**ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ,
ПОЛИТОЛОГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ**

**КОМИТЕТА НАУКИ
МИНИСТЕРСТВА ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РЕСПУБЛИКИ КАЗАХСТАН**

А.А. ХАМИДОВ

СВОБОДА НАУЧНОГО ТВОРЧЕСТВА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ УЧЁНОГО

**Алматы
2014**

УДК 1/14(035.3)
ББК 87.3
Х 19

Рекомендовано к печати Ученым советом
Института философии, политологии и религиоведения КН МОН РК

Под общей редакцией
З.К. Шаукеновой, члена-корреспондента НАН РК,
доктора социологических наук, профессора

Рецензенты:
М. С. Сабит, доктор философских наук, профессор
А. Г. Косиченко, доктор философских наук, профессор
Р. К. Кадыржанов, доктор философских наук, профессор

Х 19 Хамидов А. А.
Свобода научного творчества и ответственность учёного. Монография / Под общ. ред. З. К. Шаукеновой. – Алматы: Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014. – 308 с.

ISBN – 978-601-304-031-8

В монографии исследуется соотношение свободы и ответственности учёного в его научном творчестве. Даются ответы на вопросы: в чём конкретно состоит свобода научного творчества, каковы формы её проявления, а также должны ли существовать границы этой свободы; за что, перед кем (или чем) и как несёт ответственность учёный, а также каковы пределы этой ответственности (в частности, несёт ли он ответственность за применение результатов его научного творчества за пределами науки, например, в военных целях); должны ли существовать различия в степени ответственности учёных, занятых в фундаментальных и прикладных науках; каковы положительные и отрицательные следствия ограничения свободы научного творчества и наложения запретов на конкретные исследования для развития науки и культуры в целом, особенно в условиях современной мировой нестабильности, и др. В монографии проводится дистинкция не только внешней и внутренней свободы, но также внешней и внутренней ответственности учёного в своём творчестве.

Монография адресована философам-исследователям, преподавателям философских дисциплин, докторантам, магистрантам и студентам философских специальностей, а также всем, кого интересует современное состояние философии.

На обложке помещён фрагмент картины
Н. К. Рёриха «Зов неба. (Молния)». 1935–1936

УДК 1/14(035.3)
ББК 87.3

ISBN – 978-601-304-031-8

© Институт философии, политологии и религиоведения КН МОН РК, 2014
© Хамидов А. А., 2014

СОДЕРЖАНИЕ

Введение..... 4

I. Мировоззренческие и методологические проблемы исследования соотношения свободы и ответственности в научном творчестве..... 9

1.1. Критический анализ основных трактовок сущности творчества..... 9

1.2. Творчество как онтологически аутентичный способ бытия человека в Мире и в социуме..... 45

1.3. Соотношение свободы и ответственности человека в творчестве..... 72

1.4. Отчуждение как система анти-креативности..... 99

II. Современная наука: соотношение творчества, свободы и ответственности..... 126

2.1. Познавательное отношение к Миру в контексте других мироотношенческих модальностей..... 126

2.2. Особенности современной науки..... 163

2.3. Современный учёный: проблема исследовательского творчества..... 193

2.4. Современный учёный: проблема свободы научного творчества..... 230

2.5. Современный учёный: проблема ответственности в научном творчестве..... 262

Заключение. (Современный ценностный кризис и его влияние на научное творчество)..... 283

Указатель имён..... 293

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитеті Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет..... 302

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан..... 304

Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan..... 306

ВВЕДЕНИЕ

Наука как социокультурный феномен появилась в постархаической культуре. Постепенно она приобретала всё бóльшую самостоятельность относительно других феноменов культуры, а начиная с Нового времени – первоначально в Западной Европе, а с XX в. и во всём мире – заняла центральное место в культуре и даже превратилась в особый социумный институт. Но она не может и не должна быть самоцелью. Её назначение – вырабатывать достоверные знания, большинство из которых рано или поздно должны находить ту или иную форму практического применения.

Современную науку называют двуликим Янусом: с ней связывают прогресс во всех сферах культуры, но с ней же связывают и реальную угрозу уничтожения всего живого на планете Земля и даже – самóй Земли. Всё громче провозглашаются требования ответственности науки и ограничения свободы проводимых в ней исследований и разработок. Но наука – не самостоятельное лицо. «Науку делают люди»[1] – учёные или просто научные работники. Стало быть, проблема свободы научного творчества и ответственности за его результаты относится в первую очередь к ним, людям науки. Как и в любой сфере культуры, в науке существуют как формы преимущественно творческой деятельности, так и формы деятельности нетворческой. В настоящей работе внимание уделяется лишь первым, то есть собственно научному творчеству.

Поиск истины есть форма творчества, а всякое творчество является манифестацией свободы. Но должны ли существовать некие границы для этой манифестации? В 1842 г. К. Маркс в своей статье по поводу передовицы в № 179 ежедневной газеты «Kölnische Zeitung» писал: «Кто должен определять границы научного исследования, как не само научное исследование? По мысли данной передовой статьи, границы науки должны быть ей предписаны. Передовица, таким образом, признаёт существование "*официального разума*", который не учится у науки, а поучает её и, как некое учёное провидéние, уста-

---

[1] *Гейзенберг В.* Часть и целое. (Беседы вокруг атомной физики) //*Он же*. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 135.

навливает, каких размеров должен быть каждый волосок в бороде учёного мужа, чтобы он стал воплощением мировой мудрости»[1]. И на то время он был, бесспорно, прав. Наука того времени ещё не вышла на те рубежи, когда перед нею открылись глубины микромира, механизмы наследственности, торсионные поля и многое другое. Сегодня учёный должен свою свободу исследований соотносить с ответственностью за них и за получаемые результаты, должен постоянно сверять свою научную деятельность с собственной совестью, чтобы потом она не мучила его до конца его дней.

Понятие свободы научного исследования в его современном понимании возникло во второй половине XIX в. в Германии и составляло один из аспектов того, что получило название академической свободы, которая включала также право профессорско-преподавательского состава самому́ определять содержание читаемых курсов и право студентов выбирать курсы дисциплин по своему́ усмотрению. Дальнейшее развитие концепция академической свободы получила в США; её принципы стали эталонными для других стран Запада. В 1915 г. в США была учреждена Американская ассоциация университетских преподавателей (American association of university professors). А. О. Лавджой, Э. Р. А. Селигмэн и ряд других учёных подготовили специальный доклад, по жанру представлявший собой философское эссе со своеобразными практическими предложениями. Доклад фактически содержал ключевые положения, ставшие ключевыми моментами современных представлений американского общества об академической свободе. Исследователь данного документа У. П. Мецгер отмечает, что в вопросах свободы научного исследования его авторы не допускали никаких ограничений: «Во всех областях знания первым условием прогресса является полная и безграничная свобода исследования»[2]. Такая позиция вполне отвечала тому уровню развития науки, который имелся на то время. Ведь наука в общественном сознании представлялась только «интеллектуальной деятельностью, направленной на открытие общих законов природных и социальных феноменов»[3]. В то время ещё не существовало такого понятия, как «опасное знание».

Всякая свобода сопряжена с ответственностью. Однако тогда о ней особо не задумывались. Но уже через десяток лет наука (прежде

---

[1] *Маркс К.* Передовица № 179 «Kölnische Zeitung» //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 97 – 98.

[2] *Metzger W. P.* Academic freedom and scientific freedom // Daedalus. 1978. Vol. 107. N 2. P. 103.

[3] Ibidem.

всего физика, а за ней и другие научные дисциплины) с исследования макроуровня Природы перешла на исследование её микроуровня и стала стремительно развиваться в этом направлении. И тут занявшая центральное место в культуре наука обнаружила свою амбивалентность: XX век обнаружил также и оборотную строну науки и её достижений. Наука в лице естествознания внедрилась в такие уровни организации живой и неживой природы, а также в психосоматические и ментальные структуры человека, что каждый шаг на пути их познания таит в себе непредсказуемые последствия.

Многие исследования и их результаты, такие, как исследования в области биотехнологий (исследования генома человека, рекомбинантных ДНК, стволовых клеток, клонирования, трансгенных растений и животных, включая и продукты питания), в области нанотехнологий, в области исследований мозга и др. имеют этические, религиозные, юридические, политические, экологические и иные аспекты и последствия. Достижения науки воплощаются в технике и технологиях, применяемых не только в материальном производстве, но и в военно-промышленном комплексе, а в последние несколько десятилетий – и в практике манипулирования общественным сознанием и поведением. Сегодня на вооружении ведущих держав – помимо ядерного – имеется бактериологическое, акустическое, лазерное, нейтронное, вакуумное, плазмовое, сейсмическое, климатическое, космическое, генетическое (этническое или/и расовое), психотронное и иное оружие, а в строжайше засекреченных лабораториях изобретается какое-то новое... Это – тоже прямые или косвенные следствия усилий людей науки. Домохозяйки и рядовые обыватели к этому не причастны. Как тут быть со свободой научных исследований и ответственностью за них?

Некоторые учёные продолжают оставаться на тех же позициях, которые были обозначены во второй половине XIX в., по-прежнему отстаивая право на *полную* свободу научных исследований. Однако в мире всё громче провозглашаются требования ответственности науки и ограничения свободы проводимых в ней исследований и разработок. Проблема социальной ответственности науки особую остроту обрела в XX столетии, особенно в связи со сбросом атомных бомб на японские города Хиросиму и Нагасаки. Но наука, как отмечено, – не самостоятельное лицо; науку делают *люди науки.* Стало быть, проблема свободы и ответственности относится в первую очередь к ним, людям науки.

Некоторые исследователи настаивают на том, что опасность исходит не от самих по себе исследований и даже не от их результатов,

а от применения этих результатов уже *за пределами* науки, то есть когда учёный уже не может контролировать ситуацию. К тому же во время проведения исследования далеко не всегда можно предвидеть как позитивные, так и негативные последствия этих результатов. Кроме того, опасность может возникать из соединения одного результата с другим (даже из другой области науки). Нельзя сбрасывать со счетов и коммерческую сторону проблемы. Интересы учёных и интересы бизнесменов часто (как, например, в случае с генетически модифицированными продуктами питания) оказываются несовместимыми. Кроме того, в условиях коммерциализации науки и товаризации знания не исключена возможность попадания опасных знаний и технологий в руки криминальных организаций, террористов и т. п. инфернальных элементов.

Всё это требует тщательного исследования, дабы так регулировать научно-познавательное творчество, чтобы не наносить вред ни ему, ни социо-культурной и природной действительности. Как отметил цитировавшийся выше У. П. Метцгер, «свободе тнаучных исследований нужны собственная теоретическая формулировка прав и границ и собственный механизм и процедуры защиты и осуждения проступков»[1].

Основная задача настоящей монографии состоит в том, чтобы раскрыть сущность и специфику соотношения свободы и ответственности в научном творчестве, дать их типологию и определить конкретно-исторический характер этого соотношения; ответить на вопросы: за что, перед кем (или чем) и как несёт ответственность учёный, а также каковы границы этой ответственности (в частности, несёт ли он ответственность за применение результатов его научного творчества за пределами науки, например, в военных целях); установить, должны ли существовать различия в степени ответственности учёных, занятых в фундаментальных и прикладных науках; выявить положительные и отрицательные следствия ограничения свободы научного творчества и наложения запретов на конкретные исследования для развития науки и культуры в целом, особенно в условиях современной мировой нестабильности.

Настоящая работа ориентирована на объективное, целостное и всестороннее исследование научного творчества, его свободы и ответственности за его результаты на уровне социума, науки как отрасли духовного производства, научного подразделения и личности учёного. В таком объёме данная проблема ещё не исследовалась. До-

[1] Ibid. P. 108.

стижение поставленной в монографии цели явится восполнением имеющегося пробела в решении проблемы соотношения в научном творчестве свободы и ответственности и заметным вкладом в отечественную философию (в частности, в философию науки и теорию познания), а также в науковедение.

I. МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКИЕ И МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ И ОСНОВАНИЯ ИССЛЕДОВАНИЯ СООТНОШЕНИЯ СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ В НАУЧНОМ ТВОРЧЕСТВЕ

«Исследование проблем научного творчества с первых шагов приводит к необходимости понимания творчества вообще, творчества как такового»[1]. То же верно и в отношении свободы и ответственности. Проблема свободы и ответственности в научном творчестве как *особенная* проблема логически предполагает исследование категорий творчества, свободы и ответственности на уровне *всеобщности*. Данная глава и посвящается такому исследованию. Сначала следует провести анализ проблемы творчества. И начать необходимо с критики наиболее распространённых философских её решений.

1.1. Критический анализ основных трактовок сущности творчества

Проблема сущности творчества как такового, несмотря на «монбланы» написанного на эту тему, продолжает оставаться дискуссионной. В том числе и на уровне философии. Без малого 30 лет тому назад Г. С. Батищев писал: «С каких только точек зрения ни рассматривается в нынешние времена творчество? Какие только подходы к нему ни перепробованы и притом многократно в едва ли обозримом и крайне разнородном потоке литературы о нём? С каких позиций и каким способом ни подходили к этой теме, которая столь многих манит к себе и, увы, часто кажется слишком уж доступной?!»[2] А после развала Советского Союза точек зрения и вариантов подхода лишь увеличилось. Отчасти за счёт деидеологизации, отмены цензуры, легитимации религии и других факторов.

Понятно, что в конкретных науках (психологии, теоретической педагогике, культурологи, науковедении и т. д.) исследование творче-

---

[1] *Косиченко А. Г.* Научное творчество. Алма-Ата, 1992. С. 17.

[2] *Батищев Г. С.* Творчество с собственно философской точки зрения. (К вопросу о созидательном назначении человека во вселенной) // Наука и научное творчество. Методологические проблемы. Сборник научных трудов. Ярославль, 1986. С. 20.

ства должно исходить из конкретной философии, а не строить его теорию собственными средствами. Но эти науки не должны отвечать на философские вопросы: «…ЧТО есть творчество по своему́ изначальному и, в то же время по конечному счёту, итоговому онтологическому статусу и смыслу? Что в само́й объективной действительности делает творчество принципиально возможным? Что задаёт субъекту многомерные пространства осмысляемых возможностей для него? Что наиболее глубоко и сугубо объективно оправдывает собою всякую, а если не всякую, то какую же именно субъектную человеческую устремлённость к творчеству, какую же волю к креативности?»[1] Ответы на эти вопросы призвана дать лишь философия. «Философский подход, – отмечает Г. А. Давыдова, – очерчивается рассмотрением творчества в связи с человеческой сущностью и условиями её реализации»[2]. Так ли это? И всякая ли философия способна ответить на сформулированные выше вопросы? Ведь философия призвана артикулировать, прояснять и продуцировать мировоззренческие универсалии, принципы, императивы. В ней как в никакой иной области духовного производства опасны редукционизмы. Особенно это верно применительно к трактовке сущности творчества (креативности) и свободы.

На сегодня – и на уровне философии – продолжают оставаться дискуссионными проблема сущности и сферы бытийствования творчества: является ли оно только атрибутом человеческого бытия в Мире или же присуще и самому́ этому Миру в его вне-человеческих измерениях? Ответ на второй вопрос предполагает ответ на первый. Более того, ответ на первый вопрос есть тем самым – пусть и имплицитно – ответ и на второй. Поэтому необходимо начать с критического анализа основных философских трактовок сущности творчества. Данная критика должна быть свободной от идеологической предвзятости, чем страдали многие работы советских исследователей. Особенно это относится к исследованию немарксистских концепций творчества. Они непременно квалифицировались как «буржуазные»[3] и уже тем самым им выносился обвинительный вердикт. Они по презумпции «не могли» быть хоть в чём-то на уровне марксистских разработок. Поэтому критика их сводилась к установлению несоответствий содержащихся в них идей «марксистской Истине» и не только уличению их в этом, но и во вменении им вины в намеренном

[1] Там же. С. 21 – 22.

[2] *Давыдова Г. А.* Творчество и диалектика. М., 1976. С. 14.

[3] См., напр.: *Губин В. Д.* Критика современных буржуазных теорий творчества. Харьков, 1981.

антимарксизме или в фальсификации «всепобеждающего» учения. По счастью, эти времена прошли.

Критический анализ основных концепций творчества как такового показывает, что наряду с положительными моментами большинству концепций присущи и немалые недостатки. В этой связи им и следует в первую очередь уделить внимание. Главным недостатком основных концепций творчества является их *редукционистское* истолкование сущности творчества, которое предстаёт в различных вариантах. Им и придётся уделить первостепенное внимание. Но прежде отметим, что не следует смешивать *редукцию* и *редукционизм*. Редукция – метод сведе́ния чего-то к чему-то, как правило, более сложного к более простому; редукционизм же есть абсолютизация метода редукции. Такой метод распространён и в практике и в познании. Во многих конкретных науках исследователи при решении специальных задач прибегают к редукциям. «Ведь там, – отмечает Г. С. Батищев, – без вре́менных, преходящих и ограниченных редукций и шагу не шагнёшь! Не может быть никаких оснований для огульного осуждения всякого редукционизма и отрицания его положительного значения в строго локальных предметных границах. Что касается философского, притязающего на универсальность, а главное – на необратимость всеобще-методологического и ценностного редукционизма, то он обнаруживает свою весьма серьёзную опасность…»[1] Ведь философские концептуализации по самому́ своему понятию притязают на всеобще-мировоззренческий статус, и конкретно-научные исследования должны ориентироваться именно на них. Вот почему необходимо преодолевать редукционизмы в сфере философии.

Одним из распространённых видов редукционизма в трактовке творчества (и не только, конечно в ней) является *субстанциализм*, т. е. такая философско-мировоззренческая позиция, которая вырастает из гипертрофирования онтологического статуса субстанциального начала объективной действительности в ущерб началу субъектному и которая высшим началом Универсума считает универсальную Субстанцию[2]. В соответствии с субстанциализмом человеческое творчество есть *функция* от творчества, якобы присущего Субстанции. Су-

[1] *Батищев Г.С.* Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986. С. 178.

[2] Понятие «субстанциализм» было введено Н. О. Лосским. См.: *Лосский Н. О.* Типы мировоззрений. Введение в метафизику //*Он же.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 45 – 47. Однако трактовка им данного понятия отлична от той, которой придерживаемся мы.

ществуют разные варианты субстанциализма как материалистического, так и идеалистического толка. Существуют и такие, которые не подходят ни под тот, ни под другой. Таковым, к примеру является *пантеистический* субстанциализм, на позициях которого стоял, к примеру, Б. Спиноза.

«Что касается *философии* Спинозы, – писал Гегель, – то она очень проста и в целом её легко понять. Трудность заключается при этом отчасти в извилистом (verschränkten) методе изложения им своих мыслей и в ограниченности воззрения, благодаря которой он проходит быстро мимо многих основных аспектов и вопросов, трактуя их неудовлетворительно»[1]. «Извилистый метод изложения» – это изложение Спинозой своей философии в своём главном труде «Этика…» «в геометрическим порядке» (ordine geometrico). Главными категориями этой философии являются *субстанция, атрибут, модус, бог* и *природа*. При этом субстанция, бог и природа суть тождественные категории. Спиноза пишет: «Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

Под *атрибутом* я разумею то, что́ ум представляет в субстанции как составляющее её сущность.

Под *модусом* я разумею состояние субстанции (Substantiae affectio), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое»[2].

Субстанция, она же Бог и она же Природа не имеет внешней относительно себя причины. Она сама для себя причина и её действие. «Под *причиною самого себя* (causa sui), – пишет Спиноза, – я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею»[3]. Другие её свойства таковы: 1) она вечна, т. е. не имеет ни начала, ни конца во времени; 2) она бесконечна в пространстве; 3) она неделима; 4) она не состоит из частей. Сущность субстанции выражают её атрибуты, т. е. её неотъемлемые качества. Каждый из атрибутов выражает сущность субстанции по-своему, т. е. односторонне, а все они в совокупности выражают её во всей полноте. Субстанция, согласно Спинозе, обладает бесчисленными атри-

---

[1] *Гегель.* Лекции по истории философии. Книга третья //*Он же.* Сочинения. [В 14-ти т.] Т. XI. М.; *Л.*, 1935. С. 284.

[2] *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделённая на пять частей… //*Он же.* Избранные произведения. В 2-х т. Т. I. М., 1957. С. 361.

[3] Там же.

бутами, но человеку доступны лишь два – *протяжение* и *мышление*. В отличие от Р. Декарта, согласно которому существует две субстанции – протяжённая и мыслящая, Спиноза настаивает на том, что «субстанция мыслящая и субстанция протяжённая составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим»[1].

Но действительный мир, природа представляет собой многообразие различных конечных формообразований, именуемых модусами, которые возникают, существуют и исчезают. Для объяснения единства природы Спиноза вводит понятия: *природы порождающей* (natura naturans) и *природы порождённой* (natura naturata). Он пишет: «…Под natura naturans нам до́лжно понимать то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. …бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под natura naturata я понимаю всё то, что вытекает из необходимости природы бога, иными словами, – каждого из его атрибутов, т. е. все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в боге и без бога не могут ни существовать, ни быть представляемы»[2].

Исходя из этих основоположений, Спиноза определяет и сущность человека. Он пишет: «Сущность человека не заключает в себе необходимого существования, т. е. в порядке природы является возможным как то, чтобы тот или другой человек существовал, так и то, чтобы он не существовал»[3]. Иначе говоря, он – всего лишь *модус* субстанции, а потому и не является причиной само́го себя. В другом месте он заявляет ещё резче: «*Сущности человека не присуща субстанциальность, иными словами, субстанция не составляет форму человека*»[4]. Но всё же человек отличается от множества модусов тем, что обладает таким атрибутом Субстанции, как мышление: «Человек мыслит»[5]. Но ему присуще множество аффектов, которые оказывают влияние на качество мышления. Отсюда идея Спинозы о необходимости усовершенствования человеческого разума, очищения его от всего, что мешает истинному познанию вещей[6].

---

[1] Там же. С. 407.

[2] Там же. С. 387 – 388.

[3] Там же. С. 403.

[4] Там же. С. 410

[5] Там же.

[6] См.: *Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей //*Он же.* Избранные произведения. В 2-х т. Т. I. М., 1957.

Можно ли в этом случае говорить о человеческом творчестве? Разумеется, нет. Креативность – атрибут лишь субстанции как natura naturans; порождённый модус им не обладает. Человек мыслит, порождает идеи. Но правильные идеи соответствуют Природе: «*Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей*»[1].

Гегель пишет: «Мы должны… заметить, что мышление необходимо должно было стать на точку зрения спинозизма. Быть спинозистом, это – существенное *начало* всякого философствования»[2]. Но он же обозначил и ограниченность спинозизма. «*Абсолютная субстанция*, – отметил он, – есть истина, но она не *вся* истина. Чтобы быть всей истиной, она должна бы была мыслиться как деятельная и живая внутри себя, и именно этим определить себя как дух. Но спинозовская субстанция есть лишь всеобщее и, значит, *абстрактное* определение духа»[3]. Следовательно, «всё дело в том, чтобы понять и выразить истинное не как *субстанцию* только, но равным образом и как *субъект*»[4]. Эта Субстанция-Субъект и стала главным действующим лицом Философии Гегеля. Диалектико-логическим выражением и основанием субстанциализма является специфическое истолкование соотношения *единичного, особенного* и *всеобщего*: безусловный приоритет отдаётся всеобщему, якобы охватывающему и предсодаржащему в себе особенное и единичное. Согласно Гегелю, «логическое возвышается для субъективного духа не только как абстрактно всеобщее, но и как всеобщее, охватывающее собой также богатство особенного…»[5]

Главным разделом философии, по Гегелю, является Логика, а её предметом, естественно, является мышление. В этом, как отметил в своё время Э. В. Ильенков, «нет ещё ровно ничего ни специфически гегелевского, ни специфически идеалистического»[6]. Специфически гегелевское состоит в том, *как* понимается им это мышление, ставшее предметом его Логики. Её предметом, по Гегелю, является отнюдь не «конечное», погружённое в стихию «неистинного» мышление, а «*чистое мышление*». Как и прежняя метафизика, Гегель исходит «из того,

---

[1] *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделённая на пять частей… С. 407. См. также: С. 591.

