь). В-третьих, труд должен гармонировать с духовной жизнью человека («Выше сил своих, братья, не берите, - это не только на пользу, но и во вред душе»). В-четвертых, прошедший через века тезис «спешите делать добро» - это тезис социального прогресса, предполагающий взаимодействие, совместную деятельность людей на поприще социального прогресса. Этот тезис предполагает созидательную роль социального авангарда - вождя коллективистского общества, ставшего вождем благодаря успехам в своей добродетели.

Тезис Пафнутия Боровского «живите в чистоте» предполагает не только телесную, но и духовную чистоту. Это соответствует средневековой проблематике изучения единства духа и тела. Однако Пафнутий Боровской знал, что еще в XIII веке в работах Серапиона Владимирского ростовщичество определялось как следствие духовной нечистоты и подвергалось осуждению наравне с уголовщиной. Тезис «жить в чистоте» был своеобразным воспроизведением идеи Василия Новгородского об освещении Русской земли «светом неизреченным». Это была нравственная установка экономической мысли на сочетание норм экономической мысли с моральными и нравственными, а также с правовыми, идеологическими и религиозными нормами жизни общества. Все эти нормы раскрывались как определенная целостность, характеризующая взаимную завершенность их друг в друге.

Особое внимание уделялось тому, чтобы нормы экономической сферы жизни общества естественным образом сочетались с другими социальными нормами и получали в них свое завершение, в

свою очередь последние должны были находить свое завершение в нормах хозяйственно-экономической жизни. В. В. Скопин в книге «На Соловецких островах», посвященной экономическому, социальному и духовному чуду Соловецкого монастыря, пишет: «...к концу XIV столетия... на Руси утвердился новый тип монастыря-хозяйственника, жизнь в котором строилась на общежитийном уставе и производительном труде всех членов. Основателем одного из таких монастырей был крупнейший религиозный подвижник своего времени - Кирилл Белозерский. Сейчас трудно сказать, было ли это волей случая или следствием закономерности, но учеником Кирилла оказался будущий "начальник" Соловецкой обители - Савватий. Путь его на Соловки был не прост. После долгого проживания под руководством мудрого наставника и, видимо, после его смерти он в поисках "безмолвного" жития отправляется дальше на Север... и уже вскоре Савватий находит себе попутчика в лице уже наезжавшего на Соловки пустынножителя Германа. В 1429 году, преодолев опасный двухдневный путь морем, монахи вступили на облюбованную землю. Первые годы жизни на острове складывались особенно трудно. Оторванность от материка, стихийная мощь природы наполняли жизнь постоянными лишениями. Суровый климат и скудная земля не способствовали развитию земледелия: кроме репы ничего не удавалось вырастить. Для пополнения продовольственных запасов *поселенцам приходилось обращаться к наезжавшим на остров промысловикам*, а порой и самим отправляться на материк... Савватий открыл инокам путь на Соловки, вдохновил их на будущее "благоустройство"... Меньшая известность ожидала Германа. Он не имел столь яркого послужного списка, был неграмотным и принимал на себя основную тяжесть материальных забот. Но именно благодаря ему спустя год после смерти Савватия на Соловки прибыл будущий деятельный организатор монашеского жития — Зосима... Здесь он встречается с Германом, который *подробно рассказывает ему о Савватий...* Составленные после смерти первых поселенцев жития идеализируют их деяния, но едва ли следует сомневаться, что *эти люди отличались редким мужеством и практическим умом*. Вокруг них быстро собрались преданные люди, образовалась крепкая религиозно-хозяйственная община, приступившая к деятельному обустройству избранной ими земли» [5].

Герману было что рассказать Зосиме, и особенно подробно - о Савватий, поскольку Савватий прошел прекрасную теоретическую, интеллектуальную подготовку у самого Кирилла Белозерского, основателя одного из монастырей-хозяйственников — Кирилло-Белозерского монастыря. Герман и сам прошел интеллектуальную школу у Савватия за многие годы их совместного духовного и физического труда.

По-видимому, Зосима такой подготовки не имел. Существенным фактом, проливавшим свет на происхождение идейного багажа теории монастырей-хозяйственников, разработанной святым Иосифом Волоцким, является то, что одним из выдающихся учителей его был ученик Савватия Соловецкого архиепископ Новгородский и Псковский Геннадий. Со времен Савватия Соловецкого началась и продолжалась вплоть до 1500 года дискуссия о формах собственности.

Если Кирилл Белозерский чувствовал себя стесненным и, чтобы не вызвать нестроение в системе сложившихся социальных норм, «вынужден был бить челом» перед сыном Дмитрия Донского князем Андреем, поскольку последнему принадлежала земля, на которой располагался Кирилло-Белозерский монастырь; если святой Кирилл не мог позволить себе без необходимого на то соизволения даже встретиться с родным братом князя Андрея Юрием, о чем, безусловно, было известно Савватию, то преподобный Савватий обосновался, так сказать, на ничейной земле, что было, по-видимому, явлением неслучайным. Он имел дело с теми, с кем хотел и в данном отношении у него были «развязаны руки». Савватий Соловецкий, как и Кирилл Белозерский, безусловно, понимал необходимость снятия негативных наслоений в комплексе существующих социальных норм, чтобы гармонизировать их соотношение на благо общества. Он различил тенденции в жизни страны, согласно которым началось естественное формирование мощных народнохозяйственных единиц в виде крупных монастырей-хозяйственников, развертывание богатств форм общественной собственности на средства производства. И он предвидел, что в дальнейшем мощь этих народнохозяйственных единиц и многообразие форм общественной собственности будут только возрастать. Указанная единица, как утверждал в свое время Кирилл Туровский, предстанет, как гора, и царь «придох же к горе», чтобы договориться о гармонии властей и социальных норм. Следовательно, контуры теоретико-экономического мышления святого Савватия (несмотря на то, что его письменные труды до нас не дошли) вполне различимы. Вот об этом, по-видимому, и рассказывал инок Герман вновь прибывшему Зосиме.

Мы полагаем, что одной из важнейших идей экономической теории святого Савватия Соловецкого, а затем и взглядов святых Германа и Зосимы, была идея гармонии норм экономической сферы жизни общества с другими социальными нормами. По этим причинам идейный багаж Савватия Соловецкого занимает особую страницу в содержании теоретико-экономического богатства России. Этот выдающийся русский мыслитель родился в последней трети XIV века и умер в сентябре 1435 года. Он, безусловно, прославился не только своими аскетическими подвигами, но главным

образом своей ученостью, своим теоретико-экономическим подвигом. В дальнейшем этот подвиг оказался главной загадкой и поражающим исследователей удивительными последствиями — чудом монастыря-хозяйственника. Одним из первых исследователей этого экономического чуда был В. О. Ключевский.

Василий Осипович Ключевский написал специальную статью, которая называется «Хозяйственная деятельность Соловецкого монастыря в Беломорском крае». Эта статья читается как характеристика реализации теоретико-экономического замысла Савватия Соловецкого. Этим подвижником XV века был сформулирован блестящий экономический проект и положено начало осуществлению великолепного стяжательского эксперимента. Ключевский пишет: «В начале XV века подвизался в монастыре Кирилла Белозерского инок Савватий. Суровые подвиги его привлекли к нему внимание и удивление игумена и братии. Боязнь людской славы встревожила подвижника, искавшего уединения и безмолвия, и он стал прислушиваться к рассказам пришельцев о далеком пустынном острове на озере Неве, об обители на этом острове, в которой иноки "в неослабном житии" трудятся своими руками и этим трудом добывают себе необходимую пищу. Людна и шумна показалась Савватию Белозерская пустыня (кроме того, в 1427 году скончался его учитель Кирилл Белозерский. - *Н. Ч.*), и он ушел на Валаамский остров. Но людская слава и там неразлучно сопутствовала его подвигам и не давала ему покоя в новой пустыне (по-видимому, в Валаамской обители у него учился будущий выдающийся философ и политический деятель Руси Геннадий Новгородский. - *Я. Ч.*), а между тем до него стал доходить рассказ про другой остров, еще более чудный и пустынный, на море-окиане, искони не имевший не только мирского, но и иноческого жилья. С силами, испытанными и укрепленными многолетним подвигом в двух обителях, оставил он Валаам и направился к студеному морю. Прибрежные русские поселенцы встретили изумлением и насмешками предприятие старца, "во всякой убожественной нищете" задумавшего поселиться на далеком безлюдном острове, но это не смутило его. На пустынной реке Выгу, у часовни, он нашел подобного себе подвижника пустыни, инок Германа. Перебравшись на Соловецкий остров, они поселились там, выстроив себе кельи. Шесть лет прожили они одни на острове... Через год после его (Савватия — *Н. Ч.*) смерти пришел в Поморье другой искатель пустыни — Зосима, гонимый мирским шумом; на реке Суме нашел он того же старца Германа и, выслушав повесть о Савватий, мужественно пошел по проложенному им трудному пути» [6].

Вновь возникает ряд вопросов. При гигантских просторах Руси нужно ли было Савватию уходить так далеко на север лишь для

того, чтобы избежать «мирского шума»? Почему Савватий, будучи уже в преклонном возрасте, начинает столь тяжкое предприятие? Чуждались ли прибывшие на Соловецкие острова иноки заезжих промысловиков и поселенцев на материке, если принять, что их прибытие на Север объясняется лишь бегством от «мирского шума»? Располагая принадлежавшим Кириллу Белозерскому опытом отношений с государственными органами и даже с высшими лицами государства, знал ли Савватий, что государство в конечном счете будет вынуждено щедро делиться своими функциями с руководством монастыря? Знал ли Савватий, что владельцы северных земель будут вынуждены по различным причинам практически безвозмездно отдавать свои владения монастырской братии? Знал ли Савватий, что для жизни на Соловках инокам понадобится «редкий практический ум»? Почему так оказалось, что Савватий Соловецкий и вождь стяжателей Иосиф Волоцкий посвятили свои жизни, по сути, одним и тем же теоретико-экономическим идеалам? Объективные ответы на эти вопросы дают основание утверждать, что святого Савватия влек на Север замысел фундаментально разработанного экономического проекта. Именно теоретически всесторонняя обоснованность проекта придавала ему и его последователям силы быть столь непреклонными в своем деле.

В труде «Книга глаголемая. Описание российских святых» читаем: «Для содержания своего братия рубили дрова, копали под огород землю, доставали из озер соль. Последнюю по времени (т. е. время от времени. — *Н. Ч.*) продавали они для сторонних людей, которые стали ездить на остров и взамен соли привозили хлеб» [7]. С этого пункта началось осуществление проекта Савватия Соловецкого. Однако в чем суть этого пункта? Известно, что освоение Беломорского края русскими началось до прихода туда Савватия. И началось оно с примитивного охотничества и рыболовства и с неудачных попыток землепашеского освоения, поскольку суровые климатические условия не позволяли выращивать там хлеб и другие необходимые для жизни сельскохозяйственные культуры. Кроме того, край был чрезвычайно мало заселенным и не позволял сформироваться жизнеспособным социальным институтам единственно возможного в тех условиях коллективистского способа производства общественной жизни. Следовательно, одним из основных пунктов проекта Савватия Соловецкого был, по-видимому, тезис о приоритетном промышленном освоении этого края.

Другим, не менее важным, исходным пунктом проекта Савватия Соловецкого был пункт о духовном освоении Беломорского края в контексте идеи Василия Новгородского об освещении Русской земли «светом неизреченным». Соловки стали инициатив-

ным центром общества Беломорского края, благодаря которому оно начало осознавать себя как общество со свойственным ему естественным коллективистского способа производства общественной жизни. «Лет через сто по основании Соловецкого монастыря, — пишет В. О. Ключевский, — когда его значение для края выяснилось уже многими результатами, составитель похвальных слов его основателям говорил о движении русских к Поморью, предшествовавшем основанию монастыря: "Много слышалось им (финским туземцам Поморья) и древле христианское имя, но не познали они благоразумия христианского; ибо многие христиане обращались между ними, но только ради *тленного* и *суетного прибытка*, продавая и покупая мертвенные животы, но ни единым словом не старались как бы показать тем людям многоценный бисер... Так эти христиане приходили к лопи праздными в благовестии, пока не пришел к ней носитель веры". В этих словах есть намек на то, чего недоставало, чтобы обеспечить за русско-христианской жизнью успешное развитие в Северном Поморье. Недоставало деятеля, который выступил бы во имя более высоких и многосторонних интересов, чем те, с какими пришли туда промышленные переселенцы» [8].

Как видим, Ключевский цитирует документ середины XVI века. Выясняется, что экономическая мысль тогда была вполне ясной и принципиально отличной от сугубо прагматических устремлений, от забот о «тленном и суетном прибытке». Древние мыслители, в отличие от наших современников, осознавали актуальные стандарты теоретико-экономического мышления. Одним из первых это понял Савватий Соловецкий.

Савватий, а вслед за ним Зосима и Иона (первые игумены Соловецкого монастыря) знали, что на почти безлюдном пространстве Беломорского края власть государства эфемерна. Она неспособна в тех пределах ни прочно обосноваться, ни привести в действие законодательство, ни реализовать свои интересы. Она была неспособна привлечь туда дополнительное население. Экономика края находилась на самом примитивном уровне. Зазезжие рыбаковы, охотники, промысловики не могли относиться к богатствам края как рачительные хозяева, поскольку для них это была чужая земля, где можно руководствоваться лишь мелочными расчетами, удовлетвориться ничтожными помыслами временных людей. Как до их посещения, так и после их кратких промышленных операций край оставался в таком же запустении и дикости.