[2] *Гегель.* Лекции по истории философии. Книга третья. С. 285. Помнится, как однажды Г. С. Батищев полушутя-полусерьёзно сказал автору настоящей монографии: «Спинозизм – могила всякого философствования».

[3] Там же.

[4] *Гегель.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа //*Он же.* Сочинения. [В 14-ти т.] Т. IV. М., 1959. С. 9.

[5] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. [В 3-х т.] Т. 1. М., 1970. С. 112.

[6] *Ильенков Э. В.* Диалектическая логика. Очерки истории и теории. М., 1974. С. 120.

что действительно истинное (das wahrhaft Wahre) в предметах – это то, что́ познаётся мышлением о них и в них; следовательно, действительно истинны не предметы в своей непосредственности, а лишь предметы, возведённые в форму мышления, предметы как мыслимые. […] Стало быть, …мышление и определения мышления не нечто чуждое предметам, а скорее их сущность, иначе говоря, …*вещи* и *мышление* о них сами по себе соответствуют друг другу… …Мышление в своих имманентных определениях и истинная природа вещей составляют одно содержание»[1]. Это и есть принцип тождества бытия и мышления в его гегелевском понимании: быть – значит быть *мыслимым*. А из этого следует изменение статуса логики по сравнению с предыдущими эпохами: «*Логика* совпадает поэтому с *метафизикой* – наукой о *вещах*, постигаемых в *мыслях*, за которыми признаётся, что они выражают *существенное в вещах*»[2]. Но дело не ограничивается внешней действительностью. «Мышление, – отмечает Гегель, – составляет не только субстанцию внешних вещей, но также и всеобщую субстанцию духовного»[3]. Гегель поэтому определяет логику «как систему чистого разума, как царство чистой мысли»[4]. Это – царство *Спекулятивного*.

Процесс развития как процесс самопознания Абсолютной Идеей, этой Субстанцией-Субъектом себя в Логике осуществляется, говоря словами самого́ же Гегеля, «начиная с абстрактного, ибо всякое начало абстрактно, и кончая конкретным, как процесс, движущийся сам по себе и саморазвивающийся»[5]. Но что представляет собой это первоначальное абстрактное? Оно, по Гегелю, «есть лишь свернувшееся в свою *простоту* целое…»[6], «и подобно тому как зародыш содержит в себе всю природу дерева, вкус, форму плодов, так и первые проявления духа виртуально содержат в себе всю историю»[7]. Стало быть, гегелевская Логика не исчерпывается субстанциализмом и *панлогизмом*. Она, кроме того, утверждает собой ещё и *преформизм*;

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. [В 3-х т.] Т. 1. С. 98.

[2] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 120.

[3] Там же. С. 122.

[4] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. [В 3-х т.] Т. 1. С. 103.

[5] *Гегель Г. В. Ф.* [Письмо] Дюбоку. 30 июля 1822 г. // *Он же.* Работы разных лет. В 2-х т. Т. 2. М., 1971. С. 416. Во Введении к «Науке логики» Гегель пишет: «Я, разумеется, не могу полагать, что метод, которому я следовал в этой системе логики или, вернее, которому следовала в само́й себе эта система, не допускает ещё значительного усовершенствования, многочисленных улучшений в частностях, но в то же время я знаю, что он единственно истинный» (*Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. [В 3-х т.] Т. 1. С. 108).

[6] *Гегель.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа. С. 6.

[7] *Гегель*. Философия истории. М.; Л.: Соцэкгиз, 1935. С. 18.

в первую очередь логический преформизм, но и не только. Будучи применяемой к миру природы и к миру культуры (пребывая, по Гегелю, «в своём инобытии»), она его утверждает и там.

Человек в системе Гегеля – лишь особенное формообразование, модус Субстанции, отличающийся от прочих модусов обладанием мышлением. Гегель наделил свою Субстанцию атрибутом субъектности *в ущерб* бытию конкретного человека-субъекта. Однако если в спинозовской субстанции трудно усмотреть человеческое содержание, то в гегелевской оно очевидно: Гегель сконструировал атрибуты своей Субстанции-Субъекта *из* атрибутов отчуждённой человеческой субъектности. Г. С. Батищев пишет об этом так: «Чем более грозно и неприступно нависает над индивидом-модусом колоссальное сооружение Субстанции-Субъекта, тем сильнее в этом последнем проступают черты самого́ человека, отторгнутые у него, вернее, отчуждённые им самим и спроецированные во вне – на Абсолют. У Гегеля Абсолют весь изваян из материала человеческой жизни и непрестанно обнаруживает, что он есть произведение человека, есть совокупность имманентных форм его собственной мироосваивательской и миросозидательной деятельности»[1].

Но как и у Спинозы, у Гегеля творчество всецело принадлежит Субстанции. Вообще он ведает лишь *художественно-эстетическую* форму человеческого творчества. Согласно ему, «художественное творчество возникает в *едином* духе, обнимающем все сферы сознательной жизни…»[2] Он даже говорит о «свободной игре творчества»[3]. Но это творчество и его игра суть лишь специфические формы осуществления всё той же Идеи. Ведь, по Гегелю, «искусство находится в той же области, в которой находятся религия и философия»[4]. Эти «три царства абсолютного духа отличаются друг от друга лишь теми *формами*, в которых они осознаю́т свой объект, абсолютное»[5]. Таков *антроморфизированный* идеалистический субстанциализм Гегеля.

Ещё одним вариантом, условно говоря, идеалистического субстанциализма является *христианизированный* субстанциализм. Он

---

[1] *Батищев Г. С.* Диалектика без альтернативы: субстанциализм или анти-субстанциализм. (Критика панлогистского конституирования субъекта лишь когнитивными отношениями, закрытости образовательного процесса и логического преформизма вообще) // Мир человека. 2003. № 2. С. 37.

[2] *Гегель.* Лекции по эстетике. Книга третья //*Он же.* Сочинения. [В 14-ти т.] Т. XIV. М., 1958. С. 191.

[3] Там же. С. 202.

[4] *Гегель.* Лекции по эстетике. Книга первая //*Он же.* Сочинения. [В 14-ти т.] Т. XII. М., 1938. С.98.

[5] Там же. С. 105.

представлен у изобретателя понятия «субстанциализм» Н. О. Лосского, именующего своё философское учение *конкретным идеал-реализмом*. Мир, согласно ему, есть органическое целое, состоящее из множества формообразований, каждое из которых обладает активностью. «Чтобы подчеркнуть активность такого существа, – пишет он, – я буду называть его не словом "субстанция", а словами *субстанциальный деятель*»[1]. Следовательно, существует множество субстанций, или субстанциальных деятелей.

Согласно Лосскому, «в мире есть множество частных систем, частных целых, которые подчинены своим субстанциальным деятелям; каждое такое частное целое подчинено до некоторой степени какому-либо более сложному целому; переходя от этого более сложного целого к ещё более широкому целому, его охватывающему, и т. д. и т. д., мы дойдём, наконец, до системы всего мира, имеющей в своей основе единую Высшую субстанцию»[2]. Её, отмечает Лосский, можно бы определить как Абсолютное, но истинно религиозный человек «перестаёт обозначать Его абстрактным холодным термином Абсолютное и называет Его словом – *Бог*»[3]. Мир как органическое целое устроен иерархически: «Деятели, влияющие на ход событий в мире, могут быть расположены в ряд по степеням своего достоинства: Бог, Дух, душа, материя. В этом ряду причинные воздействия могут направляться только сверху вниз. *Каждый деятель может быть причиною изменений в своей собственной сфере бытия или в низших сферах, но не в высшей*. Низший тип бытия не может быть деятельною причиною, вторгающеюся в высшую область, он может влиять на высшее бытие *только как повод*, а не причина»[4].

Стало быть, каждая малая субстанция, или субстанциальный деятель, осуществляет творчество лишь в пределах своей сферы. Н. О. Лосский пишет: «Примеры творческой деятельности субстанции, создающей единства, пронизанные по всем направлениям от-

[1] *Лосский Н. О.* Идеал-реализм. (Из книги «Общедоступное введение в философию») // *Он же.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 295.

[2] *Лосский Н. О.* Мир как органическое целое // *Он же.* Избранное. М., 1991. С. 383 – 384.

[3] Там же, С. 393. «Согласно этому учению, в основе мира и притом выше мира есть Бог не как совершенство, а более того, – как Сущее сверхсовершенство. Далее, в основе мира есть Царство Божие, Царство Духа как осуществлённый идеал. Существа, наиболее далёкие от него, могут надеяться достигнуть его, потому что это Царство есть и лучи его хоть в малой мере по благости Божией освещают каждого из нас, помогая переносить бедствия и тягости той несовершенной жизни, на которую мы обрекли себя» (Там же. С. 480).

[4] Там же. С. 448.

ношениями, человек может найти, не выходя из сферы своего я»[1]. Но абсолютным творцом всё же является Бог, находящийся, по выражению философа, «выше мира».

Но субстанциализм бывает и *материалистическим*. В качестве универсальной субстанции он утверждает Материю. Но для его раскрытия необходимо рассмотреть, *как* трактуется в философском материализме материя. Впервые, как известно, понятие материи возникло в древнегреческой философии, прежде всего у Платона и особенно у Аристотеля. Сам термин «ὕλη» впервые в философию ввёл Аристотель, а латинскую кальку с него – materia – Цицерон. В его философии *материя* соотносится с *формой* («μορφή»; по-латыни «forma»). Категории материи и формы неразрывно связаны в философии Аристотеля с его учением о четырёх «причинах» (αἰτία, αἴτιον[2]). Это, как известно, 1) материальная, 2) формальная, 3) целевая, или конечная, и 4) движущая, или действующая. Нечто возникает благодаря соединению воедино всех четырёх причин. М. Хайдеггер отмечает: «Что мы именуем причиной, а римляне causa, у греков зовётся αἴτιον: виновное в чём-то другом. Четыре причины – четыре связанных между собой вида виновности»[3]. Но от этого мы здесь можем отвлечься. Как бы то ни было, «виновность» постепенно в философском сознании трансформировалась в «причинение».

Уже в средневековой философии эта четырёхчленка начинает пересматриваться. В свете теоцентристского мировоззрения существование целевой причины в Природе – творении Бога – выглядит *неуместным*. Она поэтому ставится под сомнение. Тенденция элиминации целевой причины применительно к Природе намечается уже у И. Дунса Скота, но наиболее явно присутствует в учении Ж. Буридана. Данная тенденция была завершена философией Т. Гоббса. Как и Ж. Буридан, он «устраняет» из Природы целевые причины. Но не только их. Той же участи удостоились и формальные причины. Гоббс пишет: «Кроме действующей и материальной причины метафизики признают ещё две причины, а именно *сущность вещи* (которую неко-

[1] Там же. С. 372. «Человеческое я есть образец того, что в философии называется словом субстанция и что я буду называть субстанциальный деятель, а иногда и просто словом "деятель"» (*Лосский Н. О.* Идеал-реализм. (Из книги «Общедоступное введение в философию»). С. 299).

[2] Слово «αἴτιον» имеет только значение «причина», тогда как слово «αἰτία» имеет три значения: 1) причина; 2) основание, повод и 3) обвинение. См.: [*Дворецкий И. Х.*] Древнегреческо-русский словарь. [В 2-х т.] Т. I. А – Λ. М., 1958. С. 57. Прав. стбц – 58. Лев. стбц.

[3] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике // *Он же*. Время и бытие. Статьи и исследования. М., 1993. С. 223.

торые называют *формальной причиной*) и *цель*, или *конечную причину*. На деле же обе они являются действующими причинами, ибо непонятно даже, какой смысл можно вложить в утверждение *сущность вещи является её причиной*. […] О целевой причине речь может идти только тогда, когда имеют в виду те вещи, которые обладают чувствами и волей. …Конечная причина есть не что иное, как действующая причина»[1]. Таким образом, Гоббс реабилитирует только *материальную* и *действующую* причины. «Действующая и материальная причины, – утверждает он, – являются частичными причинами, т. е. составляют части той причины, которую мы только что назвали *полной* (integran)*. […] Полная причина всегда достаточна, для того чтобы произвести соответствующее следствие (effectum), поскольку это следствие вообще возможно»[2].

Имеет смысл привести слова К. Маркса о материализме Нового времени. Он писал: «У *Бэкона*, как первого своего творца, материализм таит ещё в себе в наивной форме зародыши всестороннего развития. Материя улыбается своим поэтически-чувственным блеском всему человеку. […] В своём дальнейшем развитии материализм становится *односторонним*. *Гоббс* является *систематиком бэконовского* материализма. Чувственность теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*. *Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой. Материализм становится *враждебным человеку*»[3]. Этот материализм возводит материю в ранг единственной и универсальной Субстанции и даже Субъекта всего сущего: «Материя является субъектом всех изменений»[4].

Именно такое понимание материи было воспринято Ф. Энгельсом. Он фактически явился творцом особого вида *субстанциализма*, а именно «динамизированного спинозизма» (термин К. Косика). Он получился посредством соединения предварительно *материалисти-*

---

[1] *Гоббс Т.* Основ философии часть первая. О теле // *Он же.* Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М.,1989. С. 168.

* Гоббс даёт ей следующее определение: «…Просто причиной или полной причиной называется сумма всех акциденций обоих тел – действующего и подвергающегося воздействию, наличие которых делает немыслимым отсутствие результата, отсутствие же одной из которых делает немыслимым его наступление» (*Гоббс Т.* Основ философии часть первая. О теле. С. 160).

[2] Там же. С. 161.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании //*Они же.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 2. М., 1955. С. 142 – 143.

[4] Там же. С. 143.

чески истолкованной неизменной спинозовской Субстанции с активностью гегелевской Абсолютной Идеи. Получился результат: «Спинозова неизменная субстанция – динаминизирована»[1]. Эта субстанция объявляется *Материей*, а динамика, ей приданная – *Диалектикой*. Идеи Энгельса были доведены до логического завершения В. И. Лениным, который заявлял: «Мир есть движущаяся материя…»[2] Или вот в ещё более категоричной форме: «В мире нет ничего, кроме движущейся материи…»[3] Естественно, атрибут творчества принадлежит Материи, творчество человека – вторичное творчество. В. И. Колодяжный прямо заявляет: «Творчество есть атрибут материи»[4]. В основе человеческого творчества, согласно представителям «диамата», лежит *отражение*. В работе «Материализм и эмпириокритицизм» В. И. Ленин писал: «…Логично предположить, что вся материя обладает свойством, по существу родственным с ощущением, свойством *отражения*…»[5] Из этой фразы доктринёрские советские философы раздули целую «теорию отражения», которая стояла поперёк пути развития свободной философии. Эта «теория» и служила для них методологической базой исследования творчества.

Так, В. С. Тюхтин противопоставлял принцип отражения как истинный принципу тождества бытия и мышления, не различая при этом его гегелевский вариант и тот вариант, который отстаивался такими представителями диалектической логики, как Э. В. Ильенков. Согласно ему, «творческий характер познавательной и практической деятельности и их специфические особенности могут быть раскрыты не на основе принципа тождества мышления и бытия, а на основе принципа отражения в составе диалектико-материалистической те-

---

[1] *Kosík K.* Dialektika konkrétního. (Studie o problematice člověka a světa). Praha, 1965. S. 23.

[2] *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии //*Он же*. Полное собрание сочинений. Т. 18. М., 1961. С. 293.

[3] Там же. С. 181.

[4] *Колодяжный В. И.* Концепция творчества и её философские аспекты //Наука и творчество. Методологические проблемы. Сборник научных трудов. Ярославль, 1986. С. 28. «В широком смысле творчество есть атрибутивное свойство активной самодвижущейся, саморазвивающейся материи, форма, способ её существования» (Там же). Автор так обосновывает свои суждения: «Ф. Энгельс определил атрибуты материи: движение, пространство и время. В. И. Ленин определил как отражение. Теперь философия открывает новый атрибут – творчество» (Там же). И вот ещё один волапюк: «Творчество… есть функция развития» (Там же).

[5] *Ленин В. И.* Материализм и эмпириокритицизм. Критические заметки об одной реакционной философии. С. 91 (курсив мой. – *А. Х.*).

ории отражения»[1]. Отражение на уровне человеческого бытия, согласно ему, обладает *активным* характером. Цитировавшийся выше В. И. Колодяжный даёт следующую цепочку определений: «1. Творчество – атрибут социальной формы движения материи, или социальной формы отражения. […] 2. Творчество, как и информация, есть сторона, акциденция атрибута отражения. […] 3. Творчество, как и отражение, есть атрибут, качество материи. В такой интерпретации творчество есть философская категория, и в единстве противоположностей творчества и антитворчества эта категория соответствует всем параметрам универсальных категорий материалистической диалектики»[2]. Приверженцами «теории отражения» даже было сконструировано квазипонятие «*опережающее отражение*»[3]. Некоторые, правда, заявляли, что «неправомерно возводить творчество в некий общий атрибут материи»[4]. С. И. Дука также пишет, что «творчество не может быть присуще неживой природе, но неправомерно говорить и о творчестве животных, несмотря на то, что они могут вносить в свои действия элементы нового»[5]. Согласно ему, «творчество – специфически человеческая деятельность, это сознательный, целесообразный и целенаправленный процесс создания нового результата, отвечающего определённым общественным потребностям»[6].

Вторым вариантом редукционистского истолкования сущности творчества (и разумеется, не только творчества) является *анти*-субстанциализм, т. е. такая философско-мировоззренческая позиция, которая вырастает из гипертрофирования онтологического статуса Субъекта в ущерб Субстанции и является утверждением его исключительно вопреки и в противовес Субстанции. Всеми своими атрибутами субъект, согласно анти-субстанциалистской установке, обязан исключительно себе самому́. Стало быть, согласно ей, творчество есть атрибут субъекта *и только* субъекта. Анти-субстанциализм, как и субстанциализм, представлен как материалистическими, так и идеалистическими вариантами. Материализм представлен так называемым

[1] *Тюхтин В. С.* Диалектико-материалистический принцип отражения и творческий характер познания // Творческая природа научного познания. М., 1984. С. 14. Ср.: С. 30.

[2] *Колодяжный В. И.* Концепция творчества и её философские аспекты. С. 28.

[3] См., напр.: *Анохин П. К.* Психическая форма отражения действительности //Ленинская теория отражения и современность. София, 1969. С. 126.

[4] *Гольдентрихт С. С.* Творчество как философская проблема // Творчество и социальное познание. М., 1982. С. 51.

[5] *Дука С. И.* Методологические проблемы изучения творческой деятельности // Наука и творчество. Методологические проблемы. Сборник научных трудов. Ярославль, 1986. С. 33.

[6] Там же. С. 34.

вульгарным материализмом, редуцирующим сущность человека к его психо-соматическому и грубо-физиологическому уровням (примером могут быть учения Фогта и Молешотта). Представители данного варианта анти-субстанциализма истолковывают творчество как проявление человеческой физиологии и психики. Больше вариантов характерно для идеалистического анти-субстанциализма. Это – варианты субъективного идеализма: трансцендентальный идеализм типа кантовского или фихтевского, индивидный субъективный идеализм типа берклиевского, активизм (теория чистого акта) Дж. Джентиле и др. Здесь творчество трактуется как действие трансцендентального или индивидного субъекта, либо же как проявление так называемого «чистого акта», который якобы не детерминирован ничем извне.

Едва ли не крайней формой анти-субстанциализма, притом насквозь пропитанного *нигилизмом*, является Макс Штирнер (настоящие имя и фамилия – Каспар Шмидт). Он проповедовал и, можно сказать, воспевал крайний индивидуализм, эгоизм, *свое*-центризм, *свое*-мерие и *свое*-доминантность. В своём сочинении «Единственный и его собственность» (другой перевод названия: «Единственный и его достояние») он писал: «Бог и человечество поставили своё дело не на чём ином, как на *себе*. Поставлю же и я моё дело только на себе, ибо я, так же, как Бог, – ничто всего другого, так как я – моё "всё", так как я – единственный. […] Долой же всё, что не составляет вполне Моего. Вы полагаете, что моим делом должно быть по крайней мере "добро"? Что там говорить о до́бром, о злом? Я сам – своё дело, а я не добрый и не злой. И то, и другое не имеют для меня смысла.

Божественное – дело Бога, человеческое – дело человечества. Моё же дело не божественное и не человеческое, не дело истины и добра, справедливости, свободы и т. д., это исключительно *моё*, и это дело, не общее, а *единственное* – так же, как и я – единственный.

Для Меня нет ничего выше Меня»[1]. Этот индивидуализм – уже не индивидуализм эпохи Ренессанса, возведшей в центр и на вершину Мироздания творческую индивидуальность. М. Штирнер ставит даже не просто эмпирического индивида – он ставит в центр и на вершину мироздания своё собственное эмпирическое «я». «Но я, – заявляет он, – не я рядом с другими *я*, а я единое: я – единственный»[2]. И именно это «я» он предпочитает «избрать началом, серединой и концом всего». Поставив своё эмпирическое «я» в центр и на вершину всего сущего, он взирает на всё сверху – вниз: «Все предметы для меня – материал, которым я пользуюсь. Куда бы я ни ступал, всюду наталкиваюсь на

[1] *Штирнер М.* Единственный и его собственность. Харьков, 1994. С. 9.

[2] Там же. С. 348.

какую-нибудь истину, которую я приспосабливаю к себе. …Но она суетна, ибо *ценность* её не *в ней само́й*, а *во мне; сама по себе* она не имеет никакой *ценности*»[1]. «Все истины *подо мною* – мне до́роги; но истины *надо* мной, истины, к которой я должен *приспосабливаться* – я не желаю знать. Для меня нет истины, ибо ничто не стои́т надо мной! Даже моя сущность и сущность человека не стоят надо мной. Да, надо мной, этой "каплей в море", этим "незначительным человеком"!»[2]

Протагор объявил человека (как *родовое* существо) мерой всех вещей. В противовес ему, Штирнер заявляет: «…Не человек – мера всему, а я – эта мера»[3], «*Я* – критерий истины…»[4] Для такого суперамбициозного «я» в буквальном смысле нет ничего святого: «*Всё святое (всякая святыня) – оковы, цепи*»[5]. Более того: «Всякое высшее существо надо мной, будь то Бог или человек, ослабляет чувство моей единичности…»[6] Но позиция, основанная на единичном эмпирическом индивидууме, – концептуально пуста. И это понимает и сам М. Штирнер, начинающий и завершающий свою книгу фразой: «Ничто – вот на чём я построил своё дело»[7].

В рамках данной формы анти-субстанциализма даже и не ставится проблема творчества; её здесь и невозможно поставить. Поэтому обратимся к философу, стоящему на позициях анти-субстанциализма и исходя из этих позиций, ставившему и решавшему проблему творчества. Это – русский религиозный философ Н. А. Бердяев. В своей философской автобиографии он пишет: «Тема о творчестве, о творческом призвании человека – основная тема моей жизни»[8]. Его религиозность – неортодоксальная, и потому он и интересен. В его учении между Богом и сотворённым им миром существует ещё

---

[1] Там же. С. 342.

[2] Там же. С. 342 – 343.

[3] Там же. С. 340.

[4] Там же. С. 343.

[5] Там же. С. 203. «Характерный признак "священного", – пишет Штирнер, – его чуждость. Во всём священном есть нечто "жуткое", то есть чужое; в его сфере нам неуютно, мы не у себя. То, что для меня свято, уже не моё собственное…» (Там же. С. 36)

[6] Там же. С. 353.