Появление же доминантного очага, прочного духовного центра в Беломорье обозначило не только прерогативы духовного учреждения. Савватий создавал оплот опредмечивания социального опыта Древней Руси. Воспроизводился тот комплекс материально-го и духовного бытия, в котором в нерасчлененном виде развер-

тывалось единство всех норм социальной жизни. В этом единстве данные социальные нормы находили друг в друге естественное завершение. Следовательно, они обретали тем самым прочность и устойчивость. Кроме того, когда со временем в этот комплекс действующих социальных норм начали вклиниваться нормы права, статус других социальных норм не принизился, и даже наоборот, укрепился. Комплекс этих норм представал как нечто целостное, развивающееся, гармоничное, прекрасное, вызывающее доверие.

Ключевский пишет, что к поморским чудотворцам «заходили и новгородские гости, плававшие по Белому морю, останавливались подле часовни в шатрах и, поклонившись в часовне святым образом, оставляли здесь какие-нибудь вклады» [9]. «С одной стороны, высокий авторитет основателей привлекал в обитель нравственные силы из далеких краев... С другой стороны... Новгород, давно двинувший свои промышленные дружины в тот край для присоединения его к русско-христианскому миру, чувствовал, какое значение может иметь в этом деле монастырская община, появившаяся в крае с интересами и стремлениями, каких не могли принести с собой туда промышленные поселенцы... многие из бояр дали монастырю довольно имения, церковных сосудов, одежд, серебра и жита и обещались во всем помогать обители. Под влиянием этих двух причин начинается любопытный процесс сосредоточения в руках соловецкого братства обширных и многочисленных земельных участков в Беломорье, столь важный по своим следствиям для истории этого края. Занятые земли дарятся, закладываются, продаются монастырю, а между тем на них возникают одно за другим хозяйственные заведения... привлекаются поселенцы» [10].

Так разворачивалось соборное хозяйствование, теснившее частную собственность. Актуальность сотрудничества институтов государства, церкви, экономики, культуры при решении фундаментальной и огромного масштаба задачи оказалась столь очевидной и существенной, что центром реализации, разрешения этой задачи стало вовсе не государство, не «промышленные поселенцы», промышленные дружины Новгорода, не социальные институты местного населения, а подвижническая община монахов, претворявшая в жизнь науку о домохозяйстве Савватия Соловецкого.

Этой общине, во-первых, выпало сфокусировать в своих деяниях тождество различий всех социальных норм, одухотворить их и привести в действие. Во-вторых, этой ячейке пришлось выступить в качестве исходного оформления социального авангарда, стать частью общества Беломорского края, большей чем целое. В-третьих, усложнявшиеся экономические функции общины, как, впрочем, и социальные, и политические, требовали их концептуально-го осмысления и институционального оформления по территории

края. И это было осуществлено. В-четвертых, богатство монастыря было не тем богатством, которое развязывает руки его владельцам для целей удовлетворения эгоистических интересов. Оно не было ценностью и не предполагало ценностного осмысления мира. Богатство монастыря было необходимым элементом совершенства общественных отношений, того совершенства, которое воплощается в единстве социальных норм и действенности этого единства. Экономическое богатство монастыря было своеобразным экономическим воспроизведением его духовного богатства. В свою очередь, духовное богатство монастыря силами деяний его насельников стало воспроизведением его материального богатства. Следовательно, понятие «богатство» выступает как характеристика определенной целостности и социального совершенства общества.

В-пятых, налицо явление рынка. Безусловно, монахи покупали все необходимое у «промышленных дружин» и одновременно производили и продавали то, что было необходимо этим «дружинам». Кроме того, со временем вблизи церкви устраивались ярмарки, куда стекался народ, не только чтобы нечто купить и продать, но и для того, чтобы «себя показать», удовлетворить свои «духовные потребности».

Рынок был здесь, по «Домострою», небытием, своим иным соборного хозяйства, вырожденным последнего, экономическим отводом социальной энтропии данного хозяйства и одним из его источников «питания негэнтропией» (Э. Шредингер). Рынок в условиях соборного хозяйствования оказывается включенным в общую систему действия динамических и статистических законов экономической жизни общества. В северном регионе страны из двух аристотелевских версий экономики (искусство наживы денег и наука домохозяйства) приоритетной могла быть только наука домохозяйства, согласно которой нормы экономической жизни общества не должны идти вразрез с другими социальными нормами. Это обстоятельство, по-видимому, также имел в виду Савватий Соловецкий. Такое единство социальных норм задавалось коллективистским способом производства общественной жизни.

Отметим, что в данных условиях представление о труде может характеризоваться диалектикой абстрактного и конкретного труда, согласно которой всякое абстрактное — конкретно, а всякое конкретное — абстрактно. При этом понятия «абстрактный труд» и «конкретный труд» не могут быть репрезентациями, идеализациями. Следовательно, заведомо исключаются восхождение от абстрактного к конкретному и от конкретного к абстрактному. Отсюда же диалектика труда, раскрываемая единством его абстрактного и конкретного, не может предполагать потребительной стоимости,

т. е. полезности результата труда, способности удовлетворять какие-либо потребности человека, быть носителем полезности и т. д., поскольку представление о потребительной стоимости предполагает не диалектическое, а софистское — ценностное измерение мира. И именно от такого осмысления проистекают указанные выше восхождения.

Понятие «конкретный труд» в диалектической версии может быть только образом того содержания труда, которое характеризует процесс отрицательного вклада в имеющуюся социальную энтропию. Понятие «абстрактный труд» является образом того содержания труда, которое раскрывает процесс отрицательного вклада в отдельную социальную энтропию в ее общей, общехозяйственной определенности. Отсюда диалектическое представление о стоимости как воплощении абстрактного труда предполагает представление о стоимости как воплощении конкретного труда, как следствии отрицательного вклада в социальную энтропию. Здесь действует негэнтропийный принцип информационной реальности.

По-видимому, для Маркса понятия «абстрактный труд», «конкретный труд», «стоимость» и «потребительная стоимость» были обычными для Запада репрезентациями, на основе которых и мыслилось восхождение от конкретного к абстрактному и от абстрактного к конкретному. И в этом отношении Маркс был прав. Однако диалектика не предполагает возможности таких восхождений.

В-шестых, для монастырских руководителей и теоретиков вопрос о собственности стоял ребром. С одной стороны, монастырь брал на себя заботы об опустевшем, заброшенном, с другой стороны — в силу ограниченности своих возможностей вынужден был останавливать производство соли на отдельных территориях, чтобы дать природе возможность самовосстановиться, отказываться от иных деревень, поскольку административное, транспортное, почтовое, судебное и иное оформление Беломорья требовало весьма существенных затрат: приходилось содержать приказчиков, келарей, доводчиков, десятских, ответственных на местах за хозяйственные дела; монастырские старцы исполняли обязанности судей. Необходимо было также заботиться об оборонном потенциале региона, о предотвращении и пресечении нападений иноземцев, проводить против них военные операции, строить фортификационные сооружения. Монастырские мыслители изучали вопросы взаимосвязки промышленности своего региона с промышленностью остальной Руси. В этих целях организовывались представительства монастыря в городах страны.

Отметим, что русские государи охотно поддерживали и поощряли данную многообразную деятельность монастыря. Ключевский пишет: «Государи и люди московские также охотно содей-

ствовали развитию хозяйственной деятельности Соловецкого монастыря, как и люди вольного Новгорода» [11]. В экстремальных условиях проблемы государственной власти, собственности не были предметами соперничества между государством и Церковью. В течение более чем двух столетий монастырская, по сути общественная, собственность на средства производства показала себя с наилучшей стороны. Развертывалось все более широкое многообразие форм общественной собственности на средства производства, доказывавшее совершенство этой собственности. Данная общественная собственность не была отношением ценности - она была отношением совершенства общества. И чем более широким и полным было многообразие, система, организация, гармония ее форм, тем более совершенным оказывалось коллективистское общество. Так полагали святые Савватий Соловецкий, Геннадий Новгородский и предводитель стяжателей-иосифлян Иосиф Волоцкий.

Со временем выяснялось, что общественная собственность на средства производства руководима не императивами выгоды, «*тленного и суетного прибýtка*», а императивами социального прогресса, гармонии социальных норм «носителей *веры*». Стало очевидно, что общественная собственность на средства производства - это не просто одна из форм собственности, единственно возможная форма собственности в условиях коллективистского способа производства общественной жизни, при адекватном раскрытии ее в содержании совершенства общественных отношений.

Если Савватий Соловецкий, замысливший свой проект, располагал практически ничтожными возможностями, то через двести лет все кардинально изменилось. Ключевский пишет: «Оставляя подробности, ограничимся немногими цифрами. В конце XVI века (1584—1594) в монастыре было 270 человек братии. В 1649 году ее было уже 350 человек, да слуг, да работных людей было в монастыре около 600 человек, не считая здесь рабочих на соляных варницах; в 1621 году последних было 700 человек; все они, по выражению грамоты, пили, ели и носили монастырское. В 1621 году в Соловецкой крепости на содержании монастыря было 1 040 человек ратных людей, кроме бывших в Сумском остроге стрельцов. В середине XVI века монастырь продавал в Вологде и в других городах 6 тыс. пудов соли из своих варниц; в середине XVII века — уже 130 тыс. пудов, платя за это пошлины 658 руб. Кроме того, за крестьян со своих вотчин, рыбных ловель и других угодий он платил в казну до 4 тыс. руб. оброка и других царских сборов. В конце XVI века он покупал ежегодно на вырученные за соль деньги до 20 пудов воска, да 8 тыс. четвертей ржи на монастырский обиход братии, слуг и крестьян, кормившихся от монастыря. При этом он скоплял средства, которыми помогал государству в труд-

ные минуты: в царствование Алексея Михайловича, например, он выслал в Москву на жалование ратным людям 41 414 руб. и 200 золотых» [12]. Таков был проект Савватия Соловецкого, и он еще подлежит детальному изучению и теоретическому осмыслению.

Как мы уже отмечали, феномен становления Соловецкого монастыря и становления региона в целом был предметом оживленной дискуссии в российском обществе уже в середине XV века. Свидетельством тому стала одна из первых теоретико-экономических дискуссий по проблеме собственности. К концу XV века сформировались две основные школы по этой проблеме. Возглавили их два ведущих теоретика этого времени: Нил Сорский и Иосиф Волоцкий. В ходе дискуссии обсуждалось положение, согласно которому Православная Церковь брала на себя инициативу организации экономического возрождения страны, а священнослужители представляли в качестве одного из основных институциональных оформлений социального авангарда народа.

Нил Сорский и Иосиф Волоцкий вступили в дискуссию по проблеме собственности, имея принципиально различные точки зрения. На их мировоззрение огромное влияние оказала трагедия мирового масштаба - крушение византийской цивилизации. Роковые события и алчные помыслы их участников, повлекшие за собой гибель центра христианского мира, убедили святых Нила и Иосифа в принципиально различном.

Нил Сорский полагал, что отношение частной собственности является всеобщим стандартом для жизни человечества, но изначально порочным. И он доказывал, что на Руси данным стандартом можно пренебречь. Для этого нужно бороться со сребролюбием, вещелюбием, чревоугодием и т. п. Сторонников Нила называли нестяжателями. Отметим, что нестяжательство стало тогда своего рода модой. Например, сторонником нестяжательства был молодой Максим Грек, по поводу которого Зиновий Отенский заметил, что хорошо быть нестяжателем, когда питаешься с царского стола. Характерно, что Нил Сорский, как и Максим Грек, в течение длительного времени путешествовал и учился в различных зарубежных религиозно-научных центрах. Это обстоятельство не могло не сказаться на теоретических версиях нестяжателей по вопросу о собственности. Возможно, оно было следствием оторванности теоретиков от реальностей общественной жизни Московского государства.

Нил Сорский максималистски полагал, что при наличии Единого Владыки — Бога — мирское отношение к частной собственности противоестественно, порождает греховные «прибытки мира сего». Он так же, как и философ XIII века Серапион Владимирский, настаивал на тщетности стяжания такой собственности, поскольку человек не может унести ее за собой на тот свет. Реально

за такой постановкой вопроса о собственности стояло осуждение индивидуализма, убеждение, что частная собственность является источником зла, суетности мира, преградой на пути совершенствования духа, заслоном, по мысли Василия Новгородского, на пути освещения родной земли «светом неизреченным». Однако, в отличие от Иосифа Волоцкого, Нил Сорский не разделял идею своего визави о разветвлении многообразия форм общественной собственности на средства производства.

Иосиф Волоцкий был человеком, который лучше знал социальный опыт своей Родины, в том числе и положительный опыт хозяйствования. Он не без оснований полагал, что в руководство страны и церкви должны входить люди, прошедшие практическую школу хозяйствования, и их единомышленники, доказывал, что нарушение гармоничного сочетания властей и попрание духовной власти светской недопустимы, что поиск путей достижения такой гармонии должен быть постоянным делом теоретиков и практиков. В противном случае возникает необходимость в заимствовании чужого, еретического.

В течение всей творческой жизни Иосиф Волоцкий совершенствовал свои теории и проверял их на практике. Кроме того, он внимательнейшим образом изучал тот социальный опыт, который накапливало воспринявшее русское общество. И, конечно, в поле его зрения был тот опыт, начало которому положено Савватием Соловецким, благо что учителем Иосифа был ученик Савватия Геннадий Новгородский. Как и перед Нилом Сорским, перед ним стояла теоретическая задача: что нужно предпринять в области экономики, чтобы вся земля Русская осветилась «светом неизреченным»? Он не без основания полагал, что одним из основных элементов структуры социального авангарда русского общества того времени было монашество. На данную часть социального авангарда, у которой он пользовался заслуженным авторитетом, Иосиф Волоцкий и рассчитывал.

Следует отметить, что в наше время теоретическое творчество Иосифа Волоцкого получило определенное освещение, хотя это освещение оказывалось нередко циничным, предвзятым, подводимым под западные схемы и критикуемым за то, что творчество великого русского теоретика не укладывалось в эти априорные схемы. Отрицательно сказывалась и принятая в марксистской социальной философии методология, где главное место отводилось классовому подходу, даже в ущерб диалектическому методу, игнорировалось то, что Иосиф Волоцкий был диалектиком, сторонником аристотелевской теории развития. Сказался также и господствовавший в советском философском творчестве марксистский вариант западничества, одним из краеугольных камней которого было представление о том, что общественная и частная собствен-

ность - это всего лишь различные формы собственности на средства производства вне отношения к тому, чему Нил Сорский и Иосиф Волоцкий придавали принципиальное значение. Они полагали что на Руси собственность не может быть воплощением свободы воли, ценностью, т. е. репрезентацией, паттерном. Она должна быть здесь только стройностью, устройством, т. е. социальной негэнтропией. Иными словами, отношение собственности зависит от типа общества, содержания способа производства общественной жизни, традиционной культуры отношений в обществе в целом, наличного состава институциональных средств цивилизации и т. д.

Два древних русских мыслителя соотносили явление собственности, во-первых, с типом общества; во-вторых, с аристотелевской космической моделью мира и наукой домохозяйства; в-третьих, собственность рассматривалась диалектически, с точки зрения всеобщей связи социальных явлений. Если частная собственность на средства производства есть материализованный стандарт трансцендентальной реальности, следствие реализации принципа свободы воли, проективного знания, нечто, отвечающее интуитивно принятым императивам существования и долженствования, то общественная собственность - это качество собственности, отвечающее принципу совершенства, стандартам стройности, устройства, социальной негэнтропии: системности, организованности, упорядоченности, гармонии и красоты общественных отношений. Изучение частной собственности и общественной собственности на средства производства может быть результативным, если оно осуществляется с позиций, соответствующих данным явлениям методологий, стандартов рациональности, стандартов естественности, научности, социальности.

Окончание монголо-татарского ига на Руси датируется великим стоянием на реке Угре (1480 год), когда Иосифу Волоцкому было уже 40 лет, а Нилу Сорскому — 47, т. е. они не понаслышке знали реальности этого ига. Они понимали, что жизнь общества в зоне рискованного земледелия весьма уязвима, подобна тундре, где любое заметное воздействие не зарастает годами. Кроме того, примем во внимание, где географически находятся Соловецкий, Кирилло-Белозерский (вблизи которого жил Нил Сорский), Иосифо-Волоколамский монастыри. Монастырь Иосифа Волоцкого располагался в зоне Нечерноземья, сложнейшей для земледелия. По теперешнему административному делению монастырь Кирилла Белозерского находится в самой крайней северо-восточной точке Вологодской области, не говоря уже о Соловецком монастыре. Жизнь в таких условиях обрекала на неудачу любые проекты, в том числе и по вопросу о частной собственности и ее формах, она возбуждала, например, всеобщую ненависть к ростовщикам.

Монастырское стяжание показало себя с самой лучшей стороны. В книге «Иосиф Волоцкий» Н. М. Золотухина пишет: «У Иосифа же последовательно примененный принцип стяжания принес весьма ощутимые практические плоды. Средства монастыря увеличивались все более и более. Число крестьян, записанных за монастырем, возросло до 11 422 душ... обитель Иосифа скоро сделалась одной из первых по своему богатству... а всего у Иосифо-Волоколамского монастыря было: 11 сели 24 деревни» [13]. Спрашивается, кто бы отдал во владение монастырю эти богатства, если бы принцип стяжания, провозглашенный Савватием Соловецким и Иосифом Волоцким, не зарекомендовал себя столь положительно на практике?

Принцип стяжания был принципом соборного мышления, принципом соборного хозяйствования в форме своеобразных природно-экономических комплексов, т. е. комплексов, встроенных в природные условия. По-видимому, быстрота, с которой сформировался природно-экономический комплекс монастыря Иосифа Волоцкого, была определенным следствием успехов реализации проекта соловецких старцев. При этом важнейшими элементами данного комплекса были развитость общественной собственности на средства производства, сотрудничество государства, церкви, а также иных элементов социально-экономической структуры общества, величайшей степенью доверия к экономическим проектам русских мыслителей.

Для Нила Сорского монастырь был как бы центром обретения духовного совершенства, местом подающего советы духовного авторитета и в этом смысле — пунктом наблюдения за жизнью общества. Для Иосифа же Волоцкого, следовавшего примеру великих соловецких старцев, монастырь был предметом непосредственного, активного участия в организации духовной и хозяйственной деятельности страны. Он заботился о том, чтобы монастырь был привлекателен для тех, кто искренне желал процветания страны. Между двумя вождями социального авангарда Руси конца XV века не было антагонизма. Это была теоретико-экономическая дискуссия, наличием которой в своей истории мог бы гордиться любой народ, поэтому в принципе кощунственно приписывание «эксплуатации чужого труда» подвижническому делу выживания страны, спасения народа, выведению производства на современные рубежи, освоению передовых методов хозяйства, выработке актуальных норм взаимодействия Церкви и светских властей.

Духовные вожди русского народа отдавали себе отчет в том, как ранима на Руси общественная жизнь на этих необъятных, трудных для проживания пространствах (это, в частности, к вопросу о том, было или не было на Руси монголо-татарское иго). Следовательно, предосудительны внеисторические сентенции со-

временных исследователей о том, что средневековые теоретики чуть ли не были обязаны рассуждать согласно теоретическим моделям Маркса или Кейнса. Предосудительны также и попытки, сославшись на классовый подход, заподозрить их в том, что они были якобы выразителями интересов крупных феодалов, попытки представить данную дискуссию чем-то вроде скандальной распри, непримиримой вражды, заподозрить этих теоретиков в некоем соглашательстве с властями, лицемерии, каких-то политических маневрах в то время, когда речь шла об обобщении передового опыта, о выживании страны и народа.

В русском языке есть такое выражение: «перемолоть иго» - освободиться от чуждого. Эта характеристика объективных процессов должна стать поводом для серьезного научного исследования. Действительно, что такое это перемалывание? Быть может, выяснится, что это поприще, на котором законы общественного развития, законы диалектики пробивают себе дорогу, подобно тому как закон больших чисел человеческих поступков влечет общество к диалектически предвидимому положению вещей, к пониманию того, что каждый способ производства общественной жизни (коллективистский или индивидуалистический) предполагает свое содержание собственности. Частная собственность - ценность, выступающая как воплощение свободы воли экономического субъекта индивидуалистического общества, т. е. воплощение, которым можно владеть, пользоваться и распоряжаться, а общественная собственность - это отношение, в котором пребывает экономический субъект коллективистского общества, руководствуясь корпусом гармонизирующих друг с другом социальных норм. Данное отношение собственности совершенствуется вместе с другими общественными отношениями. Именно это обстоятельство было предметом дискуссии стяжателей и нестяжателей и их вождей — Иосифа Волоцкого и Нила Сорского.

Те события, которые разворачивались перед их глазами (крушение Византии, стояние на реке Угре, формирование мощных монастырских природно-экономических комплексов), не могли не найти своего отражения в дискуссии. Однако наиболее утонченная часть дискуссии пришлась на вопрос о личной собственности монаха. Н. М. Золотухина пишет: «Само понятие равенства у Иосифа существенно видоизменяется. Если ранее он понимал под этим термином обычное грубое уравнительство, то теперь он вкладывает в него иной смысл. Новое его понимание чем-то напоминает аристотелеву уравнивающую справедливость с ее принципом: равным за равное, т. е. каждому по делам его» [14] (Н. М. Золотухина тенденциозно интерпретирует мысль святого, полагая, что разница зависит от даяния монастырю, в то время как в приводимом ею положении святого читается иное содержание:

«...Разньство по делам каждого; овии бо в сто принесоша плод, овии же в 60, иннии же в 30...» [15]). Здесь речь явно ведется не о даянии монастырю, а о силе подвижнической деятельности, подвига. Что же касается сравнения точки зрения Иосифа Волоцкого с позициями теории Аристотеля, то положение святого не нуждается в снисходительной трактовке, поскольку великие русские Учителя были правоверными учениками византийских ученых и знали их труды самым лучшим образом вместе с их отношением к античным философам.

Два великих русских Учителя руководствовались представлением о том, что коллективистский стандарт социальности в обществе, тем более в житии монахов, не должен отягощаться отношением личной собственности. Но как этого достичь? Следует ли полагать, что устремленность к личному духовному совершенству неизбежно затемняет отношение личной собственности? Иосиф Волоцкий полагал, что личная собственность общественна по своей природе и в той же мере правомерна, в какой она встроена в структуру данного естества отношений собственности. Нил же Сорский полагал, что индивидуальная, личная собственность монаха не может не сказываться на указанном стандарте социальности. Собственность как отношение совершенства может в какой-то момент превратиться в отношение ценности, подобно тому как «прародители человечества» Адам и Ева, вкусив запретный плод, почувствовали принципиальную разницу между раем, устроенным по принципу совершенства, и той реальностью, которая открылась им после совершения первородного греха, где им осталось быть руководимыми принципом свободы воли. Следовательно, отношения личной, индивидуальной собственности нужно остерегаться, как запретного плода.

По мнению Золотухиной, «Иосиф Волоцкий понимал стяжание прежде всего как собственность феодальной духовной корпорации в виде движимого и недвижимого имущества, а термин „нестяжание« в его доктрине употребляется лишь как отрицание или ограничение личной собственности монаха. У Нила Сорского понятие „нестяжание« последовательно употребляется как полное отрицание какой бы то ни было собственности (и даже желания иметь ее) у человека, принявшего монашеский обет» [16]. Как видим, в принципе дело сводилось к религиозно-теоретическим тонкостям раскрытия скромности личной жизни как стандарта общественного бытия коллективистского общества.

Эта дискуссия свидетельствовала о необходимости теоретического осмысления новых реальностей общественной жизни Московского государства, и, следовательно, требовалось решение высшей инстанции, способной подвести итог многолетней дискуссии. В этих целях в 1500 году состоялся Поместный собор по про-

блеме собственности, где Иосиф Волоцкий вместе с Серапионом - игуменом Троицкого монастыря — и рядом других единомышленников в присутствии Нила Сорского и его единомышленников доказал, что точка зрения волоколамского подвижника является более взвешенной, учитывает интересы Церкви и государства, личности и коллективистского общества. Выяснилось, что точка зрения Нила Сорского продиктована еще не вполне преодоленным пессимизмом, определенной неуверенностью в силе духа русского человека, перенесшего в предшествующие столетия гигантские невзгоды. Точка же зрения Иосифа Волоцкого обосновывалась оптимизмом, верой в русский народ, верой в его высокое предназначение, в его будущее.

Итак, несколько слов о том, что касается отношения собственности и экономической «геометрии».

Мысли Василия Новгородского о рае, высказанные в начале XIV века, нашли определенное завершение в дискуссии о собственности и были закреплены в решении Поместного собора в 1500 году, когда выяснилось, что благополучие в обществе, в частности, наступает тогда, когда комплекс форм собственности соответствует типу общества. Аргументация указанного решения сформировалась при реализации проекта Савватия Соловецкого, Германа и Зосимы Соловецких. Собственность адекватного обществу типа воспроизводит саму себя и разворачивается в своем богатстве многообразия, раскрывается или как ценность, или как социальная негэнтропия.

Понятие «стяжание» в XV веке выступило как экономический эквивалент понятия «соборность», как характеристика формирования на Руси соборного хозяйствования и единого хозяйственного комплекса. Инициаторами создания такого комплекса и такого хозяйствования оказались представители социального авангарда, осознававшего необходимость гармонизации экономических функций государства и функций нарождавшихся мощных природно-экономических хозяйственных комплексов.

Теоретическое освоение возрождающейся экономики в стране началось не только с изучения одной из центральных проблем экономической теории (проблемы собственности), но и с теоретического освещения естествоповелительности экономики, согласно которому экономика страны должна адекватным образом встраиваться в природные условия и находить в природе такую нишу, которая определяет положение практики производственной деятельности в качестве отрицательного вклада в энтропию природных комплексов, что обеспечивает гармонию человека и природы, учитывая параметры самовосстановления природных комплексов.

Экономическое освоение пространств Руси, как было показано великими теоретиками Древней Руси, не может осуществляться

вне зависимости от их политического, социального и духовного освоения. Русские мыслители средневековья глубоко освещали положение о том, что отечественные просторы не могут быть освоенными на пути достижения *«тленного и суетного прибытка»*. Практика новгородских «промышленных дружин» западного образца показала свою бесперспективность. В этом отношении чудотворцы-старцы, исцеляющие иконы, освещенные Церковью чудеса и т. д. сыграли гораздо большую роль в формировании социального потенциала, чем походы «промышленных дружин», боярские заимки, решения государственных учреждений.

Выяснилось, что государство может в определенной мере распределять свои функции в системе институциональных оформлений социального авангарда, но оно не должно пытаться осуществить в обществе повороты от одного типа собственности к другому.