[7] См.: Там же. С.С. 7 и 353. Надо сказать, что у него имелись последователи и в XX в. Такова, например, А. Рэнд. Но в отличие от М. Штирнера, концепции которого присуще стремление к эпатажу, Рэнд обходится безо всякого пафоса, буднично и прозаично. Она пишет о людях коллективистской ориентации: «После того, как веками им вдалбливали в голову, что альтруизм – это высший идеал, люди приняли его в той единственной форме, в какой его можно было принять, пытаясь найти собственное достоинство с помощью других, получая жизнь из вторых рук. А это открыло дверь всевозможным ужасам» (*Рэнд А.* Мораль индивидуализма. М., 1993. С. 69).

[8] *Бердяев Н. А.* Самопознание. (Опыт философской автобиографии). М., 1991. С. 208.

царство Духа. Кроме того, есть ещё одно начало, которое Я. Бёме именовал «Ungrund». Но Бердяев толкует его по-своему. Он пишет: «Я истолковываю Ungrund Бёме как первичную, добытийственную свободу. Но у Бёме она в Боге, как Его тёмное начало, у меня же вне Бога»[1]. Человек принадлежит отчасти природному миру, отчасти духовному. «Творчество в мире, – отмечает Бердяев, – потому только и возможно, что мир сотворён, что есть Творец»[2].

Он пишет: «Творчество – необъяснимо. Творчество – тайна»[3]. Творчество, согласно ему, не есть ни эманация, ни эволюция. Творчества нет, если мир эманирует, истекает из Бога, мощь которого убывает по мере этого истечения. В таком мире возможны лишь перекомбинации уже данного, не дающие никакого «прироста». Творческий же акт – это акт, «созидающий новое и небывалое»[4], он есть «прирост»; «творчество есть создание новой мощи из небывшей, до того не сущей»[5]. Творчества нет в мире эволюции. «Творчество есть свобода; эволюция есть необходимость. Творчество предполагает личность; эволюция – безлична»[6]. Анти-субстанциалистский характер истолкования сущности творчества Н. А. Бердяевым проявляется в его неоднократно повторяемом тезисе, согласно которому «всякий творческий акт по существу своему есть творчество из ничего, т. е. создание новой силы, а не изменение и перераспределение старой»[7]. Речь у него идёт не о том *ничто*, из которого в соответствии с христианской теологией Бог сотворил мир, хотя человеческое творчество, утверждает Бердяев, подобно творчеству Бога[8]. Бердяев разъясняет: «Человеческое творчество из "ничего" не означает отсутствия сопро-

[1] Там же. С. 101.

[2] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // *Он же.* О назначении человека. М., 1993. С. 117.

[3] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека // *Он же.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 369.

[4] Там же. С. 354.

[5] Там же. С. 355.

[6] Там же. С. 364. «Творчество не есть приспособление к этому миру, к необходимости этого мира – творчество есть переход за грани этого мира и преодоление его необходимости» (Там же. С. 384).

[7] Там же. 355. «Творчество по самому́ существу своему есть творчество из ничего» (*Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики С. 117).

[8] «Творчество человека подобно творчеству Бога, не равно и не тождественно, но подобно. Человек не есть абсолютное и потому не может обладать абсолютной мощью. В своём творчестве человек связан с другими людьми и со всем миром существ, он не всесилен. Но в личности человеческой есть оригинальная творческая мощь, подобная Божьей» (*Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 361 – 362). В чём состоит это подобие? Бердяев отвечает: «Бог – конкретная Личность и потому Творец; человек – конкретная личность и потому творец…» (Там же. С. 361).

тивляющегося материала, а означает лишь ничем не детерминированную прибыль. Детерминирована только эволюция; творчество не вытекает ни из чего предшествующего»[1].

И ещё одно положение, свидетельствующее об анти-сбстанциалистской интерпретации творчества: «Творчество есть то, что идёт изнутри, из бездонной и неизъяснимой глубины, а не извне, не из мировой необходимости. Само желание сделать понятным творческий акт, найти для него основание есть уже непонимание его. Понять творческий акт и значит признать его неизъяснимость и безосно́вность»[2]. Этот анти-субстанциалистский характер учения Бердяева о творчестве камуфлируется, во-первых, религиозным характером его философии, а во-вторых, тем, что он берёт человеческое творчество в контексте Универсума. «Всякий творческий акт, – пишет он, – имеет универсальное, космическое значение. Творческий акт личности входит в космическую иерархию, освобождает от мертвенной власти низших, материализованных иерархий, расковывает бытие»[3]. Он не меняет местами Бога и человека и не утверждает, подобно Б. Бауэру: «Человек и бог – одно и то же!»[4]

Существуют трактовки сущности творчества, которые не апеллируют непосредственно к Субстанции, но придерживаются *натуралистического редукционизма*: трактуют его как присущее внечеловеческой действительности, конкретнее – Природе. Человек при этом истолковывается как часть Природы, хотя и привилегированная, а творчество приписывается «матушке Природе». Такова, к примеру, концепция «творческой эволюции» А. Бергсона. Основными категориями в ней являются «жизненный порыв» и «материя». «Материя» не есть нечто неподвижное: «В действительности жизнь есть движение, материальность есть обратное движение, и каждое из этих движений является простым: материя, формирующая мир, есть неделимый поток, неделима также жизнь, которая пронизывает материю, вырезая в ней живые существа. Второй из этих потоков идёт против первого, но первый всё же получает нечто от второго: поэтому между ними возникает *modus vivendi*, который и есть организация»[5]. Бергсон так определяет «жизненный порыв»: «*Жизненный порыв*… состоит по существу в потребности творчества. Он не может творить без ограничения, потому что он сталкивается с материей, то есть с движением,

[1] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 368 – 369.
[2] Там же. С. 369.
[3] Там же. С. 379.
[4] *Бауэр Б.* Трубный глас Страшного суда над Гегелем. М., 1933. С. 97.
[5] *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. С. 246 – 247.

обратным его собственному. Но он завладевает этой материей, которая есть сама необходимость, и стремится ввести в неё возможно бóльшую сумму неопределённости и свободы»[1]. Слово «творчество» применительно к данной картине, конечно же, неуместно.

Те, кто в советское время руководствовался основоположениями официального «диамата», толковали творчество как атрибут Природы. Приведём несколько суждений исследователя психологии творчества Я. А. Пономарёва, которые он высказывает в своих философских отступлениях от собственно психологических исследований. Творчество, считает он, необходимо понимать в широком смысле. Это значит, что «следует признать, что творчество свойственно и неживой природе и живой – до возникновения человека, и человеку и обществу. Творчество – необходимое условие развития материи, образования её новых форм, вместе с возникновением которых меняются и сами формы творчества. Творчество человека лишь одна из таких форм»[2]. «Творчество природы и творчество человека лишь разные сферы творчества, несомненно имеющие общие генетические корни»[3]. «Творчество в широком смысле, – пишет он во Введении к цитируемой работе, – рассматривается здесь как механизм развития, как взаимодействие, ведущее к развитию; творчество человека – как одна из конкретных форм проявления этого механизма»[4].

Советский «диамат» приказал долго жить, но у его идей есть последователи. Так, современные авторы Э. А. Соснин и Б. Н. Пойзнер *слово в слово* без ссылки на Я. А. Пономарёва воспроизводят процитированные выше слова последнего *как основной тезис* ***своей*** концепции творчества: «**Творчество природы и творчество человека – лишь разные сферы творчества, несомненно, имеющие общие генетические корни**»[5]. Они лишь добавили тире да выделили текст полужирным шрифтом. Авторы считают, что «термин “творчество” в са́мой абстрактной форме маркирует ситуацию, когда эволюция в некоторой динамической системе придаёт ей новые ценные для неё особенности и свойства, которые далее этой системой сохраняются»[6]. Никакого упоминания о субъекте творчества; одни лишь системы. И

[1] Там же. С. 248.

[2] *Пономарёв А. Я.* Психология творчества. М., 1976. С. 16.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 9.

[5] *Соснин Э. А., Пойзнер Б. Н.* Из небытия в бытие: творчество как целенаправленная деятельность. Томск, 2011. С. 10. См. также: С. 27. Они, правда, приводят одну цитату из работы Я. А. Пономарёва, но лишь как подтверждение «собственной» точки зрения. См.: Там же. С. 12.

[6] Там же. С. 16 – 17.

вот более эксплицитная дефиниция: «**Творчество – это процесс получения информации, имеющей ценность для системы, в которой она создаётся, и/или для других систем и расширяющей пространство режимов функционирования системы**»[1]. Комментировать тут нечего. Приверженцы натуралистического редукционизма в трактовке творчества существуют сегодня и на Западе. Так, Г. Биннинг утверждает: «Мир креативен в любом масштабе. Повсюду, во всех масштабах существует память, воспроизведение и смерть. Будучи рассмотренным в любой шкале, мир является играющим и шутливым. Всюду, во всех вещах испытывается новое, если идёт речь о креативных ситуациях, где, стало быть, действительно, возникает что-то новое»[2].

Существует довольно устойчивая тенденция экстраполяции понятий и методов одних наук в другие науки и стремления описать и объяснить предмет этих последних, исходя из собственных понятий и методов. Случаются и попытки транспонировать понятия и методы конкретных наук в область философии и объяснить то, что входит в состав предмета философии и решить собственно философские проблемы собственными средствами. Как правило, на такое претендуют сравнительно новые, но пользующиеся большой популярностью науки. Чаще всего такие науки претендуют на объяснение сущности человека, его мышления и, конечно же, творчества. Так, генетики ищут и «находят» «ген творчества», а исследователи физиологии мозга человека пишут о «мозговой организации творчества» и о «мозговых механизмах творчества»[3]. Ещё в 1920-е годы некто В. Савич утверждал, что «*по сути творчество есть образование новых условных рефлексов с помощью ранее образованных связей*»[4]. С тех пор физиология высшей нервной деятельности шагнула далеко вперёд, но общая позиция физиологов не меняется. Процитированная Н. П. Бехтерева заявляет: «Творчество, преобразуя мир, своим базисом имеет творчески преобразованный мозг человека»[5].

---

[1] Там же. С. 17.

[2] *Binning G.* Die Kreativität der Natur – Was wir von ihr lernen kunnen //Evolution, Kreativität und Bildung. Trostberg, 1995. S. 26.

[3] См.: *Бехтерева Н. П.* Магия мозга и лабиринты жизни. Дополн. изд. М.; СПб., 2007. С. 361, 363.

[4] *Савич В.* О творчестве с точки зрения физиолога //Творчество. I. Сборник статей. Петроград, 1923. С. 26.

[5] *Бехтерева Н. П.* Магия мозга и лабиринты жизни. Дополн. изд. С. 366. Она пишет: «Будущее исследователей творчества – в руках психолога, который поможет с помощью рационального эксперимента расшифровать то, что сейчас может обозначаться лишь как физиологические механизмы магии творчества. Естественно, с помощью физиологов» (Там же). Ей даже в голову не приходит то, что выше психологии стои́т философия, также исследующая творчество.

В 1960-е – 1970-е годы непомерно превозносилась кибернетика. С её помощью пытались решить едва ли не все теоретические и практические проблемы. И запестрели тексты, непосредственно проблемам само́й кибернетики не посвящённые, но зато посвящённые претензиям решать с её помощью всё и вся, словечки «информация», «алгоритм», «обратная связь» и т. п. Появилось немало тех, кто уверен, что кибернетическое устройство – если и не в ближайшее время, то в недалёком будущем – будет мыслить намного лучше человека и осуществлять творчество не хуже его. При этом считается, что художественное творчество «творческой машине» даётся легче, чем научное. Например, А. Моль пишет, что «*эстетические критерии качества*, которым должно отвечать машинное творчество, по-видимому, существенно отличаются от требований, которые предъявляются к продукции машины в области науки»[1]. «К сожалению», на данном этапе «творческая машина» ещё не может обойтись без человека. «Идея, – пишет Моль, – предлагается человеком-художником, которому и принадлежит авторство. Но он чувствует, что сам не в силах осуществить её, поскольку её разработка превосходит его возможности. Человеку часто не под силу разработка замыслов, которые сумело породить его воображение. В этом ему необходима техническая помощь, которую и должна оказать ЭВМ…»[2] Но в будущем, «надо думать», «творческие машины» сумеют обходиться без «двуногих без перьев» и будут получать авторские права на свои произведения и патенты на изобретения… Э. В. Ильенков в одном из своих выступлений съиронизировал: «Замечательная вещь кибернетика, коммунизму нужная. Но зачем же превращать кибернетику в очередную кукурузу?»[3]

Сегодня модной является *синергетика*. Термин «синергетика» происходит от соединения греческих слов σύν («вместе») и ἐν-έργεια («деятельность») и означает «со-действие», «со-деятельность». Смысл термина «синергия» выражает древнюю идею «целое больше частей», только «частями» тут выступают *процессы*. Но *наука* синергетика, конечно, к этому не сводится. Ю. Л. Климонтович пишет: «Чтобы подчеркнуть роль коллективных, кооперативных эффектов в процессах самоорга-

[1] *Моль А.* Искусство и ЭВМ //Искусство и ЭВМ. М., 1975. С. 75.

[2] Там же. С. 88.

[3] *Ильенков Э. В.* О роли классического наследства в развитии категорий материалистической диалектики // *Он же*. Философия и культура. М., 1991. С. 366. Эвальд Васильевич намекал на стремление Н. С. Хрущёва распространить кукурузу по всему СССР, в том числе и в тех регионах, где она никак не могла прорастать.

низации, Г. Хакен назвал это новое направление *синергетикой*»[1]. Сам Г. Хакен пишет, что в синергетике «исследуется совместное действие многих подсистем (преимущественно одинаковых или же несколько различных видов), в результате которого на макроскопическом уровне возникает структура и соответствующее функционирорвание»[2]. В другой своей работе Хакен даёт ей следующую характеристику: «Синергетика занимается изучением систем, состоящих из многих подсистем са́мой различной природы, таких, как электроны, атомы, молекулы, клетки, нейроны, механические элементы, фотоны, о́рганы, животные и даже люди»[3]. Она исследует, «каким образом взаимодействие таких подсистем приводит к возникновению пространственных, времнны́х или пространственно-временны́х структур в макроскопических масштабах»[4]. Говоря о взаимосвязях синергетики и других наук, Г. Хакен пишет: «Синергетика многогранна, и учёный, знакомящийся с синергетикой с позиций своей науки, по-видимому, прежде всего обращает внимание на те её аспекты, которые наиболее близки основным идеям знакомой ему области знания»[5]. Как уже отмечено, синергетика – это использование древней формулы «Целое несводимо к сумме частей» применительно к процессам. Тем нюансом, который её отличает от древней истины, состоит в постулировании того, исходные части-процессы находятся в неупорядоченном, хаотическом состоянии и что образование целого представляет собой *спонтанный* переход «от неупорядоченного состояния к упорядоченному» как процесс «самоорганизации».

Некоторые философствующие синергетики пытаются с позиций этой науки объяснить и феномен творчества. При этом они опираются не только на идеи собственно синергетики, но объединяют их с некоторыми сходными идеями лауреата Нобелевской премии И. Р. Пригожина, прежде всего с его «философией нестабильности»[6]

---

[1] *Климонтович Ю. Л.* Предисловие редактора перевода //*Хакен Г.* Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М., 1985. С. 5.

[2] *Хакен Г.* Синергетика. М., 1980. С. 15.

[3] *Хакен Г.* Синергетика. Иерархии неустойчивостей в самоорганизующихся системах и устройствах. М., 1985. С. 19.

[4] Там же.

[5] Там же. С. 360. Например. «Когда физики начинают знакомиться с синергетикой, у них чаще всего возникают ассоциации с термодинамикой» (Там же). *Или*: «Синергетика занимается изучением поведения систем при изменении управляющих параметров, поэтому те, кто работает в кибернетике, склонны рассматривать синергетику как часть теории управления» (Там же. С. 361). *И т. д.*

[6] См.: *Пригожин И.* Философия нестабильности // Вопросы философии. 1991. № 6.

и идеей «возникновения порядка из хаоса»[1]. Так, Е. Н. Князева, физик по базовому образованию, пишет, что «*творчество природы, формирование в ней новых форм и творчество человека подчинены единым закономерностям самоорганизации сложных структур, рождения упорядоченных структур из хаоса и их усложнения, ритмам усиления активности и их ослабления, спада*»[2]. «Можно, пожалуй, – пишет она, – говорить о сквозной креативности мира природы и мира человека. Природа рождает новые формы и структуры, но она также запускает и механизмы разрушения и самоуничтожения организмов (их запрограммированная смерть), ради созидания нового и прогресса на более высоком уровне организации. Природа умеет увеличивать и свёртывать разнообразие, умножать случайность для поиска нового и канализировать её для выхода к сверхсложным формам. Человек является продуктом эволюции природы, а, стало быть, всё то креативное, что свойственно природе, повторяется, сохраняется и расцветает в нём благодаря высшим способностям духовной деятельности – его саморефлексии, эмпатии, продуктивному воображению, абстрактному мышлению»[3].

Труды синергетиков по теме творчества пестрят такими терминами, как «нелинейность», «самоорганизация», «аттрактор», «фрактал», «режим с обострением», «порядок», «хаос», «диссипация», «бифуркация» и др. Один из параграфов цитируемой статьи называется «Периодическое погружение в хаос как путь творческого мышления»[4]. В нём Е. Н. Князева пишет: «Эта закономерность организации сложной системы имеет силу и для творчества природы, и для креативности

[1] *Пригожин И., Стенгерс И.* Порядок из хаоса. Новый диалог человека с природой. М., 1986; *Они же.* Время, хаос, квант. К решению парадокса времени. М., 2001. На эти идеи опирается геополитическая «теория управляемого хаоса». См.: *Манн Ст.* Теория хаоса и стратегическое мышление. М., 2013.

[2] *Князева Е. Н.* Природа креативности в зеркале креативности природы //Эпистемология креативности. М., 2013. С. 10.

[3] Там же. С. 10. «Путь самоорганизации и творчества природы таков, что режимы структурализации, роста упорядоченности в сложных системах сменяются режимами усиления процессов диссипации и рассеяния, увеличения хаотических элементов, умножения разнообразия, растекания по следам прежних процессов, которые когда-то протекали в них. Стадии периодического погружения в хаос (как "метафизическое единство потенций" /Шеллинг/), приобщения к "родимому хаосу" /А. Блок/, обращения к сокровищнице возможных, мыслимых, но пока ещё не реализованных, форм необходимы для инновационной перекристаллизации природных или человеческих систем, для обновления их организации, для возникновения новых структур (тех или других из спектра возможных, детерминированных собственными свойствами этих систем), структур-аттракторов» (Там же. С. 33).

[4] См.: Там же. С. 33.

человека. Творческая активность человека нуждается в особых стадиях или периодической активизации постоянно присутствующего в слоях подсознательного случайностно, хаотического, спонтанного, ничем не детерминированного движения ума. Чтобы быть продуктивным, познающий ум должен иметь периоды выпадения в хаос»[1]. Комментарии, как говорится излишни. Хотелось бы, правда, поинтересоваться рекомендациями этого «выпадения в хаос»…

Все эти авторы, пытающиеся исследовать и объяснять феномен творчества, опираясь на арсенал пусть и «продвинутых», но *специальных* наук, не понимают того, о чём в своё время предупреждал К. Маркс, а именно о том, что «неверно *применять* более низкую сферу как *мерило* для более высокой сферы; в этом случае разумные в данных пределах законы искажаются и превращаются в карикатуру, так как им произвольно придаётся значение законов не этой определённой области, а другой, более высокой. Это всё равно, как если бы я хотел заставить великана поселиться в доме пигмея»[2]. Все эти «*креатологи*» от генетики, физиологии мозга, кибернетики, синергетики и иже с ними заталкивают великана Творчество в свои пигмейские дома́.

Н. А. Бердяев определял творчество как созидание из ничего. Некоторые современные авторы склонны толковать его почти так же, апеллируя при этом к Платону. В диалоге «Пир» Платон вкладывает в уста Диотимы такие слова: «Ты знаешь, творчество – понятие широкое. Всё, что вызывает переход из небытия в бытие, – творчество, и, следовательно, создание любых произведений искусства и ремесла можно назвать творчеством, а всех создателей – их творцами»[3]. Цитировавшиеся выше Э. А. Соснин и Б. Н. Пойзнер поместили несколько модифицированное высказывание Платона в эпиграф к введению в свою книгу[4]. С пересказа этой идеи начинает свою статью Е. Н. Князева[5]. Данное место из «Пира» цитирует А. А. Горелов[6]. К этой идее апеллирует В. И. Самохвалова. Она пишет: «Сущность *онтологического* рассмотрения (творчества. – *А. Х.*) можно передать сло-

[1] Там же. С. 34.

[2] *Маркс К.* Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 74.

[3] *Платон*. Пир //*Он же.* Сочинения. В 3-х т. Т. 2. М., 1970. С. 135.

[4] См.: *Соснин Э. А., Пойзнер Б. Н.* Из небытия в бытие: творчество как целенаправленная деятельность. С. 10.

[5] См.: *Князева Е. Н.* Природа креативностив зеркале креативности природы. С. 10.

[6] См.: *Горелов А. А.* Творчество, истина и смысл //Эпистемология креативности. М., 2013. С. 150.

вами Платона, назвавшего творчеством то, что вызывает переход из небытия в бытие»[1]. Ну и довольно примеров.

Обратимся к Платону. Уместно ли в контексте древнегреческого мышления говорить о *небытии*? По-гречески τό ὄν значит «сущее, бытие»; τό μὴ ὄν означает «не сущее, небытие». Существовало ещё слово οχὐ, которое – в отличие от μὴ – означало не вообще отрицание, а отрицание чего-либо конкретного. Стало быть, τό οχὐ ὄν есть небытие чего-либо конкретного. Греческое сознание выше всего ставило Космос, и существования по ту сторону его и над ним не допускало ничего. Это не древнеиндийское и не даосское мировоззрение, которое допускает существование Непроявленного и Проявленного состояний и уровней Универсума. Первое как раз и характеризовалось как *не*-бытие, тогда как второе определялось как бытие. Ещё Парменид заявил:

> «То, что высказывается и мыслится, необходимо должно
> быть сущим ["тем, что есть"], ибо есть – бытие,
> А ничто – не есть…»[2]

Таким образом, Платон не мог говорить о небытии в смысле τό μὴ ὄν, если только не верить Махатме Кут Хуми, который утверждал: «Платон и Конфуций были людьми пятого круга, а наш Владыка (т. е. Будда. – *А. Х.*) – шестого круга. Даже сын Готамы Будды был лишь человеком четвёртого круга»[3]. Современники Платона, как и сын Будды, были людьми четвёртого круга. Возможно, Платон не случайно рассуждал об *ана́мнесисе* (ἀνάμνησις – припоминание). Согласно ему, подлинное знание «есть припоминание того, что́ некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что́ мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия»[4]. «А раз душа бессмертна, часто рождается и видела всё и здесь, и в Аиде, то нет ничего такого, чего бы она не познала; поэтому ничего удивительного нет в том, что и насчёт добродетели, и насчёт всего прочего она способна вспомнить то, что прежде ей было известно»[5]. Следовательно, Платон мог обладать

---

[1] *Самохвалова В. И.* Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека. М., 2007. С. 8.

[2] *Парменид.* Фрагменты //Фрагменты ранних греческих философов. Ч. I. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989. С. 288. Ср.: С. 290.

[3] Письмо от К[ут] Х[уми] Синнету. Ответы на вопросы. Получено 9 июля 1882 г. // Письма Махатм. Самара, 1993. С. 266.

[4] *Платон*. Федр //*Он же.* Сочинения. В 3х т. Т. 2. М., 1970. С. 185.

[5] *Платон*. Менон //*Он же.* Сочинения. В 3-х т. Т. 1. М., 1968. С. 384.

теми знаниями, которыми обладают представители пятого круга, т. е. нынешнее человечество.