Что касается экономико-математических моделей и их реализации, то можно выделить следующие моменты:

— различие конструктивистского и интуиционистского направлений в математике требует от тех, кто стремится реализовать на практике экономико-математические модели и методы математики, отдавать себе отчет в том, какому направлению в математике должны соответствовать принимаемые модели и методы;

— необходимо знать, каким стандартам естественности и научности при этом отдается предпочтение - экономико-математическая модель должна быть или образом действительности, или ее репрезентацией. Модель должна соответствовать качеству социальной действительности, обеспечивающей восприятие модели-образа или модели-репрезентации и с учетом этого — возможность опредмечивания модели;

— необходимо знать, что каждое из двух проявлений конструктивности математики соответствует двум основным типам научной рациональности, каждый из которых имеет вполне различимые, веками защищаемые стандарты научной рациональности: на Западе защищаются стандарты либерально-технологической рациональности, господствующие и до сих пор в представлениях о конструктивности интуиционистской математики; в России же веками защищаются стандарты диалектико-информационной рациональности, до сих пор отстаиваемые в представлениях о конструктивности конструктивистской математики. Следовательно, при выборе типа математической модели экономики необходимо руководствоваться адекватными стандартами рациональности. Неразличение стандартов традиционного отечественного и западного математического теоретизирования и, следовательно, некритически воспринятый плюрализм западных математических моделей экономики не могли не оказать медвежьей услуги России, Советскому Союзу.

И наконец, несколько слов непосредственно о рыночной экономике. Здесь также «радикальные реформаторы» в России не обратили внимания на то, что веками, по крайней мере со времен Гегеля, в философии, социологии, культурологии ведется дискуссия о двух типах общества: коллективистском и индивидуалистическом. Инициаторами и участниками дискуссии на эту тему в свое время на Западе выступали Бергсон, Дюркгейм, Фромм, Поппер. Нередко там (на Западе) научная дискуссия уступала место демонологии коллективистского общества.

Как ни странно, нашими «реформаторами» была воспринята и высоко оценена не научная дискуссия, а именно демонология коллективистского общества. А между тем, когда речь идет о рыночной экономике, тем более - о «повороте к рынку», то, по-видимому, правильно было бы отметить, что, с одной стороны, способ производства общественной жизни коллективистского общества, как минимум, существенно отличается от способа производства общественной жизни индивидуалистического общества; с другой стороны — рынок в системе индивидуалистического способа производства общественной жизни существенно отличается от рынка в системе коллективистского способа производства общественной жизни, и, следовательно, правильно было бы поставить вопрос: кто и к какому рынку имеет возможность поворачивать, не рискуя разбиться, не «вписавшись в кривую поворота»? Очевидно, что коллективистское общество должно воспроизводить себя и, следовательно, ему должен быть свойствен собственный стандарт жизни, отличный от того стандарта, который воспроизводит жизнь индивидуалистического общества. И если рынок столь существенен для жизни общества, то он должен иметь свои особенности и в том и в другом типе общества, иначе он неизбежно будет отторгнут общественной жизнью как нечто противоестественное, чуждое.

Теоретическое освещение явления рынка, по-видимому, не может обойти следующие моменты:

1) рынок - это конкретно-историческое явление. На различных этапах развития общества рынок обнаруживает свое специфическое содержание и выполняет различные социальные функции. Например, он имеет непосредственное отношение к формированию актуальной структуры общества, нации, к различным формам реализации экономических санкций, экономической, то варной агрессии и т. д.;

2) рынок на практике предполагает соответствие его господствующему способу материального производства, способу производства общественной жизни, системе социальной детерминации;

3) рынок в теории предполагает ту или иную модель мира, тот или иной проект науки, те или иные стандарты естественности, научности, рациональности, методологические стандарты; поня-

тие «рынок» выступает или как образ действительности, или как ее репрезентация;

4) рынок — это всегда нечто стихийное и нечто сознательное, когда сознательно производится, например, протекционистская или дискриминационная политика; кроме того, в одном случае рынок подчинен действию изобретенных законов, законов технологии, а в другом — действию объективных динамических и статических законов, а также законов диалектики;

5) рынок - это характеристика сотрудничества или, в духе Гоббса, соперничества, конкуренции, войны всех против всех. При этом конкурирующие стороны не останавливаются перед нанесением природе непоправимого ущерба, перед расточительством. Конкуренция осуществляется за счет кого-то, поощряя мировые антагонизмы, глобальные проблемы;

6) рынок выступает или как репрезентация, или как небытие, свое иное экономической жизни коллективистского общества. И, следовательно, в условиях коллективистского способа производства общественной жизни рынок предстает в качестве вырожденности этого способа, а в условиях индивидуалистического способа производства общественной жизни - как репрезентация этого способа (по Вартофскому, все может представлять все);

7) в конечном счете, купля и продажа в условиях рынка индивидуалистического общества - это доказательство того, что мир существует и мир не существует, что мир возникает, когда появляется спрос на товар, и исчезает по мере насыщения товаром (при этом товар выступает как ценность, призванная служить восполнению паттернов трансцендентальной реальности); на рынке коллективистского общества купля-продажа — это разрешение социального противоречия вследствие отрицательного вклада в социальную энтропию (здесь предмет, находящийся в процессе купли-продажи, обнаруживает свое вырожденное содержание по сравнению с самим собой, находящимся вне этого процесса).

Думается, что специальное философское и общенаучное исследование явления рынка позволит вразумить многих сторонников «рыночной экономики», убедить их в том, что каждый тип общества следует изучать с позиций адекватной ему теории; что рынок не должен быть ни формой покушения на индивидуализм, ни формой покушения на коллективизм; что нельзя «поворачивать к рынку», не зная экономической геометрии страны, народа. Ибо, по Аристотелю, не может быть прекрасным то, что противостоит естественно.

Изучая экономические «геометрии», никогда нельзя забывать мысль русского гения Лобачевского, что: «...не может быть никакого противоречия, когда мы допускаем, что некоторые силы в природе следуют одной, другие - своей особой геометрией». Сле-

довательно, исторические, политические, экономические и иные процессы в стране должны изучаться на основе предметного знания движущих сил общества, способа производства общественной жизни, типа общества, типа социальной детерминации. Мы отдаем себе отчет в том, что мысли Лобачевского, как и идеи экономической «геометрии», здесь придается метафорическое значение: в этом значении мысль гения предстает как некое пророчество и предостережение потомкам, задумывающим те или иные «повороты», как некое запрещение по принципу «не лезь в воду, не зная броду».

Положение Лобачевского, интерпретированное таким образом, наводит на мысль о том, что общественный строй в стране должен быть адекватным типу общества. Древний мир, понятый Аристотелем как социальная лаборатория, доказал, что демократический строй приживается не везде. И те, кто силой насаждал его, заслужили насмешки Учителя античности. В настоящее же время тяжесть демократического строя и безумные социальные повороты поставили человечество на грань катастрофы.

Тот уже не хитрый, о ком все говорят, что он хитер.

Генералиссимус А. В. Суворов

«ПЕРЕМОЛОТЬ» ИГО...

Зададимся вопросом: почему Россия вынуждена систематически «перемалывать» иго? Почему она вынуждена постоянно тратить огромные силы и неисчислимы ресурсы, чтобы выйти из исторических тупиков, куда ее заводят бездарные, плагиатствующие правители, доказывающие, что кого-то нужно догонять и перегонять? Почему оказывается возможным — наряду с внешним — внутреннее иго России? Отметим, что во времена Древней Руси существовали разнообразные словосочетания, связанные со словом «иго»: «внутреннее иго», «внешнее иго», «духовное иго», «греховное иго» и т. п. Иго изучалось всесторонне, в том числе изучалось и то, как избежать ига, как предотвратить его, как устоять перед его опасностью. К сожалению, современные исследователи и политики, теоретики и практики не знают положительного социального опыта в данном отношении. Этот социальный опыт существенно не изучен и более того — всесторонне очернен, отмечен безрассудным пренебрежением.

Когда же кончится то, что те или иные силы заставляют Россию примеривать «кафтаны с чужого плеча», реализовывать по западному образцу произвольно составленные политические, экономические и иные схемы? Мы полагаем, что в то время как Россия обескровливает себя «перемалыванием» ига, кое у кого вновь и вновь возникает соблазн спешно перенять что-либо чужое, скопировать нечто иноземное, доказать, что где-то нечто уже хорошо себя зарекомендовало, и, следовательно, нам якобы не нужно в чем-либо сомневаться и не пристало попусту растрачивать силы, чтобы изучать самих себя.

Что такое смута, нам хорошо известно на самом современном опыте России. По-видимому, в будущем необходимо предусматривать специальные меры по их (смут) предупреждению и пресечению. Сегодня многие говорят, что в назидание потомкам создателей и проводников идеологии «нового мышления», авторов лозунгов «больше демократии — больше социализма», «разрешено все, что не запрещено законом» и т. п., а также горбачевско-беловежскую клику со всеми ее прихвостнями нужно было привести к покаянию за предательство, за миллионы бездомных детей, за унижения народов, за вымирание России и Украины, за повальную нищету, в которую силами неопитов оказалась вовлеченной наша страна.

Надо сказать, что в истории нашего Отечества случались прецеденты, когда благодаря прозорливости, величайшей политической зрелости, организаторскому подвижничеству и философскому гению подобные смуты были предотвращены и пресечены. У этих смут были различные причины, но одна из них заключается в том, что стране раз за разом навязываются западные версии созидательных, преобразовательных, революционных программ исторического творчества.

В череде духовных вождей нашего Отечества никогда не померкнет имя великого провидца, дальновидного пастыря русского народа, архиепископа Новгородского и Псковского святого Геннадия. Расцвет его деятельности, его подвижничество падает на вторую половину XV века, на время правления великого московского князя Ивана III. Прочитав его дошедшие до нашего времени произведения, поражаешься их совершенству, глубочайшей для своего времени научной подготовке святого, его беззаветной преданности Родине, величайшей заботе о ее судьбах, непобедимости в борьбе с внутренним российским духовным игом.

Для того чтобы оценить научные взгляды святого Геннадия, необходимо напомнить о том, что во времена античности разработаны две главные модели мира (диалектическая и софистская). В конце IV—VI веке н. э. уточняются версии науки, соответствующие этим моделям. В то время западным отцом церкви великим философом Августином Блаженным (блаженный - от слова «благо») (354 — 430) проводится мысль об отделении друг от друга знания и веры, науки и религии, а также подтверждается аристотелевская мысль о единстве научного знания. Августин был диалектиком и по сути — сторонником космической модели мира. Он доказывал, что сотворенное Богом раскрывает совершенство Бога, и, познавая мир, мы познаем Его творческое совершенство, целостность Его творения, а поэтому и знание о мире должно быть единым.

Так же, как и для Августина, работы Аристотеля явились предметом пристального внимания и изучения для другого великого философа - Северина Боэция (480 — 524). Однако Боэция, в отличие от Августина, интересовал цикл сочинений Аристотеля по силлогистике (формальной логике). Под впечатлением от книг греческого гения он пишет целый ряд работ по логике, посвященных изучению умозаключений, и на этой основе становится, по сути, приверженцем софистской модели мира, поскольку формальная логика принимается им в качестве образца научной теории. С творчества Северина Боэция начинается особый этап в жизни софистского проекта науки. В контексте этого проекта Северин Боэций дифференцировал научное знание на две группы наук, которые он совершенно не случайно определяет как свобод-

ные искусства. Эти группы наук включали в целом семь свободных искусств. Первая группа (тривий) включала грамматику, риторику и диалектику, под которой подразумевалась формальная логика, вторая (квадривий) — арифметику, геометрию, астрономию и музыку.

Еще одним вопросом, который нужно было решить, явился вопрос о том, в чем должно было проявляться превосходство духовной власти над властью светской: в командовании духовенства или в обеспечении совершенства, гармонии общественных отношений.

Если для Блаженного Августина предметом интереса науки было познание созданного Творцом совершенства, которое должно было отображаться единством научного знания, то для Северина Боэция предметом интереса было свободное творчество, произвольное творение теоретических ценностей в формах тривия и квадривия. Так, уже на начальных этапах развития науки столкнулись два ее проекта: космический, представленный Августином и его предшественниками-диалектиками и универсалистский, представленный Северином Боэцием и его предшественниками — софистами.

Отметим, что в Древней Руси в явном виде такое столкновение двух проектов науки произошло во второй половине XV века во времена святого Геннадия и великого князя московского Ивана III. Надо ли удивляться тому, что западный проект науки мог быть встречен настороженно только весьма подготовленными людьми. К их числу, несомненно, относился и святой Геннадий. И, напротив, доверчиво принять его могли лишь не очень подготовленные люди, к числу которых относились оппоненты святого Геннадия, в том числе и те, для кого смута являлась главным условием для самоутверждения.

Обращаясь к своим оппонентам и имея в виду квадривий, святой Геннадий пишет: «Авраам в Египте шед у египтян учить землемерия, да и расчет земный. Да потом и иудеи от них тому навыкли. А во всяком языке то есть... донеже де арифметику; и кгеомитрию, и мусику, и астрономию всю до конца изуче. Сего ради воспомяну онех мерзостная сопротиволагаемая боже-ственному повелению учения еретическая числа оными иудейскими преставляема. А о летах скончания Богу можно приложить и уложить» [1]. Далее святой с возмущением пишет о том, что при помощи фантазерских, софистских свободных искусств еретики, затеяв смуту, «вычислили», что буквально вот-вот, со дня на день придет скончание мира. С глубочайшим пониманием дела Геннадий пишет о еретиках, которые сначала разрабатывали теоретические схемы, а потом пытались эти схемы приложить к действительности и ее в эти схемы «уложить».