Надо сказать, что в книгах «Танаха» («Ветхий Завет» христианства) не сказано (nota bene: *не сказано*!), что Бог сотворил мир *из ничего*. На данное обстоятельство ещё в 1960 г. обратил внимание Х. Ф. Вайсс[1]. Но откуда же взялась идея творения из ничего? Ответ мы найдём во «Второй книге Маккавейской». Здесь мать говорит своему сыну: «Умоляю тебя, дитя моё, посмотри на небо и землю и, видя всё, что на них, познай, что всё сотворил Бог *из ничего* и что так произошёл род человеческий»[2]. Но «Вторая книга Маккавейская», как и две другие, является *неканонической*. Но теологи, очевидно, именно процитированный выше текст из «Второй книги Маккавейской» положили в основание христианской теологии. Стало быть, идея творения мира из ничего в эксплицитном выражении принадлежит *католическим теологам*. И уже Тертуллиан (155/165 – после 220) писал: «А Правило веры, – дабы нам уже теперь объявить, что́ мы защищаем, – таково: им удостоверяется, что Бог един и нет иного Бога, кроме Творца мира, Который произвёл всё *из ничего* через Слово Своё, произшедшее прежде всего»[3]. А в 1215 г. Латеранский собор принял постановление, «обязывающее верить, что всё творение, духовное и материальное, было создано ex nihilo и in tempore…»[4], то есть *из ничего* и *во времени*.

На постсоветском культурном пространстве реабилитирована в правах религия. В этой связи в постсоветской философии распространённым и едва ли не обычным делом стало при исследовании творчества выстраивание аргументации и обоснования с позиций религии. При этом может выбираться любая религия, чьи постулаты признаю́тся автором как не подлежащие сомнению.

Примером использования аргументации от христианства может быть В. И. Самохвалова. Согласно ей, высшее творческое существо – Бог. «Творчество, – пишет она, – может быть, самый значительный (и самый интересный по своим проявлениям и последствиям) феномен во Вселенной, ибо и сама она – продукт творческого акта. В той же мере, как и всё вообще, что существует и возникает, буду-

[1] См.: *Weiss H. F.* Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums. Berlin, 1960. S. 16.

[2] Вторая книга Маккавейская. VII : 28 //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М., 2013. С. 1180. Лев. стбц (курсив мой. – *А. Х.*).

[3] *Тертуллиан К. С. Ф.* О прескрипции [против] еретиков //*Он же.* Избранные сочинения. М., 1994. С. 112 (курсив мой. – *А. Х.*).

[4] *Яки С. Л.* Спаситель науки. М., 1992. С. 69.

чи результатом действия творческих сил. Сам смысл творчества как космического события состоит в том, что оно создаёт альтернативу небытию; без акта творчества именно небытие пребывало единственным и безальтернативным (даже в перспективе, которая, правда, в этом случае также представлялась весьма проблематичной в плане существования). Не было бы ничего, потому что безальтернативность абсолютного небытия не позволяла бы говорить и о само́м небытии, т. е. по факту небытия оно логически предполагало бы и небытие само́го небытия. И творчество бытия было именно *творческим* актом, потому что здесь впервые было создано то, что *не было создано никогда прежде*»[1]. Всевышний по своей доброте наделяет способностью к творчеству «венец» своего творения: «Человеку как разумной и сознательной форме жизни дана возможность творчества – по образу и подобию Бога, но оно должно совершаться *в согласии* с данными Им человеку образцами – своего рода "алгоритмами" и "парадигмами" – и осуществляться на *его, человеческом* уровне бытия. Так, Бог создал мир, человек же создал культуру как *свой* человеческий мир, мир человеческих ценностей и смыслов, возникающих в процессе его сознательной и целенаправленной чувственно-предметной деятельности»[2].

Примером опоры на нетрадиционное учение в исследовании сущности творчества может быть И. А. Бескова. Она заявляет, что опирается на *дзогчен* – практическое учение, представляющее собой важнейшую часть *ньингмы* – одной из четырёх школ тибетского буддизма. Суть его она разъясняет так: «Ключевыми здесь оказываются два обстоятельства: во-первых, изначально чистая способность сознания производить некие продукты, являющиеся её проявлением, и, во-вторых, эти продукты не распознаю́тся ею как её же собственное проявление»[3]. Порождение миров идёт по нисходящей вертикали: Универсум предстаёт как цепь миров, «*связанных отношением порождения*»[4]. Наш мир – лишь один из них. Каждый мир для существ в нём – измерение горизонтальное; его подлинность можно понять лишь выйдя за его пределы. «…Мир, соприродный

[1] *Самохвалова В. И.* Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека. С. 13. «Только став космическим событием, творческий акт сделал возможным всё остальное – как в физическом смысле, так и в метафизическом» (Там же). И ещё: «Разворачивающееся творчество становится главным содержанием космической эволюции» (Там же. С. 19).

[2] Там же. С. 24.

[3] *Бескова И. А.* Творчество как творение и как со-творение //Свобода и творчество. Междисциплинарные исследования. М., 2011. С. 118.

[4] Там же. С. 118.

человеку (привычный нам физический мир), будет выступать не как единственно возможный, а как всего лишь один из целого множества других миров»[1]. Речь при этом идёт вовсе не о так называемых «параллельных мирах».

«В предлагаемой модели, – пишет она, – я буду исходить из того, что человек и привычный ему мир – всего лишь один из пластов реальности, который оказывается доступен нам в непосредственном усмотрении только потому, что мы соприродны ему, мы с ним "одной крови". Помимо такого рода реальности существуют и другие её виды, в том числе так называемая изначальная, конечная, глубинная, подлинная (в разных традициях и разных подходах она имеет разные наименования), из которой процессы нашего мира инициируются и движениями в которой они в значительной степени определяются и направляются. Последнюю я буду считать реальностью наблюдателя, которого назову Савитар*. Тогда реальность человека я буду рассматривать как такую, которая создаётся Савитаром в процессе его собственной эволюции с целью самопознания. Иными словами, человек и его мир (физический мир, соприродный человеку) будет выступать как мир знания-мнения Савитара (идеальный мир), конструируемый последним в ходе собственного развития с целью самопознания и постижения результатов и последствий совершаемых им выборов»[2]. Таким образом, в данной модели имеем три мира (на деле их много больше): «Это мир Савитара, мир человека (как физический мир) и мир идеальных конструктов человека»[3]. То, что для нас – *физический* мир, то для Савитара – *идеальный* мир. И, значит, то, что для мира, расположенного ниже нас, будет чем-то реальным, для нас оно – лишь идеально.

Как же трактуется в данной модели мироустройства творчество? Применительно к Савитару она употребляет слово «Творец», применительно же к человеку – «творец». «В этом контексте, – пишет И. А. Бескова, – получается, что именно рождение от Творца/творца как мгновенный срез Его/его личности знаменует собой появление на

[1] Там же. С. 129.

* Савита́р (буквально «порождающий», «побуждающий» или «побудитель») – в древнеиндийской мифологии солярное божество. В «Ригведе» в одном из гимнов, к нему обращённых, говорится:

Вот он поднялся, этот бог Савитар, чтобы ещё раз

Привести (всё) в движение, он, занятый такой работой, возница (солнца)… (Ригведа. Мандалы I – IV. М., 1999. С. 281). И. А. Бескова трактует Савитара в духе учения дзогчен.

[2] *Бескова И. А.* Творчество как творение и как со-творение. С. 129.

[3] Там же. С. 130.

свет *подлинно нового как никогда прежде не бывшего*; тогда как рождение от перекомбинации уже имеющегося репрезентирует аспект более рутинный. Представляется возможным утверждать, что первое – это рождение "от полноты", второе – "от недостатка"»[1].

Схема творчества, предложенная И. А. Бесковой напоминает, с одной стороны, известную схему *дела-действия* (Thathandlung) И. Г. Фихте из его наукоучения: 1) есть Я; 2) это Я полагает не-Я; 3) оказывается, что не-Я – это Я; с другой стороны она напоминает метафору Х. *Л*. Борхеса «Мир есть сон Бога», а также его рассказ «В кругу руин», в котором некто, в своём сне сотворивший человека и отправивший его в мир, однажды с ужасом осознал, что он – продукт чьего-то сна[2]. Бескова пишет: «Подлинное творчество как форму бытия я связываю с познанием своей собственной природы, глубинным узнаванием в себе природы Творца-Создателя нашего мира и пониманием того, что мы соприродны ему. Так же как и наш Создатель, мы выступаем творцами собственных идеальных миров. И это со-творение, управляемое теми же законами, которые действуют как регулятивы процессов создания нашего мира, вполне познаваемо»[3]. Получается, что под со-творчеством она разумеет не совместное с другим *человеком* творчество, а творчество в мире, являющемся продуктом своеобразного творчества вышестоя́щего мира, в конечном счёте – само́го Савитара.

Следующим видом редукционистского истолкования сущности творчества является *антропоцентризм*, то есть такая философско-мировоззренческая установка, в соответствии с которой земное человечество является высшей формой и ступенью космической эволюции. Это позиция, которая ставит земного человека-человечество в самый центр и на самую вершину Универсума, которому якобы весь этот Универсум предоставлен в распоряжение в одностороннем порядке. Данная установка зафиксирована в таких формулах, как «человек – мера всех вещей» (Протагор), «человек – венец творения» (религиозная позиция) и «человек – венец природы» (натуралистическая позиция). Антропоцентризм бывает *активным*, не допускающим

[1] Там же. С. 141 – 142.

[2] «Я, – пишет она, – не сомневаюсь в том, что за словами представителей духовных традиций о том, что мир – иллюзия, лежит истина» (Там же. С. 118). «Так всё-таки, что же такое окружающий нас мир? – вопрошает она и отвечает: – […] Это и иллюзия, и реальность: всё зависит от того, что́ мы выбираем точкой отсчёта при ответе на этот вопрос. Если точкой отсчёта выступает наша собственная реальность, то всё, однопорядковое нам в окружающем мире, столь же вещественно и реально, как и мы сами. И это иллюзия, если мы выносим точку рассмотрения за пределы плоскости нашего мира» (Там же. С. 134).

[3] Там же. С. 111.

никакого субъектного бытия в Универсуме, кроме человеческого, а также *пассивным*, воздвигающим над человеком трансгредиентное и трансцендентное по отношению к нему *антропоморфное* Сверхсущество в качестве высшей реальности и высшей санкции на *так*-бытие человека в Мире. Г. С. Батищев пишет: «*Пассивный* антропоцентризм утверждает себя в форме инакоцентризма, в частности – теоцентризма. Это – своемерное признание Высших Сфер, включенное *внутрь* той же са́мой самозамкнутой жизни, того же са́мого ограниченного кругозора. Такова *потребительская* религиозность: она не зовет человека преодолевать своё несовершенство и слепоту, не обязывает его преобразовывать свое бытие во всех сторонах. Она включается в ограниченное бытие и ставится рядом с прочими его сторонами как пристройка, как придаток, как их санкция, «священный» инструмент и облачение. Таковы – законничество, ревностный формальный ритуализм, фанатизм и *фатализм*, самоуничижение и раболепство ради неприятия ответственности, покорность силе ради приспособления, нетерпимость и групповая исключительность.

Активный же антропоцентризм есть агрессивное своемерие, навязывание себя космосу. Эта гордыня ни перед чем не остановится – всё подлежит *освоению*. Так она "по праву Прометея" похищает нечто высшее, дабы обратить его в средство для низшего, в вооружение. Такова хитрость: минуя труд самоотречения и самообретения, насилием и антагонированием достичь самообо́женья. Отсюда – богоборческий *нигилизм* к Высшему, облачённый в *редукционизм*; волюнтаризм, прикрытый культом Порядка. Отсюда – идеология разрушительного бунтовщичества, – *р е-эволюционность*!

Отсюда и обман: живое космическое общение смешивается с потребительской и социально-функционалистской религиозностью.

Оба антропоцентризма сходятся в том, что бытие Высших – унижает: оба воспринимают их силу как свое бессилие, их помощь как эквивалент своего бездействия, их богатство как свою нищету, их чистоту как свою грязность, их божественность как свое убожество. Такова логика своемерия. Оба они лишь сакрализуют свою ограниченность. Оба на деле отвергают живое высшее общение как побуждающее к действительному возвышению»[1].

Активный антропоцентризм в проблеме творчества приписывает творчество исключительно земному человеку-человечеству. «Способность к творчеству, – пишет, например, А. А. Горелов, – фунда-

[1] *Батищев Г. С.* Тезисы не к Фейербаху. § 4 б. Публикуется по машинописному тексту, хранящемуся в архиве автора настоящей монографии.

ментальное свойство человеческой природы»[1]. И ещё: «Творчество – объективный процесс, происходящий в субъективности человека и опосредованный его свободой»[2]. В. И. Самохвалова пишет, забыв о Боге: «Только человек из всех носителей жизни на Земле может в собственном смысле творить, т. е. создавать, строить, конструировать и т. п., повинуясь при этом не исключительно инстинкту, но в соответствии с собственным намерением, осознаваемым замыслом, сформированной и сформулированной целью, и развивает эту свою способность он не только из потребности, но и из возможности»[3]. Пассивный антропоцентризм атрибуцирует способность к творчеству высшему свехсуществу, которое может делиться, а может и не делиться ею с человеком.

Антропоцентризм может быть сознательно избран в качестве основания философии. Так строились некоторые учения эпохи Ренессанса, разработанные в основном так называемыми гуманистами (М. Фичино, Дж. Пико делла Мирандола и др.). В XX в. наиболее откровенными антропоцентристами в философии явились Н. А. Бердяев и П. С. Боранецкий. Первый, к примеру, пишет: «*Бесконечный дух человека претендует на абсолютный, сверхприродный антропоцентризм, он сознаёт себя абсолютным центром не данной замкнутой планетной системы, а всего бытия, всех планов бытия, всех миров*»[4]. Но основанием философии Н. А. Бердяева, как показано выше, является также и *анти-субстанциализм*, о чём он сам, скорее всего, и не подозревал.

П. С. Боранецкий построил философскую систему, основанную на антропоцентризме, доходящем до антропо-*теизма*, назвав её миросозерцанием *Прометеизма*[5]. Он пишет: «…Прометеизм связан со всяческим возвеличением Человека, как и его основной функции в мире, функции творчества. Прометеизм есть систематическое раскрытие всего того, что можно сказать во славу человека. …Человек есть истинный Спаситель мира, подлинный Мессия его, призванный преобразить мир и победить зло в нём, в частности, зло нужды и болезни, старости и смерти. В нём мир обрёл своё истинное Разреше-

[1] *Горелов А. А.* Творчество, истина и смысл. С. 150.

[2] Там же. С. 156.

[3] *Самохвалова В. И.* Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека. С. 5.

[4] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 310.

[5] Эксплицитный анализ концепции П. С. Боранецкого см. в работе: *Хамидов А. А.* Антропологические учения в истории мировой философии. (Человек и Мир в учениях Востока и Запада: выборочный анализ) //Философская антропология: от прошлого к будущему. Алматы, 2011. С. 178 – 182.

ние и Исход, своё реальное Освобождение и Надежду. В Человеке воплотился Смысл мира, чтобы быть им самому́ осмысленным, в нём родилось его Сознание, чтоб быть им осознанным. Поэтому Прометеизм может быть также назван Антропономизмом»[1]. И ещё одно высказывание. «…Прометеизм, как миросозерцание творческого величия и могущества Человека, обусловливающего его Абсолютное значение и назначение в мире, есть не что иное, как *антропономический мессианизм*, как *Антропономизм*»[2]. Боранецкий отрицает наличие в мире некоей сверхъестественной реальности, неких спасителей мира и т. п., кроме Человека (и именно с большой буквы). Противопоставляя Прометеизм религии, он пишет: «Абсолютное, как *Тайна*, есть Религия, Абсолютное как *Истина*, есть Прометеизм»[3].

П. С. Боранецкий забывает о том, что существует два варианта оценки того, что совершил Прометей (прежде всего это похищение у богов огня и вручение его людям) – *положительная* и *отрицательная*. Есть версия Эсхила, в которой Прометей изображается как благодетель, спаситель тёмного человечества, поставивший его на путь прогресса и процветания. Но есть и версия Горация, в которой Прометей изображается как дерзкий и неразумный парвеню, не подумавший о тех губительных последствиях, которые может принести огонь в руках неготовых к пользованию им людей. И, надо признать, версия Горация подтверждается многотысячелетним культуро-историческим процессом, чего нельзя сказать о версии Эсхила. Нетрудно видеть, что П. С. Боранецкий склоняется к версии Эсхила, а в своём антропоцентризме он превзошёл мыслителей западноевропейского Ренессанса (таких, например, как Дж. Пико дела Мирандола). Он не только довёл этот антропоцентризм до *Антропотеизма*, но объявил и изобразил его как *тотальный*, не допускающий даже мысли о Боге, бытие которого всё же признавали деятели Ренессанса.

Для антропоцентристской ориентации, характерно чрезмерное преувеличение значимости *человеческого* творчества. Г. С. Батищев пишет: «В тематике творчества препятствие представляет прежде всего та плотно окутывающая его атмосфера обывательского превознесения чего бы то ни было, слывущего творческим, т. е. своего рода суеверного культа креативности, который тем не менее ничуть не мешает весьма дерзко притязать на рассудочное вторжение якобы

[1] *Боранецкий П.* Религия, Материализм и Прометеизм. Основания синтетического миросозерцания. Париж, Б. г. С. 24. Книга издана в 1950 г.

[2] *Боранецкий П.* О са́мом важном. Конечное назначение Человека. Париж, 1956. С. 100.

[3] *Боранецкий П.* Религия, Материализм и Прометеизм. Основания синтетического миросозерцания. С. 1603.

в самую суть творчества…»[1] И это стало уже своего рода предрассудком, проникшим не только в обыденное сознание, но и в науку и философию. «Словами "творчество", "творческий", – отмечает В. И. Самохвалова, – выражается положительная, а часто и высшая оценка продукта деятельности, отношения к нему, его положения в иерархии ценностей…»[2] Данной позиции придерживается и сама Самохвалова. Она утверждает: «Феномен творчества имеет место и отражение во всех культурах, и всюду – независимо от пространственно-временно́й локализации тех или иных культур – он неизменно имеет статус ценности, определяется положительно»[3]. Но это заблуждение.

Классический даосизм, например, провозглашает принцип *недеяния* (*у вэй*). В соответствии с этим учением, как и с учением Вед и Упанишад, Универсум состоит из двух уровней-сфер: 1) вечного и бесконечного Непроявленного состояния (в даосской традиции именуемым Великой Пустотой, Беспредельным, Отсутствием, Сокровенным, Не-Бытием, Хаосом и т. д.) и 2) вре́менного и конечного Проявленного уровня-состояния. Согласно даосской философии, Не-Бытие присутствует в сфере Проявленного как его Путь, *Дао*. Пройдя свой путь, мир вместе с *дао* «снова возвращается к небытию»[4]. Проявленный мир есть множество возникающих, существующих и исчезающих формообразований, «вещей». *Л*ао-цзы говорит: «В мире все вещи рождаются в бытии, а бытие рождается в небытии»[5]. Всем вещам присущ *естественный ход* (*цзы жань*). *Цзы жань* – атрибут *дао*: и *дао* каждой из «ста тысяч вещей», и *дао* Проявленного мира, мира Бытия. Правильное отношение к миру и к каждому его формообразованию, в соответствии с даосизмом, – *невмешательство* в естественный ход событий, *не-деяние*. Ван Би отмечает: «Недеяние по отношению ко всем вещам охзначает позволение всем вещам достичь предназначенной им функции. И тогда они станут самодостаточны»[6]. Так имен-

[1] *Батищев Г. С.* Безусловные ценности и творческое отношение к миру: творчество в исследовании и творчество в духовном искании //Человек: деятельность, творчество, стиль мышления. Симферополь, 1987. С. 68.

[2] *Самохвалова В. И.* Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека. С. 5.

[3] Там же. С. 6. Ср. с. 7.

[4] «Дао дэ цзин» //Древнекитайская философия. Собрание текстов в 2-х т. Т. 1. М., 1972. С. 118.

[5] Там же. С. 127. Ван Би также отмечает: «Всё бытийствующее произошло из небытия (отсутствия)» (*Ван Би*. Комментарии //Мистерия Дао. Мир «Дао дэ цзина». М., 1996. С. 301)

[6] *Ван Би*. Комментарии. С. 306.

но, согласно Лао-цзы, и поступали жившие в глубокой древности совершенномудрые: «Они соблюдали *дао* и не желали многого. Не желая многого, они ограничивались тем, что существует, и не создавали нового»[1]. Чжуан Чжоу (Чжуан-цзы) пишет: «Древние, претворявшие Путь, взращивали знание безмятежностью. Знание росло, а к делу его не прикладывали[*] – вот это и называется "взращивать дело безмятежностью". Знание и безмятежность друг друга укрепляли, а природа всех вещей поддерживала гармонию и истину. Полнота жизненных свойств – это гармония. Путь – это всеобщая истина»[2].

Но потомки совершенномудрых стали отступать от их принципов, стали нарушать *дао* и вмешиваться в *цзы жань*, исходя из своих *человеческих* (Ф. Ницше сказал бы, «слишком человеческих») потребностей и интересов, перестали следовать Небесному. Вот пример: «У быков и коней по четыре ноги – это зовётся небесным. Узда на коня и кольцо в носу у быка – это зовётся человеческим»[3]. И далее: «Полагаться на циркуль, отвес и угольник, для того чтобы выправлять вещи, – значит насиловать их природу. Полагаться на верёвку, клей и лак, для того чтобы скреплять вещи, – значит покушаться на их жизненные свойства»[4]. Не ведая, что творят, люди возомнили себя умнее природы и её пути-*дао* и стали вмешиваться в неё с целью её «исправления». «Любители исправлять природу, – пишет Чжуан Чжоу, – гордясь своими пустыми познаниями, хотят восстановить изначальные свойства вещей. Соблазнённые пошлыми желаниями, гордясь своими пустыми понятиями, они стараются достичь просветления духа. Таких людей следовало бы называть ослеплёнными»[5].

Таким образом, превознесение творчества присуще если и не всем культурам, то и не всем великим учениям. Другое дело, что для даосизма *любое* творчество есть *нарушение* Пути проявленного Мироздания, а стало быть, *неприемлемо*. А это уже «перекос».

Ещё одним видом редукционистского истолкования творчества является до сих пор не преодолённый (а, согласно представлению

---

[1] «Дао дэ цзин». С. 119.

[*] «Люди имели знания, а применения им не искали» (Чжуан-цзы //Чжуан-цзы. Лецзы. М., 1995. С. 156).

[2] Чжуан-цзы. С. 156. Ср.: Философы из Хуайнани. Хуайнаньцзы. М., 2004. С. 26.

[3] Чжуан-цзы. С. 164.

[4] Там же. С. 109. Чжуан Чжоу продолжает: «А кланяться и сгибаться согласно этикету, восхвалять человеченость и долг, желая успокоить сердца людей, – значит отказываться от постоянства в себе» (Там же). Это – критика в адрес учения Конфуция (Кун Фу-цзы) и его последователей.

[5] Там же. С. 156.

многих, и не нуждающийся в преодолении) *деятельностный редукционизм*, который очень многими даже не воспринимается в качестве такового. Надо сказать, что категория деятельности как *предметной деятельности*, выработанная К. Марксом ещё весной 1845 г., стала полноценно артикулироваться в философии лишь с начала 1960-х годов. Её разработчиками и фактически первооткрывателями для философского сообщества стали Э. В. Ильенков, Г. С. Батищев и другие. И, как всегда, в таких случаях не обошлось без преувеличений. Вслед за Марксом эти философы стали трактовать деятельность как исчерпывающий способ бытия человека и мира его культуры. Г. С. Батищев писал в те годы: «…Эта категория на деле есть не что иное, как элементарнейшая *социальная* связь, простейшее *социальное* отношение, в котором деятельность как труд и деятельность как общение ещё совпадают и не разделились в относительно самостоятельные сферы. Это – "*клеточка*" (и историческая, и логическая), т. е. предельно абстрактная конкретность всех социальных процессов, всей общественной формы движения. Эта "клеточка" выступает как то, из чего образована вся материальная и духовная культура человечества, ибо деятельность есть façon d'être культуры, способ её жизни и развития»[1]. В соответствии с деятельностным редукционизмом человеческая деятельность (предметная деятельность) истолковывается как исчерпывающая собою сущность человека, как *единственный* и полноценный способ бытия человека в Мире, как универсальный способ бытия культуры и социальности. Творчество при этом трактуется как высший уровень предметной человеческой деятельности. Часто это даже не подвергается сомнению. Так, В. И. Самохвалова пишет: «Обычно, когда говорят о творчестве, чаще всего имеют в виду особый тип деятельности (независимо от идеальной или предметно-вещественной формы её осуществления), качественную характеристику подобного рода деятельности или же её результаты, полученные субъектом этой деятельности – творцом»[2]. Философ советского периода Н. Ф. Овчинников пишет: «Творчество – особенная черта человеческой деятельности, именно черта или характеристика,

[1] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 15.

[2] *Самохвалова В. И.* Творчество: божественный дар; космический принцип; родовая идентичность человека. С. 5. Сама она утверждает, что, «*творчество как целеполагающая и целенаправленная волевая деятельность высокоорганизованного живого и* ***социального*** *существа предназначено выступить своеобразной* ***заменой*** *тех процессов самоорганизации, которые происходят в природе, но возможность которых для социальных форм представляется проблематичной*» (Там же. С. 26).

которая может быть свойственна любой деятельности. Но она может и отсутствовать»[1].

При этом очень многие советские философы редуцировали человеческую предметную деятельность к её *субъект-объектному* аспекту, или уровню. В этой связи и творчество, предварительно редуцированное к деятельности, дополнительно редуцировалось к данному аспекту. Так, известный в своё время автор писал: «В са́мом общем смысле сло́ва *творчество есть активное взаимодействие субъекта с объектом, в ходе которого субъект целенаправленно изменяет окружающий мир, создаёт новое, социально значимое в соответствии с требованиями объективных закономерностей*»[2].

В официальной советской философии, как уже отмечалось, материя трактовалась как универсальная субстанция всего сущего, а способом её существования считалось движение. Ф. Энгельс писал о различных формах движения материи: «Мы наблюдаем ряд форм движения: механическое движение, теплоту, свет, электричество, магнетизм, химическое соединение и разложение, переходы агрегатных состояний, органическую жизнь...»[3] Это нестрогое перечисление в официальном диалектическом материализме («диамате») было переработано в строгую генетическую последовательность: физическая, химическая, биологическая и – была добавлена – социальная формы движения. Исходя из этой субординации «форм движения» некоторые авторы трактовали и деятельность. Например: «Человеческая детельность выступает как социальная форма движения…»[4] А коль творчество редуцируется к деятельности, а последняя – к форме движения материи, то и оно толкуется соответственно. Некоторые авторы на субстанци-

---

[1] *Овчинников Н. Ф.* Как возможно изучение творчества //Наука и творчество. Методологические проблемы. Сборник научных трудов. Ярославль, 1986. С. 11.

[2] *Коршунов А. М.* Отражение, познание, творчество //Творчество и социальное познание. М., 1982. С. 8. В своё время Л. И. Аксельрод (Ортодокс), подвергая критике критику Лениным «теории символов» Плеханова, писала: «Теория символов, *утверждая существование и субъекта, и объекта, объединяет оба фактора, рассматривая субъект как своеобразный объект, а его ощущения как продукт взаимодействия между двумя объектами, из которых один есть в то же время и субъект*» (Рецензия Ортодокс (*Л.* И. Аксельрод) на книгу «материализм и эмпириокритицизм». («Современный мир», 1909 г. июль, № 7) //*Ленин В. И.* Сочинения. Изд. 3-е. Т. XIII. М., 1936. Приложения. С. 330). Интересно, как в данной ситуации определяется, кто из этих двух объектов есть субъект.

[3] *Энгельс Ф.* Диалектика природы //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 20. М., 1961. С. 546.

[4] *Тищенко Ю. Р., Ватин И. В.* Творчество как сущность человеческой жизнедеятельности //Проблемы развития науки и научного творчества. Ростов-на-Дону, 1971. С. 110.

алистский манер придают творчеству атрибут субъектности. например, А. А. Горелов пишет: «В философии творчество приходит к осознанию самого́ себя, своей истины и своего смысла»[1].

Наконец, последним из наиболее распространённых вариантов редукционизма в трактовке творчества является толкование его как всего лишь *продуцирование нового*. Такая трактовка появилась не вчера. Так, известный русский философ С. Л. Франк пишет: «Наряду с деятельностью чисто рационально-умышленной, в которой человек целесообразно, т. е. в связи с преследуемой им целью, комбинирует уже готовые элементы окружающего мира, он имеет ещё иную активность, в которой из его души и с помощью его усилий рождается нечто *новое*, доселе небывалое»[2]. Так понимал творчество Н. А. Бердяев: «Творчество есть всегда прирост, прибавление, создание нового, небывшего в мире. И проблема творчества есть проблема о том, возможно ли новое, небывшее»[3]. Польский автор второй половины XX в. трактует творчество примерно так же. «*Сущность творческого процесса*, – пишет он, – заключается в реорганизации имеющегося опыта и формировании на его основе новых комбинаций. Творчество приводит к созданию чего-то нового…»[4] Так же творчество понималось и в советской философии. В советской «Философской энциклопедии» творчество определяется как «деятельность, порождающая нечто новое, никогда ранее не бывшее»[5]. «Согласно данным представлениям, – пишет Н. Ф. Овчинников, – творчество – это такая направленность деятельности, в результате которой рождается непременно новое, небывалое»[6]. Согласно А. А. Яковлеву, существует «и чистое творчество, изобретение действительно совершенно нового, не бывшего ещё в Космосе»[7]. Так оно трактуется и сегодня: «Под творчеством в настоящее время обычно понимается создание качественно нового»[8]. При этом дело не столько в новизне как таковой, сколько в том, как толкуется сама эта новизна. Об этом речь пойдёт в следующем параграфе.

---

[1] *Горелов А. А.* Творчество, истина и смысл. С. 151.

[2] *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия // *Он же.* Реальность и человек. М., 1997. С. 359 – 360.

[3] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 117.

[4] *Матейко А.* Условия творческого труда. М., 1970. С. 9.

[5] *Гайденко В.* Творчество [часть статьи] //Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 5. М., 1970. С. 185. Прав. стбц.

[6] *Овчинников Н. Ф.* Как возможно изучение творчества. С. 11.

[7] *Яковлев А. А.* Творчество и рефлексия //Творческое мышление в научном познании. М., 1989. С. 9.

[8] *Горелов А. А.* Творчество, истина и смысл. С. 150.

1.2. Творчество как онтологически аутентичный способ бытия человека в Мире и в социуме

Аутентичное понимание сущности творчества начинается с аутентичного понимания сущности человека. Ни субстанциализм, ни анти-субстанциализм на эту аутентичность претендовать не могут. В древней философии, притом не только западноевропейской, но и в восточной, человек трактовался как *микрокосмос*. Этой же идеи придерживались и придерживаются и некоторые современные философы. Так, П. А. Флоренский в своё время писал: «Человек – малый мир, *микрокосм*, μικροκόσως. Среда – большой мир, *макрокосм*, μακροκόσως. […] И природа, и человек бесконечны; и по бесконечности своей, как равно-мощные, могут быть взаимно частями друг друга, – скажу более, могут быть частями самих себя, причём части равно-мощны между собою и целым. Человек – в мире; но человек *так* же сложен, как и мир. Мир – в человеке; но и мир *так* же сложен, как и человек. […] В Среде нет ничего такого, что в сокращённом виде, в зачатке хотя бы не имелось бы у Человека; и в Человеке нет ничего такого, что в увеличенных, – скажем вре́менно, – в размерах, но разрозненно не нашлось бы у Среды. Человек есть *сумма* Мира, сокращённый конспект его; Мир есть раскрытие Человека, проекция его»[1].

Н. А. Бердяев также принимает древнюю идею человека как микрокосма. «Человек, – пишет он, – по природе своей есть микрокосм, в нём заключены все сферы космической действительности, все силы космоса»[2]. Или: «*Человек – малая вселенная, микрокосм – вот основная истина познания человека и основная истина, предполагаемая само́й возможностью познания*. Вселенная может входить в человека, им ассимилироваться, им познаваться и постигаться потому только, что в человеке есть весь состав вселенной, все её силы и качества, что человек – не дробная часть вселенной, а цельная, малая вселенная»[3]. Но, конечно, за внешним сходством формулы «человек есть микрокосм» с учениями древних философов скрывается принципиальное отличие от них позиции Бердяева, связанное прежде всего с пониманием им «космоса». Но его позиция отличается и от позиции П. А. Флоренского. «Человек, – пишет Бердяев, – не только от мира сего, но и от мира иного, не только от необходимости, но и от свободы, не только от природы,

[1] *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики) //*Он же*. Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999. С.С. 441, 441 – 442.

[2] *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. С. 135.

[3] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 295.

но и от Бога[1]». Следовательно, человек *не сводится* к микрокосмосу. И Бердяев, действительно, утверждает, что «человек есть микрокосм и микротеос…»[2] В то же время человек в антропологии Бердяева внутри себя *дуалистичен*: одна часть его принадлежит греховному, падшему космосу, другая часть принадлежит трансцендентному Богу. Микрокосмос и микротеос в человеке друг другу *противостоят*, враждебны друг другу. «*Человек*, – утверждает Бердяев, – *по существу своему есть уже разрыв в природном мире, он не вмещается в нём*»[3]. «В основании философии, – утверждает Бердяев, – лежит предположение, что мир есть *часть человека*, *а не* человек есть часть мира»[4].

П. А. Флоренский, разумеется, подразумевает бытие Бога, говоря о диалектике макрокосма и микрокосма. Н. А. Бердяев прямо постулирует это бытие, достраивая древнюю формулу. Однако *что́* есть этот самый Бог. Это – *универсалия*, родившаяся в семитском ареале и возведённая в ранг племенного божества иудеев, одного из семитских племён. Имя ему – Яхве. Усилиями левитов племенная религия иудеев стала *генотеистической* религией, с заложенной в ней возможностью превратиться в мировую религию, что и состоялось, когда было создано христианство. Племенному богу иудеев приписывалось сотворение мира и человека, о чём говорится уже в первой главе книги «Бырэйшит» (в православной Библии – «Бытие», в католической «Génesis»). Но уже в са́мом начале данной главы содержится давно уже замеченная нестыковка. В книге «Бырэйшит», переведённой на русский язык, первое предложение звучит: «В начале сотворил Бог небо и землю»[5]. Но в оригинале стои́т «Элохим», то есть «*Боги*», ибо в иврите суффикс «*-им*» – это суффикс множественного числа. Е. П. Блаватская пишет: «“Элохим” есть не только существительное множественного числа, но *множественное число женского рода*! И всё же переводчики “Библии” переделали его в *единственное число мужского рода*!»[6]

[1] Там же. С. 297.

[2] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 62.

[3] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 297.

[4] Там же (курсив мой. – *А. Х.*).

[5] Бырэйшит. I : 2 //Пять книг Торы. Йырушалаим, 5738 (1978). С. [1].

[6] *Блаватская Е. П.* Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. III. Новосибирск, 1993. С. 185. Блаватская разъясняет: «Элохим есть множественное число от существительного женского рода Эл-х, так как последняя буква “х” обозначает род. Однако, оно, вместо образования множественного числа посредством окончания “от”, принимает обычное окончание множественного числа мужского рода, каковым является “им”» (Там же).

Но это не единственное место, где имеется числительная нестыковка. В тексте сказано: «И сказал Бог: создадим человека по образу Нашему, по подобию Нашему… И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил Он их»[1]. Кому это он сказал «создадим»? Возможно, множественное число («Нашему») здесь может быть объяснено как проявление самоуважения Бога (ср.: Мы, Николай вторый…) Далее, в той же главе сказано, что Бог сначала создал Адама (см.: II : 7), а потом из его ребра Еву (II : 21 – 22). Но это оставим в стороне. А вот ситуация после грехопадения: «И сказал Господь Бог: вот, Адам стал *как один из нас* в познании добра и зла, и теперь как бы не простёр он руки своей, и не взял также от древа жизни, и не поел, и не стал жить вечно»[2]. Кто они и сколько их, по отношению к которым Творец неба и земли – *лишь один из*? Ответ на вопрос находим у Блаватской: «…Элохимы, далеко от того, чтобы быть верховными или даже возвышенными силами в природе, суть только низшие Ангелы»[3]. Один из них и был возведён левитами в ранг племенного бога иудеев, а после не без их усилий трансформировался в Бога *вообще*.

Как и вся древнеиндийская религиозно-философская мысль, теософия не признаёт существование личностеобра́зного Бога. В своих заметках по поводу написанной А. О. Хьюмом главы «БОГ», предназначенной стать введением к изложению оккультной философии Махатма Кут Хуми пишет: «Ни философия наша, ни мы сами не верим в Бога, менее всего в того, местоимение которого требует прописной буквы. […] Мы знаем планетные и другие духовные существования и мы знаем, что в нашей системе нет такого существа, как Бог личный, либо безличный. Парабрахман не есть Бог, но абсолютный и неизменный закон, а Ишвара есть следствие Авидьи и Майи, невежество, основанное на великом заблуждении. Слово “Бог” было изобретено для определения неизвестной причины тех следствий, которыми, не понимая их, восхищался либо устрашался человек. А так как мы утверждаем и в состоянии доказать то, что утверждаем, – то есть знание этой причины и причин, то мы можем настаивать, что нет Бога или Богов за ними. Идея Бога не врождённое, но приобретённое понятие, и у нас лишь одно положение, общее с теологами, – мы раскрываем

[1] Бырэйшит. I : 26 – 27.

[2] Бырэйшит. III : 22 (курсив мой. – *А. Х.*).

[3] *Блаватская Е. П.* Тайная Доктрина. Синтез науки, религии и философии. Т. III. С. 186.

Беспредельность»[1]. Приведём ещё одну, ещё более обширную, выдержку из этих же заметок.

«1. Мы отрицаем существование мыслящего, сознательного Бога на том основании, что подобный Бог должен быть обусловленным, ограниченным и подверженным изменениям, следовательно, не бесконечным.

2. Если он представлен нам как вечное, неизменное и независимое существо, лишённое всякой крупицы природы в себе само́м, тогда мы отвечаем, что это не существо, но непреложный, неизменный, слепой принцип – закон. […] Наши доводы могут быть суммированы так:

1. Мы отрицаем нелепое предположение, что может быть даже в беспредельной и вечной Вселенной два бесконечных, вечных и вездесущих Бытия.

2. Материя, мы знаем, вечна, не имеет начала,

а. ибо материя есть сама Природа;

б. и то, что не может уничтожить себя и неуничтожаемо, существует непреложно, и потому оно не может иметь начала, равно как не может и перестать существовать;

в. накопленный опыт бесчисленных веков, так же как и точная наука, показывают нам материю (или Природу) действующей присущей ей особой энергией. Ни один из атомов этой материи никогда не находится в состоянии абсолютного покоя, и потому она всегда должна была существовать, т. е. её материал – вечное изменение

[1] Заметки по поводу главы введения, озаглавленной Хьюмом «БОГ» и прежназначенной быть предисловием к изложению оккультной философии (сокращённо). Получено Хьюмом в Симле 1882 г. // Письма Махатм. Самара, 1993. С. 215. «Невежество, – разъясняет Кут Хуми, – создало Богов, и хитрость из-влекла выгоды из представившегося благополучного случая. Посмотрите на Индию и на Христианство, на Ислам, Иудаизм и фетишизм. Это священнослужительский обман, который представил этих Богов такими устра-шающими человеку; это религия, которая создаёт из него себялюбивого ханжу, фанатика, ненавидящего всё человечество вне своей секты, не делая его лучше или более моральным; это вера в Бога и Богов, которая делает две трети человечества рабами горсти тех, которые обманывают их под лживым предлогом спасения их. Разве не готов человек совершить всякого рода зло, если ему скажут, что его Бог или Боги требуют это преступление?» (Там же. С. 222). Кут Хуми отмечает, что «термины “Бог” и “Христос”, …взятые в их эзотерическом смысле, просто означают “Благо” в его двойном аспекте абстрактного и конкретного…» (*К[ут] Х[уми*]. Синнету. Получено в августе 1882 г. //Там же. С. 317) В письме к А. П. Синнету он восклицает по поводу славословий в адрес «доброго, милосердного Отца, Создателя всего»: «Действительно, действительно, надоело нам это беспрестанное бряцание на иудейской арфе христианского откровения!» (*К[ут] Х[уми*]. Синнету. Получено в Симле в октябре 1882 г. //Там же. С. 425).

форм, комбинаций и свойств, но её принципы или элементы абсолютно неразрушимы.

3. Что же касается Бога, которого никто, никогда и нигде не видел, то если он не есть сама сущность и природа этой беспредельной и вечной материи, её энергия и движение, то и мы не можем рассматривать его как вечного или бесконечного или самосущего. Мы отказываемся принять существо или бытие, о котором абсолютно ничего не знаем:

а. Ибо нет места ему при наличности материи, неопровержимые свойства и качества которой вполне нам известны.

б. Если он или оно есть лишь часть этой материи, то нелепо утверждать, что он двигатель и правитель того, чего сам он представляет лишь зависящую частицу.

в. И, если… скажут нам, что Бог есть самосущий, чистый дух, независящий от материи (внекосмическое божество) мы ответим, что, даже допуская возможность такой невозможности, то есть его существования, мы, тем не менее, утверждаем, что чисто нематериальный дух не может быть разумным, сознательным правителем, также не может обладать ни одним из качеств, которыми его наделяет теология и, таким образом, подобный Бог становится снова лишь слепой силой. Разум, присущий нашим Дхиан-Коганам, есть способность, которая может принадлежать лишь проявленным или одушевлённым существам, как бы непроницаема или, вернее, невидима ни была материальность их существа»[1]. Махатмы понимают материю отнюдь не так, философы-материалисты, начиная с Т. Гоббса: «наши понятия о космической материи диаметрально противоположны представлениям западной науки»; «дух и материя едины, будучи лишь дифференциациями в состояниях, но не в сущностях…»[2]

В ведической традиции Универсум имеет два уровня – Проявленный и Непроявленный, A-Sat и Sat. Первый – исконный и вечный, второй – производный и временный. Главными универсалиями ведической философии являются *Бра́хман* и *Атман*. Бра́хман, согласно

[1] Заметки по поводу главы введения, озаглавленной Хьюмом «БОГ» и прежназначенной быть предисловием к изложению оккультной философии (сокращённо). С. 218 – 219. Кут Хуми продолжает: «Разум требует необходимости мышления. Чтобы мыслить мы должны иметь представления. Представления предполагают чувствования, которые физически материальны. Каким же образом что-либо материальное может принадлежать чистому духу? Если возразят, что мысль не может принадлежать материи, мы спросим: почему? Мы должны иметь неопровержимые доказательства этого утверждения, прежде чем примем его» (Там же. С. 219).

[2] *К[ут] Х[уми]*. Хьюму. 30.06.1882 г. //Там же. С. 256.

Н. В. Исаевой, «в индийской религиозно-философской традиции абсолют, или высшая реальность»[1]. Он – Абсолют в вышеразъяснённом смысле и как таковой есть непроявленный Универсум.

В «Брихадараньяка упанишаде» сказано, что «существует два образа Бра́хмана: воплощённый и невоплощённый, смертный и бессмертный, неподвижный и двигающийся, существующий и истинный»[2]. Истинный, то есть *непроявленный* Бра́хман вечен, несотворён и неуничтожим: «Этот Бра́хман ничего не имеет ни до себя, ни после себя, ни внутри, ни вне»[3]. «Поистине, – говорится о проявленном Универсуме, – в начале это было Бра́хманом. [...] И даже боги не могут помешать ему в этом, ибо он становится их Атманом»[4]. В воплощённом, проявленном Универсуме Бра́хман существует в виде Атмана. В Упанишадах, как отмечает Н. В. Исаева, «Атман полагается как духовная сердцевина, коренящаяся во всех сознающих существах. С одной стороны, Атман выступает в качестве внутреннего "Я", т. е. индивидуального, субъективного принципа, с другой – совпадает с бытием как таковым, т. е. с высшим Бра́хманом»[5]. Тождество Атмана и Бра́хмана есть типичное тождество всеобщего и особенного как *способов* существования. «Этот Атман – Бра́хман, всё воспринимающий. Таково наставление»[6].

Бра́хман – неопределённый и потому неопределим. Вся восьмая брахма́на третьей главы «Раздела Яджнявалкьи» «Брихадараньяка упанишады» посвящена характеристике Бра́хмана и сплошь состоит из *апофатических* определений. Непреходящее (т. е. Бра́хман) «ни велико, ни мало, ни коротко, ни длинно, ни красно, [как огонь], ни текуче, [как влага], ни окрашено, ни темно, оно ни ветер, ни пространство, [ни с чем] не связано, без вкуса, без запаха, без глаз, без ушей,

---

[1] *Исаева Н. В.* Брахман //Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 323. Следует отметить, что корень brahma в ведических текстах встречается в следующих наименованиях: Бра́хман (высшая реальность), брахма́н (член Варны брахма́нов, т. е. жрецов), Брахма́на (книга, входящая в состав Брахма́н, которые следуют за Самхитами. Кроме того, брахма́нами называются «параграфы» глав Брихадараньяка упанишады) и, наконец, Бра́хма (имя одного из ведических богов).

[2] Брихадараньяка упанишада //Упанишады. Изд. 2-е, доп. М., 2000. С. [90].

[3] Там же. С. [96].

[4] Там же. С. [78]. Ниже сказано ещё более определённо: «Поистине, вначале [всё] это было одним Бра́хманом» (Там же).

[5] *Исаева Н. В.* Атман //Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 318. В принципе соглашаясь с данной формулировкой, ни в коем разе нельзя принимать вслед за Н. В. Исаевой тождество Атмана и Бра́хмана «как совпадение субъекта и объекта, воспринимающего сознания и всего сотворённого мира…» (Там же).

[6] Брихадараньяка упанишада. С. [96].

безо рта, [оно] не имеет меры, не имеет ничего ни внутри, ни снаружи. Оно никого не поедает, и его никто не поедает»[1]. Однако «это Непреходящее не видно и видит, не слышно и слышит, не мыслимо и мыслит, не познаётся и познаёт. Нет другого, кто видит, кроме него; нет другого, кто слышит, кроме него; нет другого, кто мыслит, кроме него; нет другого, кто познаёт, кроме него»[2].

Если Бра́хман лишён конкретных предикатов, то его невозможно и поименовать *катафатически*. Но и без слов обойтись невозможно. Составители Упанишад нашли выход в использовании местоимения «То»: «Он – Бра́хман, его зовут: То»[3]. Атман как присутствие Бра́хмана в проявленном Универсуме также неопределённен и неопределим. Его тоже определяют чаще всего апофатически: «Он, этот Атман [определяется так]: "Не [это], не [это]". [Он] непостижим, ибо не постигается; нерушим, ибо не разрушается; неприкрепляем, ибо не прикрепляется; не связан, не колеблется, не терпит зла»[4] Атман – основа всего в проявленном Универсуме, и особенно в Человеке. В «Чхандогья упанишаде» сказано: «И эта тонкая [сущность] – основа всего существующего, То – действительное, То – Атман. Ты – одно с Тем...»[5] Это и есть знаменитая формула: «Tat tvam asi».