Святой Геннадий в пику высокомерным самонадеянным еретикам замечает, что во всяком народе, имея в виду в первую очередь русский народ, да и самого себя, есть люди, которые хорошо знают свободные искусства, входящие в квадривий, но необходимо знать природу квадривия, чтобы знать цену ереси, пустопорожних вымыслов. Святой возмущается тем, что подобными вымыслами еретики сеют панические настроения. Он, в частности, пишет, что его мнение могли бы разделить ученейшие люди, например Паисий Ярославов, воспитывавшийся в среде учеников святого Кирилла Белозерского и ставший учителем Нила Сорского, сам святой Нил Сорский. Можно быть уверенным, что книгами по тривию и квадривию святой Геннадий располагал в той же мере, что и еретики. Некоторые из этих книг он заказывает в известных ему русских библиотеках. Здесь важно подчеркнуть, что среди этих книг его интересуют те, которые входят в Ветхий Завет (в дальнейшем в 1499 году святой Геннадий переведет на русский язык полный канонический текст Библии). Другая часть книг — это книги, особенно интересовавшие еретиков. Среди них «Сели-вестр папа Римскы, Афанасий Александрийский, да Слово Козьмы, пресвитера на новоявившуюся ересь на богомилов, да Послание Фотия патриарха ко князю Борису Болгарскому, да Менаандр, да Логика, да Диаонисий Ареопагит. Зане же те книги у еретиков все есть» [2]. Отметим среди этих книг «Логикку» — это часть тривия, идущая под названием диалектики.

Святой Геннадий был оклеветан еще при жизни. По-видимому, еретики, как говорится, не мытьем, так катаньем, очернили его. Но тем не менее свое дело по борьбе со смутьянами-еретиками он довел до конца. Идеалы же семи свободных искусств (тривия и квадривия) были все-таки привнесены в Россию в XVII веке трудами молдавского философа Николая Милеску Спафария (т. е. оруженосца), которому на родине за его революционную деятельность «урезали нос». В XX веке враги святого Геннадия не могут простить ему поддержку требования предрержащих духовную и светскую власти казнить еретиков — смутьянов, диссидентов средневековья.

Да, он был приверженцем казни еретиков. Но, во-первых, зададимся вопросом: кому может понравиться циничная, варварская деятельность этих еретиков? Обратимся на сей счет к написанному в октябре 1490 года «Соборному приговору и поучению против еретиков», где отмечалось, что еретики «чинили в Великом Новгороде злая и проклятая дела непотребная: мнози от вас (т. е. от еретиков. — Н. Ч.) ругались образу Христову и Пречистые образу, написанным на иконах; а иныи от вас ругались кресту Христову, а иныи от вас на многие святыя иконы хульные речи глаголили, а иныи от вас святыи иконы щепляли и огнем сжигали, а иныи от

вас крест силен зубами искусали, а инии от вас святыми иконами и кресты о землю били и в грязь их метали, а инии от вас святая иконы в лохани метали, а инии от вас господа нашего Иисуса Христа сыном божьим не звали, а инии из вас на великих святителей и чудотворцев, да и на многих преподобных святых отец хулные речи износили...» [3]. Особенно циничными выглядели эти деяния еретиков для тех, кто понимал значение в Русском государстве гармонии социальных институтов, единства социальных норм в деле осуществления социального прогресса, кто понимал содержание естественноисторического процесса на Руси.

Во-вторых, враги святого Геннадия осуждают формулировку, которую от его имени идею казни еретиков. Отметим, что речь шла не только о церковных деятелях, еретиках, поставленных еретиками же в «попы», но и о государственных деятелях, проникшихся идеалами диссидентства и смуты, например, о приближенном Ивана III дьяке Федоре Курицыне, усыплявшем бдительность великого князя. Известны временные колебания в этом отношении и самого Ивана III.

Современные враги святого Геннадия иногда целенаправленно подтасовывают факты, рассчитывая на то, что недостаточно осведомленные люди будут считать, например, современное значение слова «казнь» идентичным тому значению, в котором это слово употреблялось в конце XV века. Так, Иван III требовал расследовать (обыскать) дела еретиков. «И которых обыщешь, - писал великий князь, - по правилам святых апостол и святых отец будут достойны вашей казни церковные, ино то и сам ведаешь; а будут достойны, по правилам градские казни, и ты тех пришли к моим наместникам, и они их велят казнити градскою казнию по рассуждению» [4]. Иными словами, в контексте реализации идеалов гармонии светской и духовной властей выделялось два рода норм: правила святых отцов, в соответствии с которыми осуществлялись наказания церковные, и правила градские, в соответствии с которыми осуществлялись наказания светские. Характерно, что слово «казнь» происходит от старославянского слова «каяти», т. е. понуждать к покаянию. Отсюда слово «казнь» во времена святого Геннадия обозначало не убийство человека, а тот или иной акт понуждения к покаянию. Поэтому когда мы обращаемся, например, к моральному кодексу святого Кирилла Белозерского, интерпретирующего правила святых отцов, то мы не найдем там никаких признаков жестокости в том значении, которые хотели бы видеть в «церковных казнях» современные «знатоки». Что касается «градских казней», которых также было немало разновидностей, то они касались особо изворотливых и непреклонных еретиков или особо провинившихся из них на поприще организации смуты. И, наконец, инициатива казни еретиков исходила от Ивана III.

Одновременно с посланием великого князя Ивана III святому Геннадию (февраль 1488 года) было направлено послание митрополита всея Руси Геронтия. В этом послании Геронтий проводит очень важную мысль о том, «чтобы христианство в смущении не было, а Церковь божия безмятежна была» [5]. Митрополит опасается смуты и прямо пишет об этом. Но еретиков-диссидентов это обстоятельство нимало не беспокоило. Более того, за действиями отдельных еретиков угадывалась активность последовательно разрушительной направленности, стремление создать свои влиятельные структуры и укрепиться в высших сферах светской власти. И, следовательно, деятельность некоторых еретиков нельзя сводить к простой религиозно-теоретической склонности и безответственности и тем более - к некоему свободомыслию. Очевидно, Иван III хорошо понял, что против ереси светская власть бессильна, и он отдает первенство в разрешении проблемы институтам духовной власти. Так что его послание и послание Геронтия по этой сути не расходятся. Он также наставляет святого Геннадия расследовать дела еретиков, а затем казнить вначале по правилам святых отцов, а потом по царским (градским) правилам. Причем ни Иван III, ни Геронтий не ведут речи о казнях как убийствах, о смертных казнях, а Геронтий в своем послании настаивает на том, чтобы переубедить, подвести к покаянию еретиков даже после градской казни.

Святой Геннадий дает точное определение новгородско-московской ереси, называя ее «греховным игом». При этом он обнаруживает великолепное знание истории и теории, религиозно-философской литературы и пишет об ответственности тех, кто поручает исполнение принятого решения своим подчиненным (слугам) как, например, Иван III Федору Курицыну. Обращаясь к принимающему решению, он пишет: «Аттте ли речеси "Несъм обидех никого же", ино от служащих твоих кто будет изобижен, хотя и тебе неведомо, а отвечати тебе за то; занеже секира без секущего не сечет, сице и слуги наши не могут никого изобидети аще не от нас будут власть прияли» [6]. Получается так: если ты передал часть своей власти кому-либо из подчиненных, то будь добр отвечать за деяния их. Это был намек на ошибку Ивана III.

В сентябре 1490 года вновь избранному митрополиту всея Руси Зосиме святой Геннадий пишет о том, как Церковь должна беречь дела государя, великого князя Ивана III, на благо Отечества; о том, что еретики активно общаются с дьяком Федором Курицыным, что он «у них печальник, а о государской чести попечения не имеет» [7]. В то же время, понимая негативную роль дьяка при дворе, святой пишет новому митрополиту: «А ныне беда стала земская да нечесть государскаа велика: церкви старые выношены из города вон, да и монастыре старые извечные переставлены... Да еще

паки сверх того и кости мертвых выношены на Драгомилово: ино кости выносили, а телеса ведь туго остались, в персть разошлись; да на тех местах сад посажен... А господин наш отец Геронтий митрополит о том не воспретил... А то ведь по знатью государя ввели в тот грех благословною виною, а приводили ему ту притчу: что коли ездят в войско, или туда, где церквей христианских нет, то они примут с собою священника, да Церковь полотняну возят с собою» [8]. Таковы разрушительные деяния еретиков-диссидентов, плоды их смутотворческой деятельности, знакомые нам по истории XX века. И от такой деятельности страна должна защищаться, она должна своевременно опрокидывать ее духовное иго.

Рассуждая о гармонии властей, святой Геннадий пишет, что новый митрополит должен рассматривать великого князя как сына своего. Он был убежден в традиционном русском понимании гармоничности единства духовной и светской власти. В ряде посланий святой вспоминает судьбу Византии, крушение которой началось с иконоборческой ереси в начале VIII века. Он пишет: «Якоже иконоборцев проклятию предаше, такоже и ныне иконоборцы появились: коли щепляет иконы, режет, бесчестует...» [9], — и напоминает о борьбе с еретичеством византийских вселенских соборов.

Надо сказать, что послания святого Геннадия писались в то время, когда была свежа память о трагедии Византии, об исчезновении этой страны с лица земли, поэтому деяния еретиков - новоявленных иконоборцев - заставляли очень серьезно изучать причины данной трагедии и опыт соловецких старцев, направленный на возрождение Родины. Архиепископ не забывал, что не прошло еще и десяти лет со времени великого стояния на реке Угре и окончательного падения монголо-татарского — внешнего — ига. Под впечатлением данных событий он пишет: «Да еще люди у нас простые, не умеют по обычным книгам говорить: таки бы о вере (еретики. -Н.Ч.) никаких речей с ними не плодили; токмо для того учинити собор, чтобы их казнити - жечи да вешати! Занеже еретики необратимо взяли у мене покаяние да оптимью, да остая то все, да сбежали, да пытати бы их накрепко о том, кого они прельстили...» [10] Будучи прозорливым и ответственным человеком, святой Геннадий, резко выступил против новгородско-московской ереси, но не был ни мракобесом, ни религиозным фанатиком. Если бы у нас в свое время была приведена к покаянию беловежская клика, то многомиллионная страна не понесла бы теперь таких утрат, не сделались бы обездоленными сотни миллионов граждан СССР.

Архиепископ Новгородский и Псковский Геннадий развернул в своей епархии большую книгоиздательскую деятельность, благодаря которой книги переписывались, переводились на русский

язык, а также создавались оригинальные художественные и научно-публицистические труды. Так, под его непосредственным покровительством были созданы работы, вошедшие в золотой фонд отечественной обществоведческой мысли. Он сам редактирует эти работы, пишет к ним предисловия, послесловия, стремясь, чтобы в этих работах проводились объединительные для Руси идеи, чтобы в них, в частности, последовательно проводились положения о гармонии властей, единстве прогрессивных социальных норм. К книжной работе привлекаются люди высокообразованные, талантливые философы-иностранцы, в частности Пахомий Серб, Дмитрий Толмач, грек по национальности. Архиепископ Геннадий командирует Дмитрием Толмача в библиотеки Рима и Флоренции «ради неких нужных изысканиях» и щедро награждает грека за проведенную там работу. Его просветительское дело вполне обоснованно сравнивают с делами великого предшественника: в первой половине XIV века подобными великими делами прославился другой новгородский владыка архиепископ Новгородский Василий — писатель, полемист, дальновидный политик, идеолог и организатор градостроительства.

Следует отметить, что вслед за святым Геннадием в борьбу с еретиками вступил его ученик, великий русский философ Иосиф Волоцкий. Сложность борьбы заключалась в том, что некоторые еретики работали в государственном аппарате и пользовались покровительством высшего руководства страны, вплоть до великого князя Ивана III. Однако теоретически главная линия борьбы шла вокруг опасностей возникновения смуты, идеалов соотношения духовной и светской властей. Вопрос состоял в том, что предпочесть при строительстве Московского государства: идеал гармонии духовной и светской власти или, по примеру Запада, идеал превосходства светской власти над духовной со всеми вытекающими отсюда последствиями. Древняя Русь находилась перед великим выбором - строительством соборного или правового государства. Святой Иосиф Волоцкий, так же как и святой Геннадий, прекрасно отдавал себе отчет в опасности иконоборческой ереси и резко осуждали эту ересь как нечто противоестественное общественной жизни Отечества. Они лучше, чем кто-либо другой, понимали основания социальной детерминации на родной земле. Их мысль напряженно работала над различными проектами социальных институтов, которые бы обеспечивали противодействие смутянству, реальное гармоничное единство духовной и светской властей, предупреждение возможности возникновения ига.

По-видимому, кроме древних русских ученых, мало кто задавался вопросами о единстве политической теории и политической истории, о проектах науки и соответствии политической истории России и ее политической теории космическому проекту науки,

о нормах и отклонениях от норм естественно-исторического процесса. Часто изложение политической теории и политической истории России осуществлялось по чуждым нашей Родине стандартам, и из-за этого оказалась полностью отброшенной древнерусская научная мысль. Древние теоретики, древние религиозные философы были оклеветаны, их труды оказались практически вычеркнутыми из содержания научной жизни России. В этих вопросах часто хозяйничали откровенные враги России, навязывая свои циничные теории типа нормандской теории возникновения отечественной государственности; теории атеизма в вопросах соотношения духовной и светской властей; теории воинствующей церкви в вопросах раскрытия сущности духовной власти; теории воинствующего материализма, которая «подогрела» тенденции пренебрежения работами древних русских философов и укрепила любовь к западному схематворчеству.

XIV век оставил нам теоретизирование святого Кирилла Белозерского. Он, ученик Сергия Радонежского, рассматривал вопросы соборной власти, различая формальную и неформальную власть, вопросы ответственности светской и духовной властей друг перед другом. При этом сила духовной власти, как он полагал, заключается не в том, кто кем командует, а в том, какая из властей совершеннее, откуда может проистекать гармоничность общественных отношений.

Сегодня также важно подчеркнуть восходящую к древним векам и оказавшую огромное влияние на наших теоретиков теорию превосходства духовной власти над властью светской. Сторонник аристотелевской космической модели мира Августин Блаженный вплоть до XVI века был на Западе властителем дум в этом вопросе, несмотря на чуждость этой теории западному мышлению. И не удивительно, что она была решительно осуждена протестантами. Современные же отечественные исследователи, не приняв в расчет специфику социальной детерминации в России и отбросив идеи о гармонии властей, гармонии социальных норм, пошли за западными теоретиками, тем самым способствуя возникновению опасностей внешнего или внутреннего ига, новых и новых общественных трат по перемалыванию ига.

Специалисты по теории воинствующей церкви обвиняют наших древних Учителей в их якобы реакционности, определяя их как одиозных столпов воинствующих церковников и не желая знать того, что наши Учителя, подвижнически работая над обоснованием единства, соборности и гармонии властей, прилагали огромные усилия в борьбе против организации смут и по предупреждению практики перемалывания ига. Главной их заботой была забота о судьбах страны. И именно этой заботой проникнуто содержание основного труда святого Иосифа Волоцкого - книги

«Просветитель». Замысел книги автор излагает так: «Пусть узнают и иудеи, и поганые еретики, что христиане — спасители государства, строители, заступники и учителя» [11]. Он настаивает на том, чтобы выявлять еретиков, раскрывать их деяния, и в то же время резко высказывается против лжесвидетельства, чтобы не пострадали невинные. Он пишет: «...если не принимать показаний истинных свидетелей, то исчезнет всякое благочиние и благополучие в городах, в домах, на торжищах и на дорогах, и все наполнится бесчинством и мятежом, молвой и смущением, воровством и разбоем, убийством и нестроением» [12]. Все это вместе взятое и называется смутой, следствием ига.

В назидание нам великий Учитель пишет, что еретики «сотворили множество неопикуемых злодеяний, многих из православных христиан привели к иудейству и хотят сделать то же, что и древние еретики, которые не раз губили страны и царства великие» [13]. Он неоднократно возвращается к этой мысли, к роковым для Византии последствиям противостояния иконоборцев и иконопочитателей; доказывает, что «еретики совершенно погубили и привели к ереси и отступничеству не только села и города, но и дивные царства» [14]. Однако главной заботой святого была Русская земля. И все его теоретические поиски были направлены на то, чтобы сблечь родную землю, понять ее, разработать адекватную идеологию ее самоутверждения, уберечь от смуты и вырождения, от ига.

Если бы была своевременно приведена к покаянию горбачевско-беловежская клика, то скольких горестей, разочарований и трагедий избежала бы наша страна, как уверенно смотрела бы она сегодня в будущее! Читатель книги Иосифа Волоцкого имеет возможность убедиться в том, что великого Учителя возмутил тот факт, что еретики успешно проникают в органы государственной власти, продвигают своих людей в руководство православной церкви и там ведут агитационную и пропагандистскую работу, активно распространяя свое влияние на все новые и новые сферы общественной жизни. При этом они умело скрывают свои истинные цели. И если во времена святого Геннадия господствовало убеждение в том, что покаяние еретиков кладет конец ереси и еретическим устремлениям, то во времена святого Иосифа Волоцкого интеллектуальную общественность страны шокировала неискренность покаяний еретиков и готовность их, переждав время, продолжать свои темные дела. Так, находясь на гребне этих событий и разочарований, святой настаивает на том, чтобы уничтожить еретиков или, по крайней мере, их вдохновителей, поскольку смута, которая может последовать за деяниями еретиков, гибельна для страны и грозит непредсказуемыми последствиями. Еще один важный момент: по мнению Учителя, как духовная, так

и светская власть должны защищаться от притязаний на них сил разрушения, ига.

Третья существенная для данного анализа позиция святого состояла в том, чтобы упорно и на очень высоком уровне вести разъяснительную работу среди паствы, населения страны. Читатель может убедиться в высочайшей начитанности и глубине суждений Иосифа Волоцкого. Он предстает как сторонник космической модели мира, как великий представитель средневековой диалектики. Книга святого выступает как блестящее свидетельство столкновения апологетов двух моделей мира: диалектической - космической и софистской - универсалистской. И реальная задача состоит в выяснении того, какая модель мира (диалектико-космическая или софистско-универсалистская) более продуктивна для Русской земли.

Уже тогда обозначилась несовместимость либерально-софистской и диалектической рациональностей, а ныне правота Иосифа Волоцкого стала совершенно очевидной. Здесь, на Русской земле, может быть, впервые в Европе сложились столь отчетливые предпосылки двух проектов науки. То, что софистский проект науки был, в конечном счете, предпочтен в Западной Европе, стало весьма существенным завоеванием западного образа мысли. Однако на Русской земле этот проект науки был во многих случаях воспринят некорректно (особенно в том, что касается наук об обществе, философских наук), что послужило одной из причин многих наших исторических неудач. В отличие от Запада, у нас не индивидуалистический, а коллективистский характер социальной детерминации естественно-исторического процесса.

В своем труде Иосиф Волоцкий провозглашает программу воспитания совершенного человека, причем не человека свободного — самого по себе, а человека, исполненного духом соборности на благо Отечества. Повествуя о русском народе, он задается вопросом, как наделить человека духовным и физическим совершенством. И он ставит перед собой задачу защитить русский народ от развращающих веяний подобного западному реформаторства от отечественных неопитов и заезжих «еретиков-латинян». Он одним из первых поставил вопрос о растлевающем влиянии Запада: «Христос, когда принимал крещение, не обращался на запад, чтобы отречься от дьявола» [15]. Он пишет также, что «одна мысль у святых пророков, апостолов и преподобных отцов наших — о добродетели; один подвиг — укрепить колеблющихся и утвердить благочестие; одно дело — спасение душ. Они в равной мере возвеличили Бога на земле, в равной мере утвердили слово истины, в равной мере подвизались и трудились для церкви, борясь с востоком и западом» [16]. Для Иосифа Волоцкого в целом характерно фило-софско-геополитическое, стратегическое мышление.

Ему - человеку XV века, современнику падения Византии и окончательного свержения монголо-татарского ига — были хорошо известны две альтернативные геополитические доктрины, которые в XIII веке ярко обозначились в деяниях двух политических деятелей и полководцев Древней Руси — князя Даниила Галицкого и князя Александра Невского. Доктрина Даниила Галицкого может быть кратко сформулирована так: жесткое противостояние Востоку, Орде и установление широких, разносторонних отношений с Западом. Доктрина же Александра Невского кратко формулируется иначе: жесткое противостояние Западу и установление разносторонних связей с Востоком и Ордой. Для святого Иосифа Волоцкого и та, и другая доктрина характеризовала борьбу с Востоком и Западом, однако во времена святого было уже ясно, что доктрина Александра Невского оказалась более дальновидной. Ее реализация привела к победе на Куликовом поле, к возникновению мощного Московского государства. И надо сказать, что русские дипломаты — последователи Александра Невского — проявили на своем поприще беспримерную самоотверженность и величайшее искусство. В конечном счете доктрина Александра Невского стала геополитической доктриной соборности, противодействия игу, актуализации практики перемалывания ига.

Что же касается доктрины Даниила Галицкого, то на ней остановимся особо. Даниил Романович был лет на двадцать старше Александра Ярославича Невского. В пятилетнем возрасте он остался без отца и поэтому с ранних лет в досталь испытал интриги галицкого боярства в отношении того, как вести себя перед лицом Запада. Даниил Романович не был основоположником политики широких связей с Западом, однако трагические события, свидетелем и участником которых он стал, определили содержание его геополитической доктрины. Характер же князя и его военный дар получили «огранку» под влиянием тестя — талантливого государственного и военного деятеля новгородского князя Мстислава Мстиславовича Удалого, умершего в 1228 году.

Когда Александр Ярославич был еще младенцем, двадцатитрехлетний Даниил Романович под руководством своего тестя принял геройское участие в битве с чингисхановскими полчищами на реке Калке. В числе немногих князей вместе с тестем ему удалось спастись и пришлось испытать жесточайшую горечь поражения. Однако жажда мщения за поражение на реке Калке, по-видимому, никогда не оставляла его. И это обстоятельство получило отражение не только в его геополитической доктрине, но и в недооценке планов Запада.

Отметим, что в 30 — 40-х годах XIII века усилиями князя Миндовга в условиях вероломных устремлений Ливонского ордена формировалось первое Литовское княжество. Опасность этих уст-

ремлений хорошо понимал Даниил Романович. Но большую опасность он ожидал с Востока. Об этом историческом моменте пишет выдающийся русский историк Сергей Федорович Платонов: «В стремлении к расширению своего княжества он (Миндовг. — Н. Ч.) встретился с двумя врагами: с возвышающимся на юге Галицким княжеством и с Ливонским орденом. Миндовгу... удалось заключить договор с галицким князем Даниилом, под условием уступки... русских земель, занятых Миндовгом Литовским, но с признанием верховной власти Миндовга над этими землями... Что же касается Ливонского ордена, то Миндовг умиротворил его, приняв крещение в 1250 г. и выдав ордену грамоты на литовские земли, ему прямо не принадлежащие» [17]. И в то время, когда молодой князь Александр Невский после Ледового побоища предстал перед Ливонским орденом как победитель и гроза, положение князя Даниила было сложным, ущемляющим его самолюбие.

В те же годы Центральная и Западная Европа буквально трепетали при известиях о продвижении и варварстве монголо-татарских войск. Европа ничего не могла противопоставить этим войскам, и ее западными предводителями, по существу, была сформулирована задача: законсервировать монголо-татарское иго в границах Руси. Возникла необходимость определить вожда, способного выполнить эту задачу. В современной многоголосной «Всемирной истории» запечатлен этот факт: «В 1245 году под влиянием паники, охватившей всю Европу перед лицом монголо-татарской опасности, папа Иннокентий IV держал собор в Лионе... об отражении монголо-татар. На соборе было решено обратиться за помощью к "русскому королю", то есть Даниилу Романовичу Галицкому. Завязавшие сношения завершились торжественным примирением католической церкви с русской, но церковная уния преследовала чисто политические цели - создание союза для борьбы с монголо-татарами. Очевидно, ту же задачу имело и папское посольство к новгородскому князю Александру Ярославичу (Невскому). Союз между папским престолом и Юго-Западной Русью был закреплен коронованием Даниила Романовича королевской короной из рук папских легатов» [18].

Князь же Александр Невский проигнорировал искушения Запада. Он ясно понимал, какую роль Запад уготовливает для Руси. У него не было иллюзий по поводу верности Запада своим заверениям и характера его расчетов в отношении нашей Родины. Он, как никто иной, неоднократно убеждался в его циничных замыслах и неоднократно пресекал его поползновения — пресек их и на сей раз. Упомянутая же церковная уния до сих пор дает о себе знать на Украине как незаживающая рана. Это хорошо понимал святой Иосиф Волоцкий. Вот почему он резко выступал против «еретиков-латинян» и отвергал цели еретиков на Руси.

Победы же Даниила Романовича над монголо-татарами оказались, в конечном счете, победами Запада. Задача консервации ига в пределах Руси была решена. При этом исторические судьбы Древней Руси оказались безразличными своекорыстному Западу. Ряд ее регионов стал заложником геополитической доктрины «русского короля»; более того, на Куликовом поле в составе войска хана Мамая против Дмитрия Донского сражались, что в общем логично, западные полки, за что великим московским князем и его воеводами они были сурово наказаны наравне с монголо-татарами.

По этим причинам в столь суровых тонах о геополитической доктрине Даниила Галицкого пишет Лев Николаевич Гумилев: «Активно выступил против татар и князь Даниил Галицкий. Сразу после ухода Батыея на Волгу он напал на союзных монголам болоховских князей, перебил всю аристократию, а население княжества разогнал. Политический курс Даниила состоял в том, чтобы выделить Галицко-Волынское княжество в самостоятельное феодальное государство, ориентированное на Запад. Но вспомним, что в средние века и Запад не отличался единством. Гибеллины, сторонники германских императоров, боролись с гвельфами, поддерживавшими папский престол... завел Фридрих II переписку с Батыеем и Гуюком в то самое время, когда Папа требовал войны с монголами. Отец князя Даниила - Роман - был гибеллином и пытался оказывать помощь своим немецким союзникам. Даниил, казалось бы, должен был следовать политике отца, но папа пообещал ему королевский титул и полную самостоятельность. Ни монголы, ни Фридрих II ничего не обещали галицкому князю, и его симпатии явно склонились на сторону римского первосвященника... Деятельность самого Даниила Галицкого кончилась для него плохо. После нескольких удачных операций против небольших монгольских отрядов во главе с военачальником Куремсой (1254) Даниил столкнулся с опытным тысячником Бурундаем. Бурундай довольно легко разбил галицкого князя и заставил его скрыть все крепости...» [19]

Таким образом, западничество уже в те времена оказывало Руси плохую службу, и великие древние русские Учители хорошо знали это, не прельщаясь иницируемыми отсюда торговыми, карьерными, культурными и политическими связями. Они осуждали безответственное «разномыслие» за счет судеб Отечества и, как Феодосий Печерский и Кирилл Туровский, учили единодушию и единоумию, субъективной диалектике.