Вообще в свете изложенного, говоря о Космосе, можно иметь в виду единство и соотношение в нём непроявленного и проявленного уровней-состояний. Но человек и весьма многое – это бытие в сфере проявленного Мира, в котором Непроявленное (Небытие, Великая Пустота и т. д. даосизма и неоконфуцианства или Бра́хман ведической традиции) присутствует, но присутствует как бы неявно, виртуально. Оно поэтому должно подразумеваться, но речь о нём должна идти лишь там, где это необходимо. То же самое и применительно к человеку. Очевидно, тезис о человеке как микрокосме должен также подразумевать в нём присутствие Непроявленного, но опять же лишь подразумевать, ибо человек, как и Мир – это царство Проявленного, царство бытия. Тезис же о человеке как ещё и микротеосе,

[1] Там же. С. [109].

[2] Там же. С. [110].

[3] Там же. С. [111]. Многие брахма́ны второй части «Катха упанишады» завершаются рефреном: «Поистине, это – То». См.: Катха упанишада //Упанишады. Изд. 2-е, доп. М., 2000. С. [556] – [560].

[4] Брихадараньяка упанишада. С. [115]. В «Катха упанишаде» также говорится о непознаваемости Атмана: «Этот Атман не постигается ни толкованием, ни рассудком, ни тщательным изучением...» (Катха упанишада. С. [553]).

[5] Чхандогья упанишада //Упанишады. Изд. 2-е, доп. М., 2000. С. [344]. То же повторяется на с.с. [345] – [348].

должен быть отброшен. В этой связи хотя понятие *онтологии* всецело неприменимо к Универсуму, мы будем применять его, ибо Проявленный мир – это мир Бытия, Космос, Универсум в узком смысле. Поэтому и о человеке следует говорить как об онтологическом существе, занимающего в иерархической организации Космоса соответствующее место. В этой связи его бытие есть *космическое* бытие и способ этого бытия *укоренён* в «большом» Бытии. В этой связи *всякий* антропоцентризм в истолковании сущности и бытия человека в Мире – как активный, так и пассивный – *несостоятелен*.

Человек *многомерен* и *многоуровнев*. В бытийствовании человека, соответствующего собственному понятию, все его уровни должны соотноситься между собой по принципу *иерархии*, «священноначалия». В. С. Непомнящий подчёркивает, что нельзя путать «иерархию с *субординацией*… Ведь субординация есть тот относительный вре́менный и внешний "порядок" ценностей (и не только ценностей, добавим мы. – *А. Х.*), который людям в жизни видится и который они сами сознательно или невольно устанавливают (порой даже думая, что он таков и есть или должен быть), – в то время как иерархия есть порядок… "предвечный", то есть абсолютный и объективный. Ни нарушить, ни изменить его невозможно – можно нарушить правильное представление о нём, и тогда возникает очередная субординация»[1]. Следует, конечно, смягчить данную формулировку. Иерархия – не какой-то «предвечный» и абсолютный порядок, а порядок, *соответствующий сущности* феномена, в данном случае – человека и мира его действительности. Кроме того, можно нарушить не только *представление* об иерархии, а и *самоё* иерархию. И тогда получается «очередная» субординация, не менее объективная, чем иерархия.

В. С. Непомнящий пишет: «Природа высших истин такова, что они суть *простые истины*. Но с некоторого – давнего уже – времени человечество убедило себя, что они-то и есть самые сложные. Ведь очень часто со *сложным* удобнее и легче иметь дело, чем с простым, – меньше ответственности. Поступить по совести, по правде, по простым понятиям о добре бывает трудно, но вовсе не *сложно*: ведь *правду знают все*»[2]. Ценности, идеалы, нормы, максимы, императивы, святыни и т. д. в соответствии с логикой *иерархических* (онтологически незыблемых) соотношений, *просты*, *безусловны* и *абсолютны*: они не до-

[1] *Непомнящий В. С.* Над страницами духовной биографии Пушкина. М., 1987. С. 30.

[2] Там же. С. 33. «Великие истины, – отмечает Н. К. Рёрих, – не должны быть ограничены воскресною службою, но предназначены для совершенствования жизни» (*Рёрих Н. К.* Прекрасное. Приветствие школе Дальтона //*Он же*. Избранное. М., 1979. С. 228.

пускают качественно двусмысленного или многосмысленного (т. е. со множеством оговорок, уточнений, исключений и т. д.) толкований. В соответствии же с логикой *субординационных* (человеком без опоры на безусловные объективные ценности устанавливаемых, а потому и произвольно изменяемых и заменяемых) соотношений, ценности, идеалы, нормы, максимы, императивы, святыни и т. д. зачастую *усложнены*, *условны* и *относительны*: они допускают качественно двусмысленное или многосмысленное толкование. Это отчётливо видно на примере соотношения *нравственности* и *морали*, как оно трактуется А. С. Арсеньевым. Суть их различия состоит в следующем. «Нравственность связана с потенциальной универсальностью человека как трансцендирующего бесконечного существа, и потому её принципы безусловны, безоговорочны и всеобщи.

Мораль связана с актуальной ограниченностью человека как члена той или иной социальной группы в их наличном бытии и представляет собою конечную систему норм и правил. Она есть нравственность, приспособленная к сохранению данного социального организма, нравственность "с оговорками", ограничениями. Она не общечеловеческая, а всегда групповая (сословная, классовая, национальная и т. д.)»[1]. Как отмечает К. Маркс, «всякой *общественной форме* собственности соответствует своя мораль…»[2] Если брать историю формирования нравов, то можно говорить, что нравственность связана с так называемым *золотым правилом нравственности*, а мораль – с *талионом*. Различные формулировки этого правила восходят к выделенному К. Ясперсом «осевому времени» и встречаются в

[1] *Арсеньев А. С.* Проблема цели в воспитании и образовании. Научное образование и нравственное воспитание //Философско-психологические проблемы развития образования. М., 1981. С. 78. «Нравственность формируется вместе с личностью, составляет принцип её бытия и неотделима от содержания "я" индивида. Мораль в таком случае именно в готовом виде предписывается индивиду как то, что противостоит его "я" и чему это "я" должно себя подчинить. Поэтому мораль связана с внешней целесообразностью (необходимостью), а нравственность – с целеполаганием самого́ индивида (свободой)» (Там же). «Индивид, всегда руководствующийся только моральными нормами, – это человек, хорошо адаптированный к социуму» (Там же. С. 82).

[2] *Маркс К.* Наброски «Гражданской войны во Франции» //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 17. М., 1960. С. 568. К. Маркс и Ф. Энгельс пишут: «У республиканца иная совесть, чем у роялиста, у имущего – иная, чем у неимущего, у мыслящего – иная, чем у того, кто неспособен мыслить. У человека, у которого нет другого призвания к тому, чтобы стать присяжным, кроме ценза, и совесть цензовая. "Совесть" привилегированных – это ведь и есть привилегированная совесть» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Процесс Готшалька и его товарищей //*Они же.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 6. М., 1957. С. 140).

«Махабха́рате» (книга «Мокшадхарма»), в изречениях Будды, у Гомера, Конфуция и у других. Классической его формулировкой считается та, что фигурирует в Нагорной проповеди Иисуса Христа: «Итак, во всём, как хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними; ибо в этом закон и пророки»[1]. Принцип талиона (лат. talio, talionis; происходит от talis в значении «такой (же)… как (-ой)… »), или принцип *возмездия, равного (эквивалентного) по силе* проступку или преступлению. Своими корнями принцип талиона уходит в глубокую Архаику, где отношения между локальными этносами строились по принципу «мы – они», «свои – чужие».

В предыдущем параграфе речь шла о деятельностном редукционизме. Но деятельность – это один из атрибутов человеческисубъектного бытия. Г. С. Батищев выделил в этом бытии, кроме деятельностного, ещё *до*-деятельностный и *над*-деятельностный уровни. Какие конкретно феномены можно отнести к до-деятельностному, а какие – к над-деятельностному уровням, пока говорить рано, так как до сих пор надлежащих разработок в этом плане не имеется. К до-деятельностноу уровню, скорее всего, можно отнести бессознательное, которое не является чем-то однородным, но представляет собой сложно структурированное образование. Над-деятельностный уровень тоже сложно организован. Сам Г. С. Батищев относит к нему *творчество*. С. Л. Рубинштейн относит к над-деятельностному уровню (не обозначая его именно данным термином) *созерцательное* отношение человека к миру. В официальной советской философии созерцание трактовалось, во-первых, как пассивное отражение сознанием действительности, во-вторых, как порождённый деятельностью феномен, атрибутом чувственной ступени сознания. С. Л. Рубинштейн поэтому пишет: «*Эта созерцательность не должна быть понята как синоним пассивности, страдательности, бездейственности человека*. Она есть (в соотношении с действием, производством) другой способ отношения человека к миру, бытию, способ чувственного эстетического отношения, познавательного отношения. Величие человека, его активность проявляются не только в деянии, но и в созерцании, в умении постичь и правильно отнестись ко Вселенной, к миру, к

[1] От Матфея святое благовествование. VII : 12 //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М., 2013. С. 1272. Лев. стбц. Формулировка талиона содержится также в книге «Дыварим» Торы («Второзаконие» христианского «Ветхого Завета»). Здесь Яхве обращается к народу Израиль: «И да не пощадит глаз твой: жизнь за жизнь, око за око, зуб за зуб, рука за руку, нога за ногу» (Дыварим XIX : 21 //Пять книг Торы. Йырушалаим, 5738 (1978). С. [249] – [250]).

бытию»[1]. К над-деятельностному уровню следует отнести также *продуктивное воображение*. Но человек, как теперь широко известно, обладает – по крайней мере и преимущественно на сегодня – так называемыми паранормальными способностями (экстрасенсорным восприятием, телекинезом, проскопией, тем, что называют интуицией, и т. д.). На каком из уровней они дислоцированы, пока однозначного ответа нет.

Некоторые авторы выделяют уровни: 1) бессознательного, 2) подсознания, 3) сознания и 4) сверх-сознания, или над-сознания. П. В. Симонов в одной из своих работ касается второго, третьего и четвёртого уровней. Размышляя о подсознании, он пишет: «В процессе длительной эволюции подсознание возникло как средство *защиты сознания* от лишней работы и непереносимых нагрузок. ...Подсознание освобождает сознание от психологических перегрузок»[2]. В подсознании аккумулирован прошлый опыт человека, который либо до поры до времени не является часто востребованным, либо который в случае необходимости срабатывает как автоматизм, не утруждая сознание вдаваться в специальный анализ. Подсознание и его содержание, отмечает П. В. Симонов, может при необходимости становиться доступным сознанию. Иначе, согласно ему, обстоит со сверхсознанием: «В отличие от подсознания, деятельность сверхсознания не осознаётся ни при каких условиях: на суд сознания подаются только результаты этой деятельности. К сфере сврхсознания относятся первоначальные этапы всякого *творчества* – порождение гипотез, догадок, творческих озарений. Если подсознание защищает сознание от излишней работы и психологических перегрузок, то неосознаваемость творческой интуиции есть *защита от преждевременного вмешательства сознания*, от давления ранее накопленного опыта»[3]. Сознанию, чаще всего, присущи разного рода стереотипы, штампы, клише, которые неизбежно встанут на пути творческого акта. Но если сам творческий индивид ещё способен преодолеть их, то другие, в том числе и коллеги, не всегда могут сразу же оценить ту или иную идею, гипотезу, то или иное действительное открытие. Концепция, предложенная П. В. Симоновым, в принципе согласуется с выделением до-деятельностного, деятельностного и над-деятельностного уровней в бытии человека и может рассматриваться как частный случай тако-

[1] *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. М., 1997. С. 72 – 73.

[2] *Симонов П. С.* О двух разновидностях неосознаваемого психического: под- и сверхсознании //Бессознательное: природа, функции, методы исследования. Т. IV. Тбилиси, 1985. С. 150.

[3] Там же. С. 151.

го выделения. Более того, она раскрывает иной аспект соотношения этих уровней.

Из всего изложенного следует, что в созидании и функционировании культуры по-своему участвуют все уровни, выделенные Г. С. Батищевым, и все уровни, выделенные П. В. Симоновым. Однако на протяжении многих тысячелетий в человеческом бытийствовании (причём не только на «экстравертированном» Западе, но и на «интровертированном» Востоке) деятельность, предметная деятельность является *преимущественным* способом бытия человека в Мире, способом его мироотношения. Именно на деятельностном уровне, то есть посредством деятельности человек преимущественно осваивает, постигает, преобразует предстоящую ему природную действительность и строит мир своей действительности – мир культуры (и цивилизации) как *онтологически* особенный уровень организации Универсума. Очевидно, это обстоятельство и послужило основанием абсолютизации деятельности и объявления её единственным способом существования человека и культуры.

В ходе истории человек-субъект шаг за шагом распредмечивает одно за другим предстоящие ему особенные формообразования и распредмеченную их особенную логику, меру и сущность и синтезирует эту логику, меру и сущность со многими другими логиками, мерами и сущностями в некоторую незавершённую всеобщность. Так формируется логика его мышления, *диалектическая* логика. Это и позволяет ему относиться к каждому особенному именно как особенному. Так человек осваивает и делает своими универсально-всеобщие, субстанциальные определения Универсума, становящиеся категориальными формами его содержательной логики (диалектики). Но он не просто осваивает их.

Г. С. Батищев пишет: «Человек может быть субъектом только как субстанциальная, универсальная *сила само́й природы*; но в то же время человек *не* может быть субъектом в само́й природе как её собственная, *непосредственно природная сила*. Или, иначе говоря, человек может быть субъектом только как наследник природы и её осваиватель, но он и не может быть субъектом только как наследник природы и её осваиватель»[1]. Данная антиномия разрешается в понимании специфики человеческой деятельности (пока речь о ней). «Человеческая действительность, которая есть также и действительность человека как субъекта, возникает только как выходящая за границы природы

[1] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип //Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 89.

– как особенное царство, где *созидаются принципиально новые возможности*, выступающие для непосредственной природы как таковой как *невозможности*, т. е. где совершается *творчество*. Человеческая предметная деятельность как раз и есть процесс, в котором субстанциальность природы *творчески* "достраивается" до невозможного в само́й природе и одновременно осваивается как природная. Само освоение* и наследование её человеком предполагают творческое обогащение и "достраивание" на унаследованном фундаменте. Равным образом и творчество предполагает освоение**. этого фундамента. Поэтому человеческая действительность – это царство *творческого наследования субстанциальности* природы и одновременно *наследующего её творчества*. Таково царство *культуры*»[1].

Так это выглядит, если исходить из того, что предметная деятельность есть единственный способ бытия человека и его действительности. Но «деятельность не есть единственно возможный, универсальный *способ бытия* человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром»[2]. До-деятельностный и особенно над-деятельностный уровни в не меньшей мере являются способами бытия человека и его культуры, участвуют в его отношении к Миру. Основополагающими составляющими человеческой деятельности являются опредмечивание и распредмечивание. «Опредмечивание – это переход совершаемого субъектом процесса в объект, превращение действующей способности в форму предмета. Распредмечивание – это обратный переход предметности в живой процесс, в действующую способность: оно есть творч[еское] начало освоения субъектом предметных форм культуры, а посредством их – также и природы»[3]. Эти противоположности не просто сосуществуют или следуют друг за другом, но осуществляются посредством друг друга.

Опредмечивание и распредмечивание ни в коем случае нельзя толковать как формы субъект-объектных отношений. В человеческой деятельности субъект-объектное отношение составляет снятый *момент* отношения субъект-субъектного и осуществляется внутри него. Но то же опредмечивание запечатлевается не только во внешнем

---

* В тексте опечатка: стоит «основание».

** В тексте опечатка: стоит «основание».

[1] Там же.

[2] *Батищев Г. С.* Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности //Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 24 – 25.

[3] *Батищев Г.* Опредмечивание и распредмечивание //Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 4. «Наука логики» – Сигети. М., 1967. С. 154. Лев. стбц.

относительно субъекта материале, но и *внутри* душевно-духовного мира субъекта. Но человеческая деятельность является предметно-преобразовательной и предметно-созидательной. Следовательно, между субъектом и противостоящим ему объектом всегда присутствует то или иное опредмеченное наличное бытие – *произведение*. Но оно же присутствует и между взаимоотношениями субъектов. Стало быть, «получается синтетическая, объединяющая формула: *субъект – произведение – объект – произведение – субъект*»[1]. Чем более развита деятельность, тем больше в ней преобладает распредмечивание над опредмечиванием и наоборот. Кроме того, – и это существенно – если опредмечивание – атрибут именно и только деятельностного уровня человеческого бытия, то распредмечивание является атрибутом и – и даже более того: преимущественно – над-деятельностного уровня.

Деятельностный уровень имеет собственные границы, которые определяются как *порог распредмечиваемости*. При этом следует иметь в виду, что имеется в виду не только порог распредмечиваемости для исторически конкретного уровня развитости предметной деятельности или для деятельности конкретного субъекта. Речь идёт и о пороге, *доступном* предметной деятельности как таковой. Это как с чувственным восприятием: ему доступны лишь определённые частоты, а то, что находится в инфра- или ультра-частотном диапазоне, то ему недоступно. Г. С. Батищев пишет: «Концепция порогов распредмечиваемости ставит под сомнение тезис, что деятельность есть (единственный. – *А. Х.*) способ бытия человека, его культуры и т. п.; на са́мом деле деятельность есть способ бытия лишь допороговых содержаний»[2].

Существенным выводом из того, что деятельность составляет лишь один – пусть и преобладающий на данном глобально-историческом этапе – из уровней человеческого бытия в Мире, является вывод о том, что *общественные отношения* – это феномен, производимый, воспроизводимый и изменяемый *деятельностью*. Иначе говоря, они имеют деятельностную природу. В этой связи Г. С. Батищев разводит общественные отношения и *общение*. Он пишет: «Общение есть встреча-процесс, развёртывающийся одновременно *на разных уровнях*, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и

[1] Там же. С. 28.

[2] *Батищев Г. С.* Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 28.

радикально разных по степени явности»[1]. Иначе говоря, общение бытийствует как на деятельностном (и тут оно отличается от собственно общественных отношений), так и на до- и над-деятельностном уровнях. Применительно к существованию порогов распредмечиваемости для исторической эпохи или для конкретных субъектов имеет место следующее: «При общении конфигурации индивидуальных порогов распредмечиваемости вовсе не всегда совпадают; напротив, они расходятся, перекрещиваются и ставят нас перед лицом того, что́ было в нас таинственным. А равно и вне нас»[2]. Стало быть, в общении возможны сдвиги индивидуальных порогов распредмечиваемости.

В свете соотношения в бытии человека до-деятельностного, деятельностного и над-деятельностного уровней по-иному видится статус творчества. Оно уже не является всецело атрибутом деятельностного уровня. Г. С. Батищев пишет: «Творчество отличается от деятельности тем, что оно *может* именно то, что деятельность принципиально *не может*, ибо оно есть прогрессивное сдвигание самих порогов распредмечиваемости, ограничивающих деятельность и замыкающих её в её собственной сфере – при любой её относительно внешней (парадигмально той же са́мой) экспансии. Конечно, творчество есть *также и деяние*, креативное деяние. Но прежде чем стать деянием и для того чтобы стать им, творчество сначала должно быть особого рода над-деятельностным *отношением* субъекта к миру и к самому́ себе, отношением ко всему сущему как могущему быть *и иным*. Креативное отношение есть отношение субъекта к миру как к миру *проблем-загадок*, а главное – такое отношение, в которое он вступает не только своими допороговыми содержаниями и достояниями, но *также и запороговыми*»[3].

Итак, собственно творчество сосредоточено на над-деятельностном уровне. П. В. Симонов относит его к уровню сверх-сознания. Но это одно и то же. Входя в сферу деятельности, оно превращает последнюю в *творческую деятельность*. Это и есть высший уровень, или высшая форма, предметной человеческой деятельности. Низшей является труд – деятельность, подчинённая внешней необходимости и внешней целесообразности. Деятельность опредмечивает творческие результаты, внося в них необходимые коррективы, дополняя их и т. д. Само творчество может лишь фиксироваться мышлением, точнее разумным его уровнем, но опредмечивает его творческая дея-

[1] Там же. С. 30.
[2] Там же.
[3] Там же. С. 29.

тельность. Распредмечивание – это не только атрибут деятельности, но и атрибут над-деятельностного уровня. К примеру, продуктивное воображение схватывает предмет как целое до его познания или продуцирует некий результат в его целом до его предметного воплощения.

Творчество само неодномерно. Как минимум следует различать, во-первых, творчество в развитии, во-вторых, творчество в совершенствовании. Дело в том, что «совершенствование не менее (а в известном смысле даже более) радикально отличается от развития, чем последнее от роста, в котором осуществляются преимущественно количественные изменения. Развитие содержит качественные изменения, так или иначе вытекающие из принципиальных возможностей и допустимых состояний саморазвивающейся системы, и целиком протекает в специфичных для неё измерениях. Совершенствование же включает, кроме того, обретение системой (или субъектом) и гармонический синтез не охватываемых развитием возможностей – принципиально иных измерений или характеристик. Это связано уже не с развёртыванием имманентных потенций или каких-либо снятых в органической системе содержаний, а с процессами, тяготеющими и устремлёнными к объективным бесконечно удалённым ценностным ориентирам. Но это осуществимо уже за пределами возможностей какой бы то ни было органической системы»[1]. Если развитие связано с логикой существования *органических* систем, или целостностей, то совершенствование связано с логикой существования *гармонических* систем, или целостностей. Соответственно и творчество в границах таких систем будет принципиально различным.

Обратимся к следующему важному иерархическому соотношению. Г. С. Батищев выделяет в бытии человека «следующие *три по́ля*:

а) поле *полезностей*, которому соответствует наделённое самостоятельностью поле субъект-объектных отношений и логика *оконечивания*;

б) поле *устремлённостей*, в котором объектные отношения снимаются более конкретными междусубъектными, раскрытыми в беспредельность;

в) поле *созидания* самих бесконечных устремлённостей, или собственно *творчества* как космического универсального, бытийствен-

[1] *Батищев Г. С.* Познание и творчество //Теория познания. В 4-х т. Т. 2. Социально-культурная природа познания. М., 1991. С. 139.

ного со-авторствования»[1]. Г. С. Батищев следующим образом разъясняет смысл и статус этих «полей»: «В поле полезностей субъект выступает как субъект *потребностей*, как обладатель *своего* масштаба, резюмирующего кодекс требований, предъявляемых им к миру как к миру объектному: он живёт здесь с вектором ***К СЕБЕ*** как конечному и оконечивающему собою бытие. Всё остальное – только средство *своих* целей. [...] Однако поставленное на своё надлежащее место, поле полезностей есть всего лишь подчинённый момент высших полей созидательства. [...] В поле бесконечных устремлённостей субъект выступает как такой субъект, для которого даже самая огромная величина полезностей не имеет силы влияния на него сравнительно с ценностным и целевым (то, что К. Маркс называл "самоцелью") *качеством* направленности: ***ОТ СЕБЯ К БЕСКОНЕЧНЫМ ТОЧКАМ***, или *идеалам*, созидательства. [...] Наконец, только в поле созидания самих бесконечных устремлённостей субъект восходит к абсолютной проблематизации мира, ибо он восходит к полной проблематизации самого́ себя и отрекается не только от всякого *своецентризма,* а и от всякой ценностной пред-избранности отношения к миру»[2]. В границах первого поля субъект выступает как субъект *присваивающий*; в границах второго – как субъект *осваивающий*; наконец, в границах третьего поля – как субъект *в-себя-приемлющий*. Здесь, стало быть, срабатывает не присвоение и не освоение, а в-себя-приятие, понимаемое, однако, не как наложение своего мерила: деятельность в данном случае предстаёт как тождество адресования и в-себя-приятия. Именно данное поле «и есть поле собственно креативности – творчества на его собственной основе»[3].

Каждое из этих «полей» равно *примордиально* и *нередуцируемо* к другим, *незаместимо* другими и *невыводимо* из других. Все они одинаково необходимы, однако каждому присущи свои функции и границы допустимого функционирования. У подлинно целостного человека, во-первых, присутствуют все три поля, а во-вторых, поле полезностей непосредственно подчинено полю устремлённостей,

[1] *Батищев Г. С.* Диалектика как логика целостно развитого человека, как логика его творческого отношения к миру и к самому́ себе: перспективы. С. 8 – 9. Публикуется по первому экземпляру авторского (выполненного Г. С. Батищевым) машинописного текста, хранящемуся в личном архиве автора настоящей монографии. Данный текст был опубликован с сокращением названия и с редакторской правкой. См.: *Батищев Г. С.* Диалектика как логика целостно развитого человека //Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979. С. 120.

[2] Там же. С. 9.

[3] *Батищев Г. С.* Безусловные ценности и творческое отношение к миру: творчество в исследовании и творчество в духовном искании. С. 77.

а оба они – полю созидания. В свете данного положения ценность выглядит как объективный *над*-полезностный феномен, *нередуцируемый* к полезности и *невыводимый* из неё. Полезность как таковая соответствует некоторой *потребности*, поэтому можно говорить о *потребностно-полезностном* отношении человека к действительности, или о потребностно-полезностной мироотношенческой модальности. Ценность же – это то, что не потребляется, а то к чему человек *устремляется*. К ценности стремятся, *ею* измеряют себя и действительность, к ценностям *приобщаются*, а не подчиняют их себе, как это обстоит с полезностями. Поэтому можно говорить об *утсремлённостно-ценностной* мироотношенческой модальности.

Каждое из уровней-полей имеет границы своей *уместности*, определяемые само́й сущностью человека. В границах ценностного отношения человек-субъект стремится быть верным прежде всего предстоящему ему *предмету*, а не себе и именно в этой верности предмету и посредством неё быть верным и самому́ себе. В границах же поля полезностей человек-субъект лишь постольку верен предмету, поскольку в этой верности предмету он преследует и осуществляет верность прежде всего самому́ себе. Если в поле полезностей нечто своё имеет определённость *собственности*, то в поле ценностей оно предстаёт как *достояние*. И если в границах поля полезностей субъект относится к другому как к потребителю и *со*-потребителю, то в границах поля ценностей он относится к нему как к ценителю и *со*-ценителю.

Когда потребностно-полезностное или устремлённостно-ценностное «поле» выходит за границы своей уместности, тогда в бытии человека происходят «перекосы»: иерархия разрушается и устанавливается произвольная субординация. При абсолютизации поля полезностей вся действительность окрашивается в соответствующие тона: в нём усматривают полезное, не-полезное (бесполезное) и вредное. Абсолютизация этого уровня-поля приводит к разгулу *утилитаризма*. В границах поля ценностей отношение к действительности иное, более возвышенное. Однако сами ценности *не вырабатываются* в границах этого поля. А они всякий раз определённы, конкретны и конечны. Кроме того, существуют различные комплексы ценностей, к которым могут быть устремлены различные индивиды или (и) группы индивидов. Здесь-то и таится опасность *абсолютизации* конкретных ценностей. Это опасность разделения на *своих* и *не-своих* (в пределе – *чужих*), на исповедующих «наши» и «не наши» ценности.

Абсолютизация поля ценностей может вести к *догматизму* и даже к *фанатизму*. В случае догматизма рождается совершенно чуждая человеческой сущности претензия индивида или группы на *мо-*

нополию в решении проблем Истины, Добра, Красоты, монополия на Трансцендентную Сверхсущность и т. д. Исповедуемые другими другие ценности толкуются как *лже*-ценности – как *лже*-истина, *лже*-добро, *лже*-крастота и т. д. Догматизм стремится «сохранить исторические достижения культуры в их музейной неприкосновенности как мёртвые памятники былого, хотя и спасает их от того, чтобы ими – возвышенными произведениями человеческого гения – забивали гвозди и утепляли клозеты, тем не менее… остаётся в негативной зависимости от утилитаризма»[1]. Догматизм фактически изымает ценимые культурные феномены из культуротворческого процесса, блокируя сами возможности их дальнейшего развития и совершенствования. Однако отгораживаясь от утилитаризма, догматизм тем самым *смыкается* с ним. Это хорошо видно на примере отношения их к знанию: «Чтобы догматизировать знание, его надо сначала произвольно утилизовать, а тем самым извратить. Чтобы утилизовать его, надо предварительно придать ему твёрдость ремесленного инструмента – механического рецепта действия»[2].

Крайней формой абсолютизации конкретных ценностей является *фанатизм* и агрессивная *ксенофобия*. Фанатизм не только противопоставляет свои ценности – чужим, но исходит из презумпции, согласно которой свои ценности следует чтить и поклоняться им, а также стремиться распространить их на весь мир, навязать их ему, чего бы это ему ни стоило. Чужие же ценности в соответствии с этой презумпцией следует не просто игнорировать и развенчивать как *лже*-ценности, но и всеми средствами *искоренять*.

Примером иерархического соотношения полезностного и ценностного может служить известная повесть-притча Р. Д. Баха «Чайка Джонатан Ливингстон». В ней говорится: «Большинство чаек не утруждает себя изучением чего-то большего, чем элементарные основы полёта. Отлететь от берега на кормёжку и вернуться – этого вполне достаточно. Ведь для большинства имеет значение не полёт, но только лишь еда. Но для Чайки по имени Джонатан Ливингстон важен был полёт. А еда – это так… Потому что больше всего на свете Джонатан любил летать»[3]. Личность – это Чайка по имени Джонатан Ливингстон.

И только высший уровень не допускает никакой абсолютизации чего бы то ни было. Ведь это уровень, или поле, *созидания*, *творчества*, в границах которого созидаются ценности. А подлинное твор-

[1] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С. 56.
[2] Там же.
[3] *Бах Р.* Чайка Джонатан Ливингстон. Киев, 1998. С. 12.

чество есть явное или латентное *со*-творчество. Со-творчество же есть *общение*, то есть взаимная открытость личностных душевно-духовных миров, не ограниченная ничем, кроме уровня их развитости и совершенства. Если сопоставить уровни бытийствования человека с присущими ему «полями», то можно отметить, что если поле устремлённостей и поле созидания равно относятся как к деятельностному, так и к над-деятельностному уровню, то поле полезной, или потребностно-полезностное, относится только к деятельностному уровню и то – к его низшим под-уровням, в частности – к труду.

Творческая деятельность принимает (разумеется, не всегда) то, что ей адресуется над-деятельностным уровнем, то есть собственно творчеством, обрабатывает его, переводит его на свой «язык», достраивает и т. д. и осуществляет его опредмечивание. Его результатом является *творение*, или *произведение*. М. Хайдеггер употребляет слово «про-из-ведение»: «Произведение выводит из потаённости в открытость. Событие произведения происходит лишь постольку, поскольку потаённое переходит в непотаённое»[1]. Произведение становится достоянием культуры (и цивилизации). Как таковое оно есть единство формы и содержания и фиксировано в том или ином материале, в *материи*, понимаемой в духе Аристотеля.

Анализируя соотношение формы и содержания, Гегель различает внешнюю и внутреннюю формы. Он пишет: «При рассмотрении противоположности между формой и содержанием существенно важно не упускать из виду, что содержание не бесформенно, а форма в одно и то же время *и* содержится *в само́м содержании, и* представляет нечто *внешнее* ему. Мы здесь имеем удвоение формы: во-первых, она как рефлектированная в самоё себя есть содержание; во-вторых, она как нерефлектированная в себя есть внешнее, безразличное для содержания существование»[2]. Иначе к делу подошёл М. М. Бахтин, хотя, на первый взгляд, это не так. Гегель пишет: «Возьмём, например, книгу: для её содержания, конечно, безразлично, написана она или напечатана, переплетена она в картон или в кожу»[3]. А вот суждение М. М. Бахтина: «Художественное произведение как вещь спокойно и тупо отграничено пространственно и временно́ от всех других вещей: статуя или картина физически вытесняет из занятого ею пространства всё остальное; чтение книги начинается в определённый час, занимает несколько часов времени, заполняя их, и в определённый же час кончается, кроме того, и самая книга плотно со всех сторон охвачена пе-

[1] *Хайдеггер М.* Вопрос о технике. С. 224.
[2] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. С. 298.
[3] Там же. С. 299.

реплётом; но живо произведение и художественно значимо в напряжённом и активном взаимоопределении с опознанной и поступком оценённой действительностью. Живо и значимо произведение – как художественное, конечно, и не в нашей психике; здесь оно тоже только эмпирически налично, как психический процесс, вре́менно локализованный и психологически закономерный. Живо и значимо произведение в мире, тоже живом и значимом, – познавательно, социально, политически, экономически, религиозно»[1].

Казалось бы, М. М. Бахтин лишь более развёрнуто излагает суть дела. Это, однако, не так. Гегель полагает, что удваивается *одна и та же* форма, что внешняя и внутренняя формы – это лишь два вида данности *одной и той* же формы. По Бахтину, имеет место два *разных* вида формы. Он пишет: «Художественная форма есть форма содержания, но сплошь осуществлённая на материале, как бы прикреплённая к нему. Поэтому форма должна быть понята и изучена в двух направлениях: 1) изнутри чистого эстетического объекта, как архитектоническая форма, ценностно направленная на содержание (возможное событие), отнесённая к нему, и 2) изнутри композиционного материального целого произведения: это изучение техники формы.

При втором направлении изучения форма ни в коем случае не должна истолковываться как форма материала – это в корне исказит понимание, – но лишь как осуществлённая на нём и с его помощью и в этом отношении, помимо своей эстетической цели, обусловленная и природою данного материала»[2]. Таким образом, в отличие от Гегеля Бахтин различает не два аспекта одной и той же формы, а именно две различных формы – 1) форму само́го содержания, именуемую им *архитектонической*, и 2) форму воплощения оформленного содержания в материале (материи, если пользоваться языком Аристотеля и Гегеля), именуемую им *композиционной*. Из изложенного видно, что позиция Бахтина много релевантнее позиции Гегеля. Приведём ещё одно положение Бахтина об этих двух видах формы. «Архитектонические формы суть формы душевной и телесной ценности эстетического человека, формы природы – как его окружения, формы события в его жизненно-личном, социальном и историческом аспекте и пр.; все они суть достижения, осуществлённости, ничему не служат, а успокоено довлеют себе, – это формы эстетического бытия в его своеобразии.

[1] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в словесном художественном творчестве // *Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 283.

[2] Там же. С. 311.

Композиционные формы, организующие материал, носят телеологический, служебный, как бы беспокойный характер и подлежат чисто технической оценке: насколько они адекватно осуществляют архитектоническое задание. Архитектоническая форма определяет выбор композиционной… Отсюда, конечно, не следует, что архитектоническая форма существует где-то в готовом виде и может быть осуществлена помимо композиционной»[1]. Излишне говорить, что то, что здесь сказано о соотношении архитектонической и композиционной формах, применимо ко всем произведениям, в том числе и произведениям нетворческой деятельности. Архитектоническая форма действительно не может быть осуществлена, опредмечена вне и помимо композиционной формы, но, вопреки суждению М. М. Бахтина, она рождается и до поры до времени существует в наддеятельном уровне, в уровне сверх-сознания. Творческая же деятельность выбирает *материю* для опредмечивания и до известной степени – *форму* этого опредмечивания, то есть композиционную форму.

К сказанному можно добавить, что и Гегель, и Бахтин применяют категории архитектонической и композиционной форм лишь к некоему завершённому предмету: первый – к вещи как таковой, второй – к художественному произведению. Нам представляется, что диапазон применимости этих категорий можно значительно расширить и распространить их не только на результаты человеческой деятельности (как творческой, так и нетворческой), но и *на сами* творчество и – по крайней мере – на деятельность. Тем более, что как творчество в собственном смысле, так и предметная деятельность суть прежде всего процессы; последняя есть процесс распредмечивания-опредмечивания.

В предыдущем параграфе отмечалось, что не следует на филистерский лад трактовать творчество как продуцирование *новизны* ***самой по себе***. Почти сорок лет тому назад Г. С. Батищев подверг «такое весьма типичное толкование творчества, когда оно определяется через “делание нового” (на философизированном жаргоне: “качественно нового”). Всё дело, – писал он, – оказывается тут в *новизне*, которая отличает творчество от нетворчества как дело небывалое, оригинальное, не похожее на всё то, что уже приелось на этом свете и успело стать “*старым*”»[2]. Такое различение творчества и не-творчества является сугубо *негативным*, а потому и не схватывает сущности твор-

[1] Там же. С. 278.

[2] *Батищев Г. С.* Диалектическая логика и творчество //Актуальные проблемы диалектической логики. (Материалы Всесоюзного симпозиума по диалектической логике, 1968 г.). Алма-Ата, 1971. С. 202.

чества. «Творчество, с этой точки зрения, оказывается лишь погоней за инаковостью»[1]. «Однако, – как отмечает Н. Ф. Овчинников, – новое может явиться в итоге рутинной, так называемой не творческой работы. Мы ведь не можем заранее знать, вернее, не всегда можем знать, что в результате нашей общей работы может возникнуть нечто неожиданное, нечто небывалое»[2].

Но творчество, конечно, является также и созиданием нового. Однако новое новому – рознь. Г. С. Батищев различает два типа новизны: «Во-1^{x}, новизна, закрытая внутри себя, "*неос*", противопоставляемая всему прочему, обречённому быть только "старым", новизна, рождаемая стремлением к небывалости как самоцели, к *свое*-оригинальности, негативно отталкивающейся от былого, низводящая былое к прошлому. Во-2^{x}, новизна аксиологически открытая, "*кайнос*", созидаемая ради совершенствования всей действительности, ради того, чтобы придать былому дополняющий его и вновь возрождающий его своеобразно-свежий облик, ориентированный на максимальную степень долженствования. Первая делает самоцельное и тем самым выхолощенное уникальное врагом универсального и разрушает вечное, непреходящее через *безразличие* к безусловным ценностям, релятивизм, нигилизм к ним. Вторая претворяет подлинно универсальное как *продление* жизни универсального *изнутри* него самого́ и ради него самого́, ради верности первоисточной и конечно-смысловой оригинальности, ибо жизнь универсального нуждается в таком его вновь и вновь уникальном претворении и утверждает вечное как *внутри* себя самого́ всегда *иное*, многообразное. Первая монологична; вторая полифонична, посвящена полифонии в её незавершимости, в её ценностной устремлённости»[3]. Кстати, даосизм, отвергая всякое творчество и ссылаясь на древних совершенномудрых, которые «не создавали нового», трактует новизну в смысле *неос*.

---

[1] Там же. С. 203.

[2] *Овчинников Н. Ф.* Как возможно изучение творчества. С. 12.

[3] *Батищев Г. С.* Диалектический характер творческого отношения человека к миру. Диссертация в форме научного доклада на соискание учёной степени доктора философских наук. С. 22.

Двумя из восьми значений слова νέος в греческом языке являются: 1) «новый, свежий» и 2) «небывалый, не-обычный», а значениями слова νεός являются «целина» и «новизна» (см.: [*Дворецкий И. Х.*] Древнегреческо-русский словарь. Т. II. М – Ω. М., 1958. С. 1128. Прав. стбц.). Слово καινός означало: 1) новый, 2) странный, удивительный, необычный» (см.: [*Дворецкий И. Х.*] Древнегреческо-русский словарь. Т. I. А – Λ. М., 1958. С. 857. Лев. стбц.). Как видим, особого смыслового различия между этими словами не наблюдается. Стало быть, Г. С. Батищев в данном случае опирается не на буквальные значения, а просто использует разные термины для концептуального различения двух типов новизны.

Г. С. Батищев отмечает, сто «со времени Ренессанса древнее значение сло́ва originalis – первоначальный, первичный[*] – отмерло и оказалось вытеснено противоположным ему значением: своеобычный, своемерный»[1]. Одно из значений английского сло́ва «origin» – «источник». Стало быть, слово «оригинальный» может означать также и «*первоисточный*», то есть верный *истоку* и продолжающий его. Новый смысл, рождённый ренессансным антропоцентризмом, придал слову «ōriginalis» значение «*ни на что не похожий*, то есть *порвавший* с первоистоком». Получается: чем *лже*оригинальней, тем «оригинальней». Но на этом пути возможно лишь жалкое *оригинальничанье*. Истинная же новизна *не самоцельна*. Подлинное творчество – это творчество, ориентированное на новизну-*кайнос*. Творчество же, ориентированное на новизну-*неос* (если только его можно считать действительным творчеством), есть всего лишь *квази*-творчество, являющееся уделом человека, которому присущи *свое*-центризм, *свое*-мерие и неукротимая воля и жажда к *само*-утвержденчеству.

Итак, творчество (креативность) есть сущностный атрибут человеческого бытия в мире. Homo creator есть человек per se, человек, соответствующий своему понятию. «Человек, – пишет Н. А. Бердяев, – есть существо, преодолевающее свою ограниченность, трансцендирующее к высшему»[2]; «творчество есть трансцендирование»[3]. Творчество как способ бытия человека в Мире – феномен всецело *созидательный*. Это, конечно, не значит, что оно не включает в себя элементов деструкции, разрушения. Но они всецело подчинены созиданию. И созидание это по своей сущности должно быть не своемерным, исходящим из потребностно-полезностных мотиваций, но созидательным в *космических* масштабах. Творчество в интересах человека должно осуществляться в той мере и в тех формах, в каких оно участвует в созидательном совершенствовании Космоса. Г. С. Батищев пишет, что назначение человека, а стало быть, и его творчества – быть *со*-работником космогенеза. Н. А. Бердяев пишет: «Творчество должно быть теургическим, сотрудничеством Бога и че-

---

[*] См.: *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, перераб. и доп. М., 1976. С. 712. Лев. стбц.

[1] *Батищев Г. С.* Познание творчества //Природа. 1986. № 6. С. 51. Лев. стбц.

[2] *Бердяев Н. А.* Царство Духа и царство Кесаря //*Он же*. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 299.

[3] *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // *Он же*. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 248. «Творческий акт, по природе своей, экстатичен, в нём есть выход за пределы, есть трансцензус» (Там же. С. 249).

ловека, т. е. богочеловеческим»[1]. Мы, в соответствии с изложенном в предыдущем параграфе, отрицаем бытие Бога. Но тем не менее подчёркиваем, что подлинное творчество должно быть космически и, в частности, *экологически* релевантным.

Субъектом подлинного творчества может быть лишь человек-*личность*. Личностное же бытие отлично от бытия человека всего лишь *индивидностью* и даже *индивидуальностью*. Человек как индивид есть такое особенное, в котором превалирует момент *абстрактной всеобщности*: его отличие от других людей не является конститутивным его атрибутом; напротив, основным является его тождественность с другими. Индивид поэтому характеризуется формулой «как всé». Человек как индивидуальность есть такое особенное, в котором доминирует элемент *абстрактной единичности*: его отличие от других (в пределе – от всех, т. е. *уникальность*) как раз и является конститутивным его атрибутом. В человеке как индивидуальности гипертрофировано *самостное* начало, а в силу этого ему присущи *свое*-центризм, *свое*-мерие, *свое*-законие (*авто*-номия), воля и страсть к *само*-утвержденчеству. Индивидуальность цепко держится за свою уникальность, в чём бы она ни состояла, и даже культивирует её[2]. Человек же как личность есть такое особенное, в котором основанием и конститутивным моментом является *конкретная всеобщность*. Он не замкнут ни на тождественное с другими, ни на отличное от них.

В литературе личность нередко отождествляется с индивидуальностью. Это, разумеется, заблуждение. В индивидуальности снята индивидность. Последняя может быть как положительной, так и отрицательной. Как отмечает А. С. Арсеньев, «индивидуальность может быть в этическом плане не только положительной, но и отрицательной, направленной на зло, или вообще нейтральной… Единственное её качество – быть уникальной и неповторимой»[3]. Личность тоже неповторима. Всё дело в сущности этой неповторимости. «Неповторимость подлинной личности, – пишет Э. В. Ильенков, – состоит именно в том, что она по-своему открывает нечто *новое для всех*, лучше других и полнее других, выражая “суть” всех других людей, своими делами раздвигая рамки наличных возможностей, открывая

[1] Там же. С. 258.

[2] Это особенно характерно для представителей так называемых «творческих» профессий (художников, поэтов, актёров), когда любая манера, любая черта характера, любой каприз и т. д., одним словом: любое проявление *дурной субъективности* почитаются их носителем чуть ли не как атрибут таланта, а то и гениальности.

[3] *Арсеньев А. С.* Философские основы понимания личности. Цикл популярных лекций-очерков с приложениями. М., 2001. С. 288.

для всех то, чего они ещё не знают, не умеют, не понимают»[1]. В человеке как личности в снятом виде присутствуют и индивид, и индивидуальность, но *лишь* положительная. Ему поэтому равно чужды как стремление к растворению в общности, так и противопоставление себя ей. Личность является наиболее развитой формой феномена по имени «Человек». Стало быть, *только* как личность человек вполне соответствует своему понятию.

Существуют анти-субстанциалистские трактовки сущности личности. Ярким примером может быть трактовка Н. А. Бердяева. Бердяев очень высоко, даже чрезмерно высоко ставит человеческую личность. Он, в частности, пишет: «Весь мир ничто по сравнению с человеческой личностью, с единственным лицом человека, с единственной его судьбой»[2]. И это потому, что, согласно Бердяеву, «человек, как личность, не есть дитя мира, он иного происхождения. [...] Человек есть личность не по природе, а по духу. По природе он лишь индивидуум. […] *Личность не есть часть и не может быть частью в отношении к какому-либо целому, хотя бы к огромному целому, всему миру*»[3]. И ещё: «Личность не есть часть общества, как не есть часть рода»[4]. Приведём ещё значимые в данном аспекте суждения Н. А. Бердяева. «Личность не порождается родовым космическим процессом, не рождается от отца и матери, она происходит от Бога, является из другого мира…»[5] Отсюда понятно следующее положение философа: «Когда личность вступает в мир, единственная и неповторимая личность, то мировой процесс прерывается и принуждён изменить свой ход, хотя бы внешне это не было заметно. Личность не вмещается в непрерывный, сплошной процесс мировой жизни, она не может быть моментом или элементом эволюции мира»[6]. Как анти-субстанциалист Бердяев утверждает: «Личность нельзя мыслить, как субстанцию, это было бы натуралистическое мышление о личности. Личность не может познаваться как объект, как один из объектов в ряде других объектов мира…»[7] Конечно, личность (да и просто человеческий индивид) не есть объект среди объектов, И она, конечно же, не есть сама по себе субстанция. Но Бердяев видит альтернативу

[1] *Ильенков Э. В.* Что же такое личность? //С чего начинается личность. М., 1979. С. 234.
[2] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 11.
[3] Там же. С. 12.
[4] Там же. С. 15.
[5] Там же. С. 21.
[6] Там же. С. 12.
[7] Там же. С. 13.

натуралистически-субстанциалистскому пониманию личности в понимании анти-субстанциализме. Аутентичное понимание сущности человеческой личности находится по ту сторону альтернативы «субстанциализи или анти-субстанциализм» и над ней.

Вернёмся поэтому к тому пониманию личности, которое было изложено выше. Из него следует, что в своём онтогенетическом развитии каждый человек должен бы пройти три стадии – стадию всего лишь *индивида*, стадию *индивидуальности* и стадию *личности*. На этом завершается его конечное *развитие* и начинается бесконечное *совершенствование*. Всё это вместе – и развитие, и совершенствование – охватывается тем, что К. Маркс называл абсолютным движением становления. Как и всякое развитие, развитие человека от индивида до личности подчиняется ритму отрицания и атрибутивному ему механизму снятия. Индивидуальность отрицает индивида и снимает его в себе: сущей определённостью человека как индивида является, как отмечено выше, абстрактная всеобщность и общность, а сущей определённостью человека как индивидуальности, напротив, является столь же абстрактная единичность и уникальность. Личность же является отрицанием отрицания: она снимает в себе *положительные* определения индивида и индивидуальности; она есть конкретный синтез всеобщности и единичности, универсальности и уникальности. Можно сказать, что личность есть особенное, но *открытое в беспредельность*, трансцендирующее себя особенное.