Даниил Галицкий был сторонником гвельфов, которые полагали, что превосходство духовной власти над властью светской должно быть таким, чтобы институты духовной власти, если не господствовали, то по крайней мере дублировали институты светской власти. Гвельфы принижали положение институтов светской вла-

сти в обществе и тем самым в значительной мере дезавуировали возможность полнокровной реализации функций этих институтов, чем вызывали на себя огонь критики и недовольства с их стороны. Господство духовной власти порождает ее грубый практицизм и софистскую социально-технологическую изощренность. Защита превосходства духовной власти над светской гвельфами и их единомышленниками в странах Европы, неуместность и неадекватность такой политики основаниям общественной жизни Западной Европы будоражили общество, провоцировали непримиримые социальные конфликты, гражданское противостояние. И этот факт также недооценивал князь Даниил Галицкий.

В результате Юго-Западная Русь, освободившись из объятий монголо-татарского ига, однако продолжая следовать доктрине «русского короля», попала в объятия польско-литовского ига. В результате за 400 лет, прошедшие после смерти Даниила Романовича, Украина так и не смогла создать более или менее устойчивой системы государства и не смогла противопоставить ничего существенного иноземному игу. (В дальнейшем в той части, где Александр Васильевич Суворов бивал турков и взял Измаил, по вине Запада Украина испытала еще и турецкое, и австро-венгерское иго).

И лишь в XVII веке ошибку Даниила Галицкого начал исправлять Богдан Хмельницкий. В «Листах» Богдана Хмельницкого от 8 июня 1648 года, обращенных к московскому царю Алексею Михайловичу Романову, записано: «Ми зо всим Войском Запорозким услужить вашей царской велможности готовисмо, до которогосмо з найнижшими услугами своими яко найпилне ся отдаемо» [20].

В феврале 1649 года он пишет о желании украинского народа воссоединиться с русским народом, «чтобы ваше царское величество был над нами государем и царем православным, а не иноверцы...» [21].

23 марта 1653 года он докладывает, что многотысячные польско-литовские войска «колико на 10 городов выжгли людей невинных христиан как мужского, так и женского полу, великих и малых вырубали, церкви восточные до основания искоренили, а на после ж и духовных до смерти мукою нестерпимую замучили...» [22].

8 января 1654 года Богдан Хмельницкий выражает благодарность царю за воссоединение Украины с Россией: «Богу милостивому и вашему царскому величеству велико благодарим, получивше ныне, что от веку ждали есмо, промыслом Божиим и милостию неисточно вашего царского величества. Что ваше царское величество пожаловати под крепкую и высокую руку свою государскую нас, верных слуг своих, прияти изволил, мы, Богдан Хмельницкий, гетман Войска Запорожского, и все Войска запорожские за милость неизреченную вашему царскому величеству паки и паки до лица земли низко челом бьем» [23].

Такова судьба доктрины князя Даниила Галицкого, но, судя по всему, именно эта, веками не оправдавшая себя доктрина вновь принимается на вооружение как киевскими реформаторами, так и российскими радикал-диссидентами. Им нет нужды знать, что у России, Белоруссии, Украины и Востока в главном одна и та же форма социальной детерминации, один и тот же способ производства общественной жизни — коллективистский. И, следовательно, геополитическая доктрина в любом случае должна формулироваться на основе глубокого понимания и изучения специфики естественноисторического процесса народов-братьев, их собственного социального опыта, чтобы в результате им не была уготована система неистребимого ига, которое невозможно перемолоть веками, как в былые времена Украине. И каждому из народов-братьев исподволь готовится унижительная роль пособника в черных делах Запада. Смута в современной России стала повседневной реальностью на протяжении последних 15 лет ее истории. Хорошо, что Белоруссия подарила славянству Александра, подобного Александру Невскому.

Формой жесткого противодействия западной идеологической диверсии против московского государства являлось борьба святого Иосифа Волоцкого против движения еретиков - «демократов» того времени. Его борьба, как и борьба святого Геннадия, была продолжением реализации геополитической доктрины святого Александра Невского, его линии «борьбы против Востока и Запада». Иосиф Волоцкий писал: «Если кто-либо и проводит житие ангельское, но соединяется с еретиками узами дружбы и любви — он чужой для Владыки Христа. Как не можем мы насытиться любовью ко Христу, так и ненавистью к врагу Его не можем насытиться» [24]. Он доказывал, что светская власть против смуты бессильна, и в этом отношении необходима сила духовной власти.

Великие спасители Отечества, теоретики святые Стефан Перемский, Геннадий Новгородский, Иосиф Волоцкий, Зиновий Отенский и другие Учители, в ответственные периоды становления Московского государства предупредившие смуты на Руси, знали, что смуты рождаются в головах людей по умыслу или невежеству. Они подали нам пример подвижничества и жертвенности на поле духовной брани. Ныне они предстают как образцы духовного воинства жизни России, когда страна измотана, унижена, вновь истязается игом и взята в полон специалистами по так называемой свободе слова — этого современного «греховного ига» (термин святого Геннадия Новгородского).

Несколько замечаний о «свободе слова».

1. Понятие «свобода слова» в его западной интерпретации — это репрезентация, идеализация, т. е. фикция, фантом, химера, ничего реально не отображающая. Данное понятие выступает как

свидетельство реализации определенной софистской установки и либеральной ценности.

2. В соответствии с этой установкой, софистской моделью мира принимается, что человек свободен говорить, писать, показывать по телевидению и т. д. все, что не запрещено законом — это одно из проявлений «диктатуры закона». Декларируется, что в законе о свободе слова можно предусмотреть все, что нужно, и институты государства способны выступить в качестве гаранта претворения данного закона в жизнь.

3. Как известно, софисты полагали: «...справедливым я называю не что иное, как полезное сильнейшему... Всякая власть дает законы,сообразные с ее пользою... дав же законы, полезные для себя, она объявляет их справедливыми для подданных и нарушителя этих законов наказывает как беззаконника» [25] (Фрагментах Халкедонский, 2-я половина V—начало IV века до н. э.). Другие софисты так или иначе данное мнение разделяли и защищали.

Согласно софистскому проекту, закон составляется так. Заранее определяется набор ценностных установок, требований, которым должен соответствовать закон. И если посредством выполнения этого закона поставленных целей можно достичь, то это значит, что мир, которому предназначен этот закон, существует. Право, представленное такими законами, мы называем либеральным правом, а такие законы - законами-репрезентациями. Данное право и данное содержание законов принципиально отличаются от права, соответствующего космической модели мира, и от законов-образов действительности, согласно которым защищается не свобода слова, а его (слова) совершенство.

4. Согласно указанным выше положениям и требованиям, закон о свободе слова необходим, чтобы стабилизировать положение тех, кто определяет содержание закона как положение сильного; если этот закон идет вразрез с интересами слабого, то считается, что этими интересами можно пренебречь; закон не может содержать нормы, укрепляющие положение слабых до уровня положения сильных. Следовательно, хотя в рамках такого закона человек и свободен, но он не может поколебать позиции сильного. Это свобода слова за счет слабого. Пренебрежение свободой слова для слабого назовем пренебрежением № 1.

5. Поскольку имеет место «диктатура закона», то закон о свободе слова априори в той или иной мере идет вразрез с иными социальными нормами, не укладывающимися в прагматику и рациональность его составителей, авторов, и, следовательно, такой закон объективно предполагает пренебрежение иными социальными нормами (нормами морали и нравственности, нормами отправления религиозного культа, нормами идеологии, нормами обычаев и традиций). Назовем данное пренебрежение пренебрежением № 2.

6. В демократическом обществе закон - это всегда результат компромисса политических сил, представленных в законодательном органе, он также всегда несет на себе печать лоббирования (регионального, криминального, иностранного, кланового и т. д.). Следовательно, законодатели, идя навстречу друг другу, вынуждены пренебрегать собственными принципами и интересами. В противном случае принятие закона окажется невозможным. Это пренебрежение № 3.

7. Закон предполагает определенный механизм его реализации. Однако по причине перечисленных выше и иных пренебрежений закон нередко оказывается таким, что выполнить его представляется возможным лишь отчасти, оставшейся частью (большей или меньшей), например, по причине слабости государства приходится пренебрегать — пренебрежение № 4.

Все перечисленные и иные пренебрежения доказывают, что закон о свободе слова не может быть ничем иным, как законом-репрезентацией, т. е. фикцией, практически полностью развязывающей руки тем, кто распоряжается и владеет средствами массовой информации, а последние становятся поприщем для деятельности разнузданных демагогов, проходимцев вплоть до агентов иностранных спецслужб.

8. Для указанных распорядителей и владельцев СМИ свобода слова - это свобода реализации той или иной (иногда весьма тенденциозной) социальной технологии, направленной на достижение целей, далеких от заботы о судьбах Родины. Данные технологии строятся с учетом всех указанных пренебрежений. В то же время они оказываются средством преодоления хаоса, вызванного указанными пренебрежениями и «диктатурой закона», которая призвана заместить нормами права все иные социальные нормы. Будучи таким средством, всякая технология предполагает определенные ограничения, называемые законами технологии, т. е. то, что технологизируется (назовем его технологентом), ставится в рамки данных ограничений.

9. Однако технологент подчинен действию собственных объективных законов, которые по чьему бы то ни было произволу отменить нельзя. Часто данные законы оказываются весьма мало изученными. Тем не менее законы функционирования и развития технологента необходимо учитывать, как, например, при пересадке органов от донора к больному, при переливании крови. Мы можем иметь хорошие технологии пересадки и переливания, однако будем вынуждены заботиться о том, чтобы ткани не отторгались друг от друга, чтобы кровь была по своим качествам той, которая подходит больному, и т. п. Следовательно, технологент можно подчинить законам технологии в тех пределах, которые не исключают действия законов функционирования и развития самого

технологента. Применительно к средствам массовой информации и их технологиям в качестве технологента выступает информационная реальность. В этом случае раскрывается соотношение законов информационных технологий и законов функционирования и развития информационной реальности.

10. К настоящему времени законы функционирования и развития информационной реальности являются малоизученными. По этому человечество стоит перед фактом повального пренебрежения законами функционирования и развития информационной реальности, чем и вызывается глобальная проблема современности, называемая информационным кризисом. Данный кризис выражается в информационных «взрывах», в информационном «глобеле», в информационных «тюрьмах», в информационном «империализме», информационных «войнах», информационных «тираниях» и т. п. Последствиями информационного кризиса являются в том числе и смуты, начинающиеся в головах людей.

11. Средства массовой информации представляют собой ныне институты стратегического значения. Поэтому непозволительно, чтобы к руководству ими прорывались проходимцы, авантюристы, злоумышленники. Небрежность в этом отношении может дорого обойтись стране. Кроме того, техницистское пренебрежение действием законов функционирования и развития информационной реальности (назовем его пренебрежением № 5) должно быть освещено целокупностью социальных норм, в том числе и норм права, законом о средствах массовой информации. Но тогда этот закон будет принципиально иным, отличным от закона о свободе слова. Это будет уже не закон софистского контекста, а закон, соответствующий позициям космического права, — закон о совершенстве слова. Правовые, моральные, православные, теоретические и иные идеалы совершенства слова, которые защищали многие поколения учителей Отечества, — это наша непреходящая национальная альтернатива западной свободе слова.

12. Закон космического права о средствах массовой информации исключает свободу слова в ее софистском значении и предполагает диалектику необходимости и свободы, законы диалектики, диалектический метод, всеобщую связь явлений, добродетель и другие стандарты коллективистского способа производства общественной жизни. В этом случае информационное право вместе с иными социальными нормами и институтами, гарантирующими их исполнение, должно предусматривать меры, направленные против общественных смут. Такие меры предусматривали (нам в науку) великие русские Учители, святые XIV—XVI веков. Они учили нас, чтобы мы, разрабатывая нормы информационного права, чувствовали ответственность за судьбы страны. А пока Россия вынуждена перемалывать внутреннее и внешнее иго, называемое

свободой слова, экономической свободой, свободой выбора морали и т. д.

Итак, наказанием за то, что мы забыли своих Учителей, что мы своевременно не изучили уроки наших святых о смутах и иге, стала для нас «свобода» — для проходимцев и врагов Отечества. И Россия, насыщаясь химерами и фикциями, вымирает. Запомним, что святой Иосиф Волоцкий призывал нас быть бдительными по отношению к источникам ига, требовал проникнуться величайшей заботой о духовной чистоте и совершенстве народа. При этом особое значение он придавал чистоте жизни и деятельности, самоотверженности духовных пастырей народа. В то же время святой с улыбкой пишет: «Ведь как делают пастухи: пока звери ничем не беспокоят их, они, улегшись под дубом или под кедром, играют на свирели...» [26].

Насмерть стоят на переднем краю
Гордые дети славянские. Не отдадут
они милую матушку Чудищу
заокеанскому.

Из современной народной песни

Заклучение

В данной монографии обосновываются решения ряда проблем в области философии и методологии науки. Раскрывается необходимость предметного изучения типов общества такими, какими они, в силу различных причин, обособляются и обнаруживают свою специфику. Особенно актуальным стало различие индивидуалистического и коллективистского типов общества, откуда вытекают не только формулировки коллективизма и индивидуализма, как до некоторых пор казалось, но и нечто гораздо более существенное для жизнеспособности человечества: различные типы экономики, формы собственности, типы власти, ее разделения, формы государственного устройства, различные типы рациональности вообще и научной рациональности в частности и даже различные проекты науки.

В контексте таких различий выясняется безрассудная разрушительная роль воинствующего прожектерства современных российских западников - «демократов», причины неудач затеянных ими социальных экспериментов, подведших Россию к черте неотвратимой катастрофы и исчезновения страны с лица земли со всеми вытекающими отсюда последствиями для славянства и русского народа.

На поле современных интеллектуальных и социальных битв за спасение славянской цивилизации и культуры, отведения ее от пределов неминуемого краха особо выделяется богатырская политическая статья президента Белоруссии Александра Григорьевича Лукашенко. Собственно, книга эта задумывалась как посильная помощь русского человека в его подвижнических делах, сопоставимых с делами святого Александра Невского. Правда о великих деяниях Александра Григорьевича доходит до нашей, далекой от Минска сибирской стороны, сквозь наслоения лжи и клеветы, создаваемые нередко недалекими людьми (их можно понять), но главным образом - тайными и явными недругами славян.

Глобальные проблемы современности и чрезвычайная необходимость их разрешения, принятия экстренных мер по предотвращению необратимых процессов на планете, грозящих существованию всего человечества без «изъятий», требуют от науки и практики ответов на вопросы о том, какими качествами должен обладать спасительный проект науки, какими качествами должно обладать социальное познание - философское, экономическое, политологическое, историческое, культурологическое.

И при этом адекватными ответами должны быть признаны те из них, которые соответствуют качествам диалектики истины - ее объективности, конкретности, относительности и абсолютности.

В свое время отрешившись от теоретических заделов древнерусских философов, а также не вполне оценив положения и выводы русских теоретиков XVII—XIX веков, Россия оказалась беззащитной перед лицом западной идеологической экспансии. В России, в Советском Союзе оказался господствующим западный, во многом чуждый традициям отечественного теоретизирования софистский проект науки об обществе. Социально-философское теоретизирование России оказалось практически целиком на позициях теоретизирования общественной жизни индивидуалистического общества. И достижения выдающихся западных теоретиков жизни индивидуалистического общества принимаются ныне как достижения, пригодные для изучения любого типа общества. Отечественная философия экономики, политики и права стоит практически целиком на позициях западных теоретиков. Не вполне понятные идеи о правовом государстве, о разделении власти, о демократии переключались даже в Конституцию России.

Естественным следствием такого положения дел явился полный отрыв друг от друга политической теории и политической истории, что, в конечном счете, стало наиболее благоприятным условием для фальсификации истории, в результате чего Россия выступила в качестве страны «непредсказуемым прошлым». Это позорное клеймо современной отечественной общественной науки может быть смыто лишь на пути воссоединения научной теории и научной истории, восстановления единства научного знания.

Аналогичным образом были оставлены завоеванные трудами философов, теоретиков, ученых многих поколений русского народа, славян позиции в области философии и методологии науки. В результате этого ведшиеся в течение последних двух столетий дискуссии об основаниях геометрии, математики, о природе информации, о физической реальности и др. были восприняты скорее не как пароксизмы несовместимости проектов науки, а как экстравагантные рассуждения по поводу «интуитивно ясного». Нередко обвинения по этому поводу направлялись по адресу диалектического материализма. Эти обвинения основаны на том, что марксизм-ленинизм был не вполне освобожден от идеалов софистского теоретизирования, а надежды на совмещение софистского и диалектико-космического проектов науки потерпели крушение.

Современная Россия нуждается в адекватной общественной жизни страны идеологии. Идеология как концептуальная форма общественного сознания, вытекающая из доконцептуальной его формы, не может выйти за рамки актуальной и традиционной для страны системы теоретизирования в философии, политологии, правоведении, культурологии, экономической теории, что собственно, и составляет идеологию. А такой системой в России издревле было русское диалектическое теоретизирование,

развертывавшееся в стране, начиная с IX-X веков. Многие отечественные теоретики исходили из принципа естествопо- велительности, т. е. аристо- телевского тезиса о том, что противоестественное не может быть прекрасным. И, что характерно, именно диалектический тип идеологии существен тем, что он ориентирован не на изобретенные законы, которые находятся в центре софистского проекта науки, а на действие объективных динамических и статистических законов, законов развития природы, общества и мышления, которые изучаются в рамках космического проекта науки. Два типа идеологии имеют в своей основе принципиально различные и несовместимые решения вопроса о познаваемости мира, и потому диалектический тип идеологии предстает как образ человеческого мира, а софистский тип идеологии - как его репрезентация.

Мы убеждены в том, что обобщение многовекового опыта социального познания дает все необходимые аргументы для доказательства того, что каждому типу общества должна соответствовать своя система теоретизирования, своя социальная теория и ни одна из них неподсудна в своем отношении, если она адекватна типу общества. В данном случае не может быть непримиримой борьбы между материализмом и идеализмом. Это поняли уже древнерусские философы. Заслуживает того, чтобы быть оспоренной, теория, привносимая в тот или иной тип общества и чуждая данному типу общества, поскольку каждому типу теоретизирования свойственны свои стандарты теории. Данная книга позволяет положительно ответить на вопросы: есть ли альтернативы свободе слова, правовому государству, рыночной экономике, либерализму.

Русская идея и русская мечта. Можно сказать, что русская мечта - это мечта о торжестве добродетели, о победе совершенных общественных отношений. Она проходит красной нитью практически во всех работах древнерусских философов. В их искренних, лишенных лицемерия и праздной риторики трудах мечта о торжестве добродетели и совершенных общественных отношениях является непреходящим предметом обсуждения. Поиск путей к достижению торжества добродетели и совершенных общественных отношений осуществлялся в форме стремления постичь естествоповелительность жизни общества, реализацию в общественной жизни законов гармонии, красоты и совершенства.

Русская идея - это волнующий феномен современной России. При всех ее интерпретациях применительно к содержанию тех или иных исторических эпох в русской духовности господствовали положения, которые можно в целом определить как характеристики идеи соборности, раскрывающей содержание совершенства. Сегодня эта идея предстает как идея спасения страны, народа, государственности. В теоретическом же смысле идея соборности выступает как центральная идея национального прочтения диалектики - науки о всеобщей связи явлений. И это особенно важно теперь, когда набирает силу процесс диалектизации науки в целом и отход от софистики. В то же время идеалы софистики высоко оценены Западом, и они как в науке, так и в практике естественны для

западного общества и, следовательно, не подлежат осуждению. По-видимому, соперничество двух проектов науки диалектического и софистского, продолжающееся в течение двух с половиной тысяч лет, продолжится и в дальнейшем. И попытки их совмещения, подобно попыткам Гегеля и Маркса, окажутся безуспешными.

Русская идея - идея соборности - проверена социальной практикой, всесторонне обоснована в многочисленных работах древнерусских философов, в уставах монастырской и скитской жизни, в проповедях русских святых. В них воспеваются чистота духа и тела, презрение к ханжеству и игре, самоотверженность в труде и бою, искренность и правдолюбие, полнота духовной жизни, бескорыстие, скромность в притязаниях на материальные блага. Древние Учители считали, что в единстве совершенного и лучшего, в идее соборности состоит залог национальных успехов, оплот уверенности в завтрашнем дне. Мы полагаем, что идея воссоединения славянских народов (русских, украинцев и белорусов), которой руководствуется президент Белоруссии Александр Григорьевич Лукашенко, - это не некое воспроизведение экономического или политического прагматизма, а воспроизведение идеи соборности - вековой и неистребимой, это ее современное прочтение.

Когда святой Стефан Пермский восставал против «расхищения стада Христова» еретиками, благодаря чему он был услышан своими современниками, идея соборности развертывалась как характеристика национального единства. А ныне столь же актуальна идея объединения трех славянских народов. Как при святых Стефане Пермском и Сергии Радонежском и в последующие времена при святых Геннадии Новгородском, Ниле Сорском, Иосифе Волоцком, Зиновии Отенском, а также при Франциске Скорине, Иване Тихоновиче Посошкове, Феофане Прокоповиче, Михаиле Васильевиче Ломоносове, Александре Николаевиче Радищеве, исповедуемая президентом Лукашенко идея соборности встречает яростное сопротивление гонителей.

И в этой связи выясняется, кем и почему древние авторы идеи соборности к настоящему времени оказались столь жестоко и безнаказанно оклеветанными и какие меры необходимо принимать в целях предупреждения разрушительной работы ее гонителей.

Идея соборности предполагает представление о трех основных состояниях общества, особенно коллективистского общества: состоянии пас-сионарности, нормы и вырожденное состояние. При этом каждое из данных состояний находит свое специфическое оформление: например, вырожденное состояние находит свое воплощение в массовом характере преступности, карьеризма, распушенности; состояние пассионарности - в подвижничестве, героизме, в самоотверженном служении Отечеству. В этой же связи происходит изменение состава социальных функций различных институциональных оформлений общества. Например, средства массовой информации в условиях вырожденного состояния общества принимают на себя чуждые функции: ведут сбор информации для состоя-

тельных, иногда зарубежных заказчиков, осуществляют психологические и информационные войны, разрушают систему информационной безопасности страны и т. д. В условиях же пассионарности общества Православная Церковь некогда брала на себя экономические, хозяйственные функции, функции информационной защиты Отечества и другие функции.

Идея соборности существенна и с точки зрения раскрытия содержания власти в рамках коллективистского общества России. С точки зрения космического проекта науки, власть предполагает несовершенство, т. е. аристотелевское «отсутствие» законченности, полноты. И, следовательно, власть выступает как возможность достижения законченности и полноты. Отсюда реализация власти, согласно негэнтропийному принципу информационной реальности, представляет собой тектологию, отрицательный вклад в энтропию политической, социальной или иной сферы общественной жизни. В данном отношении соборность выступает как явление, характеризующее полноту и законченность оформления совершенства и, следовательно, как возможность разрешения социального противоречия. При этом отрицательный вклад в социальную энтропию с позиций диалектики необходимости и свободы предстает как тектология, как нечто, позволяющее сформировать соборность, завершить указанную законченность, восполнить неполноту и тем самым задать желательное направление разрешению социального противоречия. Отметим также, что данное понимание власти, существенное для коллективистского общества, не исключает софистского понимания власти, свойственного индивидуалистическому обществу. В контексте софистского проекта науки с его пренебрежением к объективным законам, отвлечением от всеобщей связи явлений явление власти естественным образом интерпретируется в качестве одной из форм реализации произвола - свободы воли человека.

Жизнь России последнего десятилетия может быть определена как жизнь идеологически разоруженного общества. Марксизм-ленинизм, являвшийся во многом идеологией актуального содержания, существенной прежде всего для реальностей коллективистского типа общества, очернен. Его классики оклеветаны и осмеяны, хотя, конечно, ныне возникла ситуация, согласно которой представляется возможным, не навлекая на себя нареканий со стороны официальных властей, критически осмыслить его достижения и его недостатки. По-видимому, марксизм-ленинизм в числе своих основных недостатков имел такие черты, которые были свойственны в целом всему научному познанию XIX-XX столетий. Эти недостатки обязаны своим существованием господству софистского проекта науки, софистской, технологической модели мира и безуспешным попыткам соединить в философии и науке софистику (метафизику) и диалектику. И хотя краеугольным камнем марксизма-ленинизма в философии являлся диалектический материализм, но в экономических, политологических, правоведческих, религиоведческих, а в значительной мере даже в социально-философских, методологических и методолого-научных взглядах

в нем продолжают господствовать софистские теоретические конструкции. Например, разделение философских теорий на материализм и идеализм повлекло за собой то, что в философии оказались стертыми принципиальные различия между двумя основными системами теоретизирования (диалектико-космической и софистско-универсалистской); пренебрежение в течение многих десятилетий ведшейся на Западе дискуссией об основных типах общества (коллективистском и индивидуалистическом) повлекло за собой ряд бесплодных дискуссий по вопросу об азиатском способе производства, о формах собственности, формационном исследовательском подходе и т. д. По этим и ряду других причин складывалось впечатление, что марксизм-ленинизм не в состоянии ответить на актуальные вопросы, стоящие перед наукой и общественной практикой, чем, естественно, не преминули воспользоваться в России современные «еретики» в лице диссидентов, либералов, правозащитников, демократов, рыночников, приватизаторов, сторонников плюрализма, противников тоталитаризма.

Безусловно, среди «еретиков» (называем их так не в обиду, а по древней традиции русского теоретизирования) есть, как и всегда, множество недалеких людей, эпигонов и позеров. В то же время кроме откровенных врагов Отечества есть множество искренних людей, обоснованно переживших разочарования в науках об обществе, в философиях, которые должны были делать свое дело без оглядки на кого-либо, не перекладывая свое дело на других, делать то, чего реально ждет от них общественная жизнь. Особенно трагичным для духовности России было шельмование древнерусских теоретиков под предлогом того, что они были в своем большинстве религиозными философами. Исследователей, кажется, больше занимала задача, в какой мере их теоретизирование измеримо западными эталонами, а также задача уличить их в чем-либо (в схоластике, мракобесии, реакционности и т. д.).

Сегодня очевидно, что шельмование древнерусских философов, православия, очернение истории России, расчленение Советского Союза, уничтожение советской власти, работа по разрушению КПСС, разграбление национального богатства, стравливание народов страны и т. п. предстают как звенья одной и той же программы уничтожения и дискредитации славянства. Однако священным очагом несломленного славянского сопротивления, вдохновляемого и возглавляемого блистательным славянским вождем, является Беларусь. Быть может, как во времена святого Александра Невского с Новгородской земли, а ныне - с земли благословенной Беларуси начнется возрождение великой страны, и история вновь воздаст должное вдохновенному подвигу белорусского народа, у которого до сих пор хватило мудрости противиться поползновениям самонадеянных прожектеров.