Итак, личностью завершается, так сказать, онтогенетическая предыстория человека и начинается (должна начинаться) его *действительная* история, история его абсолютного движения становления «безотносительно к какому бы то ни было *заранее установленному* масштабу»[1]. Во все времена подавляющее большинство людей, достигнув взрослого состояния, так и задерживается до конца дней своих на стадии индивидности. Многие поднимаются на стадию индивидуальности и завершают своё земное существование данной стадией, не рискнув, не пожелав или же не сумев подняться выше. И лишь очень немногие достигают личностного уровня. И всё дело в том, что для того, чтобы стать личностью, человек должен преодолеть инерцию своего *развития* и встать на путь своего *совершенствования*. «Личность, – совершенно правильно отмечает Бердяев, – самосозидается»[2]. А это требует от человека неимоверных целесообразных усилий. И

[1] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1 //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 476.
[2] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 13.

ещё в одном прав Бердяев: «Ни один человек не может про себя сказать, что он вполне *личность*. *Личность* есть категория аксиологическая, оценочная»[1].

Отсюда понятно, почему подлинное творчество, ориентированное на новизну-*кайнос*, связано именно с *личностью*, а не с индивидом и даже не с индивидуальностью. Если человек как индивид в принципе не способен к творчеству, то человек как индивидуальность способен *лишь* к такому творчеству, которое ориентировано на новизну-*неос*. Разумеется, исключения бывают. Это объясняется тем, что *люди* живут и действуют в такой социумной действительности, в которой в одних аспектах они обнаруживают себя как всего *лишь* индивиды, а в *других* – как положительные *или* (и) отрицательные индивидуальности. А в каких-то – пусть и спорадически и временно – как *личности*.

Итак, творчество (креативность) есть сущностный атрибут человеческого бытия в мире. **Homo creator есть человек per se, человек**, соответствующий своему понятию. Но, разумеется, не в антропоцентристском смысле. Всякое же творчество, а также творческая деятельность, неразрывно связаны со *свободой*. «Творчество, – пишет Н. А. Бердяев, – неотрывно от свободы. *Лишь* свободный творит. – И на анти-субстанциалистский манер уточняет: – Из необходимости рождается *лишь* эволюция; творчество рождается из свободы. Когда мы говорим на нашем несовершенном человеческом языке о творчестве из ничего, то мы говорим о творчестве из свободы»[2]. Следовательно, нам предстоит разобраться, что́ есть свобода и неразрывно связанная с ней ответственность.

1.3. Соотношение свободы и ответственности человека в творчестве

Творчество является манифестацией свободы. Но что́ есть свобода? Г. В. Ф. Гегель писал: «Ни об одной идее нельзя с таким полным правом сказать, что она неопределённа, многозначна, доступна величайшим недоразумениям и потому действительно им подвержена, как об идее *свободы*, и ни об одной не говорят обычно с такой

[1] Там же.

[2] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 368. «Свобода, – пишет он, – в положительном своём выражении и утверждении и есть творчество. Человеку субстанциально присуща свободная энергия, т. е. творческая энергия» (Там же. С. 372).

малой степенью понимания её»[1]. Критический анализ основных концепций свободы показывает, что, как и с проблемой сущности творчества, с проблемой свободы в философской литературе также наличествует мировоззренческая и методологическая путаница. Здесь также конфронтируют субстанциалистская и анти-субстанциалистская парадигмы. В целом на протяжении многих столетий решается проблема соотношения свободы и *необходимости*, а также проблема происхождения свободы.

В мифологии, в древних философских и религиозных учениях, а также в фольклоре и обыденных представлениях существовала мифологема *судьбы*, трактуемой как детерминация, исключающая свободу. В этом отношении мифологема судьбы противостоит философско-научному понятию *причинности* (которая также может трактоваться как более и как менее жёсткая), а также понятию *предопределения* (по-гречески προορισμός, по-латыни praedestinatio или praedeterminatio), которое также может трактоваться как более и как менее жёсткое. В разные эпохи и в разных культурах судьба понималась различно[2], но в данном случае это не столь важно. Судьба, в отличие от причинности и предопределения, *непостижима*, «темна» и «слепа». И в то же время люди пытались проникнуть в тайны судьбы. Этому служили разного рода приметы, знамения, мантические практики, практики предсказания и т. д. В Древней Греции популярностью пользовались оракулы, наиболее известным среди которых был Дельфийский с его знаменитой Пифией. Существовали разного рода пособия и целые трактаты, к примеру, знаменитый «И цзин». Цицерону принадлежат два трактата: «О дивинации» и «О судьбе»[3].

Что касается идеи предопределения, или предистинации, то считается, что последняя исходит от Бога и, следовательно, не является слепой, хотя для человека и непостижима. Жёсткий вариант представлен в манихействе и в исламе. В христианстве с самого начала существовало две тенденции в истолковании предестинации. Одна восходит к Евангелию от Иоанна, где говорится: «Тогда сказал Иисус к уверовавших в Него Иудеям: если пребудете в слове Моём, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 3. Философия духа. М., 1977. С. 324. «Свободу всегда понимают превратно…» – утверждает Гегель в другой работе (Гегель. Философия истории //*Он же.* Сочинения. [В 14-ти т.] Т. VIII. М.; *Л.*, 1935. С. 54).

[2] См. специальную монографию: Понятие судьбы в контексте разных культур. М., 1994.

[3] См. их в кн.: *Цицерон*. Философские трактаты. М., 1985.

свободными»[1]. Вторая тенденция восходит к апостолу Павлу, писавшему: «Что ты имеешь, чего бы не получил? А если получил, что хвалишься, как будто не получил?»[2] В рамках первой тенденции признавалась *свобода воли* у человека, в рамках второй – отрицалась. Следует отметить, что до известной степени идея свободы воли отвергается идеей благодати (по-гречески *χάρις, χάρισμα*; по-латыни gratia).

Линия жёсткой предистинации провозглашалась Августином (354 – 430), фактически ссылавшегося на процитированные выше слова апостола Павла. Августин обращается к Богу: «Укрепи меня, чтобы я мог; дай, что повелишь, и повели, что хочешь»[3]. Линию Августина продолжили основатели протестантизма М. Лютер и Ж. Кальвин. В науке идея жёсткой предестинации представлена в механике Лапласа, получившая наименование «лапласовского детерминизма». В защиту идеи свободы воли выступил современник Августина Пелагий (настоящее имя – Морган). Его идеи продолжили в V в. Иоанн Кассиан, Викентий Леринский, Фавст из Регия. В частности, Пелагий утверждал, что человек может освободиться от греха и стать безгрешным только по собственной воле. Надо сказать, что проблема соотношения свободы воли и предестинации в теологии не решена и по сей день.

Своеобразный вариант предопределения представлен в понятии *кармы*. Что такое карма? В. Г. Лысенко отвечает: «Одно из центральных понятий индийской философии, религии и культуры, своего рода естественный закон, который в са́мом общем виде означает влияние суммы совершённых индивидом действий (телесных, речевых, ментальных) на всю его последующую жизнь и характер будущего рождения (класс существования – богов, людей, животных, насекомых и т. п.; социальный статус, пол, внешность, продолжительность жизни, благополучие, здоровье и т. д.). Доктрина кармы предполагает, во-первых, морально окрашенную оценку поступков человека (дхарма, адхарма), во-вторых, утверждение причинно-следственной связи между деяниями существ в прошлом, настоящем и будущем

[1] От Иоанна святое благовествование. VIII : 31 – 32 //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М., 2013. С. 1380. Лев. стбц.

[2] Первое послание к Коринфянам святого апостола Павла. IV : 7 //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М., 2013. С. 1476. Прав. стбц.

[3] *Августин А.* Исповедь Блаженного Августина, епископа Гиппонского. М., 1991. С. 266.

и, в-третьих, веру в перерождение души (сансара), которая приводит к превращению земного мира в место нравственного возмездия и к развитию идеи морального воздаяния в других мирах»[1].

Кармическое предопределение исходит не извне, хотя, конечно, согласно индийскому мировоззрению, так устроен *проявленный* Универсум. Содержание кармы творится *самим* индивидом: он *свободен* в выборе характера своих поступков, деяний и поведения, но от его воли уже *не зависит*, какой будет его реинкарнация после ухода из жизни. Целью человеческой жизни, согласно этому мировоззрению, является освобождение от круга сансары и выход из мира проявленности в истинное, то есть *непроявленное* его существование. Индивид это знает, но, как говорится, жизнь прожить – не поле перейти…

Но обратимся к западной философии.

Здесь, как и в проблеме творчества, если даже не более остро, противостоят друг другу субстанциализм и анти-субстанциализм. Сторонники первого выводят свободу из Субстанции, сторонники второго – из Субъекта. Крайние формы субстанциализма отказывают человеку в субъектности, а тем самым – в творчестве, свободе воли и т. д. Согласно Спинозе, лишь causa sui (Природа, Субстанция, Бог) обладает действительной свободой. Он пишет: «*Бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения*»[2]. Человек же, как и всякий иной модус, действует, подчиняясь приложенной к нему необходимости. Спиноза сетует, что очень многие мыслители, «по-видимому, представляют человека в природе как бы государством в государстве: они верят, что человек скорее нарушает порядок природы, чем ему следует, что он имеет абсолютную власть над своими действиями и определяется не иначе, как самим собою»[3]. На деле же, согласно ему, «невозможно, чтобы человек не был частью природы и не следовал её общему порядку»[4].

Спиноза пишет: «*Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными*»[5]. И всё же он говорит о свободе человека, называя сво-

[1] *Лысенко Г. В.* Карма //Универсалии восточных культур. М., 2001. С. 332 – 333.

[2] *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке и разделённая на пять частей… С. 377.

[3] Там же. С. 454.

[4] Там же. С. 582. «Невозможно, чтобы человек не был частью природы и претерпевал только такие изменения, которые могли бы быть поняты из одной только его природы и для которых он составлял бы адекватную причину» (Там же. С. 528).

[5] Там же. С. 576.

бодным «того, кто руководствуется одним только разумом»[1]. В своей «Этике…» он предлагает «*способ или путь, ведущий к свободе*»[2]. Свобода состоит только в руководстве разумом и разумная жизнь состоит в *познании* и обуздании аффектов. И обуздание последних достигается посредством познания. Спиноза выделяет три рода познания, высшим из которых является третий – тот, из которого «возникает необходимо *познавательная любовь к богу* (amor Dei intellectualis)»[3]. В этой любви человек сливается с Богом-Субстанцией-Природой. Таков, по Спинозе, истинный путь к свободе. Кстати, название основного труда Спинозы («Этика») имеет тот смысл, что у человека не может быть никакой этики, которая исходила бы *от него*, а не от Субстанции. Но он утешает: «Если же путь, который, как я показал, ведёт к этому и кажется весьма трудным, однако всё же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. […] Но всё прекрасное так же трудно, как и редко»[4].

В рамках субстанциалистской парадигмы, как показано в первом параграфе данной главы, имеются варианты. Согласно более мягким вариантам субстанциализма, свобода человека-субъекта является производной от той свободы, которая атрибутивна Субстанции. Такова трактовка свободы в идеализме Г. В. Ф. Гегеля и в материализме Ф. Энгельса. Рассмотрим сначала первую.

Гегелевская система, как известно, включает следующие этапы: 1) феноменология духа, имеющая своим результатом абсолютное знание; 2) логика (Абсолютная Идея в чистом виде); 3 философия природы; 4) философия духа. На этой последней ступени Абсолютная Идея предстаёт как «само-для-себя-сущее, имеющее себя своим предметом, осуществлённое понятие»[5]. Именно с данной ступенью Гегель связывает свободу: «Субстанция духа есть свобода, т. е. независимость от некоего другого, отношение к самому́ себе. […] Свобода духа, однако, не есть только независимость от другого, приобретённая вне этого другого, но свобода, достигнутая в этом другом, – она осуществляется не в бегстве от этого другого, но посредством пре-

[1] Там же.
[2] Там же. С. 588.
[3] Там же. С. 610.
[4] Там же. С. 18.
[5] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 3. Философия духа. С. 25. «Это и есть понятие, царство субъективности или свободы» (*Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. [В 3-х т.] Т. 2. М., 1971. С. 225).

одоления его»[1]. Ведь другое – это *инобытие* Абсолютной Идеи, а она «в *своём* инобытии как таковом… находится при себе»[2].

Традиционно свобода в философии соотносилась с необходимостью. Гегель поступает так же, но трактует данное соотношение иначе. Он объясняет его с позиций диалектики. «Конечно, – пишет он, – необходимость как таковая ещё не есть свобода, но свобода имеет своей предпосылкой необходимость и содержит её в себе как снятую»[3]. Формально, отмечает Гегель, необходимость и свобода различны и противостоят друг другу. Но так обстоит лишь в сфере конечного. По своей сущности они неразрывно взаимосвязаны. «Свобода, не имеющая в себе никакой необходимости, и одна лишь голая необходимость без свободы суть абстрактные и, следовательно, неистинные определения»[4]. В Абсолютной Идее диалектика необходимости и свободы представлена в наиболее чистом виде. Идея развивает себя по логике необходимости; «понятие есть *истина* субстанции, и так как *необходимость* – это определённый способ отношения субстанции, то *свобода* оказывается *истиной необходимости* и *способом отношения понятия*»[5]. Здесь необходимость становится свободой или, что то же самое, свобода и является подлинной необходимостью.

Завершив своё самопознание в чистом виде, то есть в сфере Логики, Идея, казалось бы, должна всецело удовлетвориться. «Чистая идея, в которой определённость или реальность понятия сама возведена в понятие, есть скорее абсолютное *освобождение*, для которого больше нет никакого непосредственного определения, которое не было бы также *положенным* и понятием…»[6] Однако она не удовлетворяется этим и «решается *из самоё* себя свободно *отпустить* себя в качестве природы»[7]. Пройдя стадию Природы, Идея переходит на стадию духа, где мы встречаемся с человеком, миром культуры, государством и Историей. Царство природы – это царство необходимости: ведь ни растение, ни животное, по Гегелю не обладают мышлением; человек же обладает. Следовательно, «только он и только

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 3. Философия духа. С. 25. Гегель подчёркивает, что «свобода есть подлинная сущность духа, и притом как его действительность» (Там же. С. 324).

[2] *Гегель*. Система наук. Часть первая. Феноменология духа. С. 422.

[3] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. С. 337.

[4] Там же. С. 143.

[5] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. [В 3-х т.] Т. 3. М., 1972. С. 10.

[6] Там же. С. 310.

[7] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. С. 424.

потому, что он является мыслящим, и обладает свободой»[1]. Однако, отмечает Гегель, «следует отличать субстанциальную свободу от субъективной свободы. Субстанциальная свобода есть в себе сущий разум воли, который затем развивается в государстве»[2]; субъективная же свобода «определяет себя лишь в индивидууме и означает рефлексию индивидуума в его совести»[3].

Наиболее выпукло субстанциалистский характер гегелевской концепции свободы обнаруживается в его философии истории. Согласно Гегелю, «*всемирная история*… совершается в духовной сфере» и «дух на… сцене всемирной истории… является перед нами в своей конкретнейшей действительности…»[4] По своему содержанию «всемирная история представляет собой *ход* развития принципа, *содержание* которого есть осознание свободы»[5]. Гегель пишет: «Если свобода как таковая прежде всего есть внутреннее понятие, то средства, наоборот, оказываются чем-то внешним, тем, что является, что непосредственно бросается в глаза и обнаруживается в истории. Ближайшее рассмотрение истории убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти, интересы и лишь они играют главную роль»[6]. Следовательно, во всемирной истории имеется «два момента: во-первых, идея;

[1] *Гегель.* Философия истории. С. 67.

[2] Там же. С. 99.

[3] Там же.

[4] Там же. С. 16. «Мир обнимает собою физическую и психическую природу; физическая природа также играет некоторую роль во всемирной истории… Но субстанциальным является дух и ход его развития» (Там же). Для духа «всемирная история является его ареною, его достоянием и той сферой, в которой происходит его реализация» (Там же. С. 52).

[5] Там же. С. 54. «Всемирная история есть прогресс в сознании свободы, – прогресс… в его необходимости» (Там же. С. 19).

[6] Там же. С. 20. «Конечно, – пишет Гегель, – там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нём творится. Конечно, мы можем найти в самих этих субъектах и в сферах их деятельности осуществление определений разума, но число их ничтожно по сравнению с массой рода человеческого, да и добродетели их сравнительно не очень распространены. Наоборот, страсти, своекорыстные цели, удовлетворение эгоизма имеют наибольшую силу; сила их заключается в том, что они не признаю́т никаких пределов, которые право и моральность стремятся установить для них, и в том, что эти силы природы непосредственно ближе к человеку, чем искусственное и продолжительное воспитание, благодаря которому человек приучается к порядку и к умеренности, к соблюдению права и моральности» (Там же).

во-вторых, человеческие страсти; первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развёрнутой перед нами всемирной истории»[1]. Идея использует людей, их страсти в борьбе за достижение своих конечных целей, за удовлетворение своих потребностей и интересов. Гегель цинично называет её отношение к людям *хитростью* её разума[2]. И, по Гегелю, правота на её стороне: «Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивидуумы приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов»[3].

Согласно анти-субстанциалистской парадигме, свобода укоренена исключительно в субъекте и не может быть объяснена из внешнего мира, как бы он ни трактовался – материалистически или идеалистически. Наиболее явно данная позиция выражена в философии Н. А. Бердяева. Этот её анти-субстанциалистский характер отчасти камуфлирует религиозный характер данной философии, что, тем не менее, всё же не мешает его разглядеть.

«Меня, – пишет в своей философской автобиографии Бердяев, – называют философом свободы»[4]. И это верно, отмечает он: «…Я положил в основание философии не бытие, а свободу»[5]. Аргумент в пользу этого следующий: «В свободе скрыта тайна мира»[6]. Тварный мир, природа, согласно бердяевской онтологии, есть царство детерминизма. В нём безраздельно господствуют причинные зависимости, необходимости и случайности. Дух же не подвержен никаким детерминациям, он находится по ту сторону царства необходимости и над ним. Дух, согласно Бердяеву, основан на свободе и сам есть свобода: «Дух есть свобода. Дух не знает внеположности, не знает принуждающих его объективных предметов. В духе всё определяется изнутри, из глубины. Быть в духе значит быть в само́м себе»[7]. «Порядок

[1] Там же. С. 23.

[2] «Можно назвать *хитростью разума* то, что он заставляет действовать для себя страсти, причём то, что осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред» (Там же. С. 32).

[3] Там же. С. 32.

[4] *Бердяев Н. А.* Самопознание. (Опыт философской автобиографии). С. 56. В другом месте этой же работы Бердяев пишет: «Свобода, личность, творчество лежат в основании моего мироощущения и миросозерцания» (Там же. С. 59).

[5] Там же.

[6] Там же.

[7] *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. С. 87. «Дух есть не только иная реальность, чем реальность природного мира, но и реальность в другом смысле» (Там же. С. 29).

свободы и порядок природы, – утверждает Бердяев, – противостоят друг другу»[1].

В своей трактовке свободы Н. А. Бердяев опирается на отчасти переосмысленные им понятия «Ungrund»[*] Я. Бёме и «Gottheit»[**] М. Экхарта[2]. Последний термин Бердяев переводит как Перво-Божество и отмечает, что оно «глубже и изначальнее Бога (Gott)»[3]. Для понимания бердяевской трактовки сущности свободы особое значение имеет понятие «Ungrund». В сочинении «Опыт эсхатологической метафизики» Бердяев много цитирует работу Бёме «О рождении и обозначении всех сущностей». Учение этого христианского мистика он называет гениальным, но вместе с тем и страдающим недостаточностью. В «Самопознании» он пишет: «…Ошибочно сводят мои мысли о свободе к бёмовскому учению об Ungrund'е. Я истолковываю Ungrund Бёме как первичную, добытийственную свободу. Но у Бёме она *в Боге*, как Его тёмное начало, у меня же *вне Бога*. Это относится лишь к Gott, а не Gottheit, ибо о невыразимом Gottheit ничего нельзя мыслить»[4].

Бердяев следующим образом истолковывает соотношение Бога (Gott) и Божественности (Gottheit): Божественность *первична*, Бог же *вторичен*. Он следующим образом изображает логику миротворения: «Ungrund есть и Божество апофатической теологии и вместе с тем бездна, свободное ничто первичнее Бога и вне Бога. В Боге есть природа, принцип, отличный от Него. Перво-Божество, Божественное Ничто – по ту сторону добра и зла, света и тьмы. Божественный Ungrund – до возникновения, в вечности Божественной троичности. Бог порождает, реализует себя из Божественного Ничто»[5]. А это Ничто и есть, по Бердяеву, последний источник свободы: «Свобода коренится в ничто, в мэоне, она и есть Ungrund»[6].

Таким образом, получается, что свобода существует *до* Бога и она *выше* Бога. Бердяев при этом различает *ничто* и *небытие*. Последнее, согласно ему, производно от *бытия*. При этом власть Бога рас-

---

[1] Там же. С. 87.

[*] Бездна, про́пасть, безосно́вность (*нем*.).

[**] Божество, Божественность (*нем*.).

[2] Бердяев писал: «Экхардт, Я. Бёме, Ангелус Смлезиус мне ближе, чем учителя церкви» (*Бердяев Н. А.* Самопознание. (Опыт философской автобиографии). С. 88).

[3] *Бердяев Н. А*. Философия свободы //*Он же*. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 147.

[4] *Бердяев Н. А.* Самопознание. (Опыт философской автобиографии). С. 101 – 102 (курсив мой. – *А. Х.*).

[5] *Бердяев Н. А*. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // *Он же*. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 217.

[6] Там же. С. 318.

пространяется *лишь на бытие*: «Бог, – пишет он, – сотворил мир из ничего. Но так же можно сказать, что Бог сотворил мир из свободы. В основе творения должна лежать бездонная свобода, которая была уже́ до миротворения заключена в ничто, без неё творение не нужно Богу. Бог всемогущ в отношении к бытию, но это неприменимо в отношении к небытию»[1].

Неортодоксально трактует Н. А. Бердяев и взаимоотношения человека и Бога. Как правильно отмечает И. И. Евлампиев, ему присуще «убеждение в равноправии и взаимной "обусловленности" Бога-творца и человека…»[2] Человек, по Бердяеву, существо богоравное, правда, испорченное вследствие грехопадения. Но грех в будущем будет искуплён и человек вновь станет полноценно равным. А отсюда вытекает, что основные атрибуты сущности человека – те же, что и атрибуты Бога. Важнейшим атрибутом человека, как и атрибутом Бога, является свобода. Как и свобода онтологическая, свобода антропологическая, свобода человека, по Бердяеву, *надприродна*, имеет трансцендентные истоки. «Свободен дух человеческий, – пишет он, – лишь настолько, насколько он сверхприроден, выходит из порядка природы, трансцендентен ему»[3]. Но трансцендентным для Бердяева, как показано выше, является не только Бог. Да и свобода изначально коренится не в Боге, а в иррациональном Ничто. В то же время Бердяев отмечает: «Понять человека можно лишь в его отношении к Богу»[4]. Но это можно понимать двояко. Можно понимать в духе ортодоксального христианства и ортодоксальной христианской теологии. То есть считать Бога последней онтологической реальностью, выше которой или изначальнее которой никакого начала нет. И тогда – даже при допущении равноправия человека и Бога – Бог будет считаться существом абсолютно свободным и одновременно быть источником всякой свободы, в том числе и человеческой. Но можно понимать и в духе бердяевской онтологии, согласно которой источником не только свободы, но и самого́ Бога – творца Мироздания и человека – является Ничто. Поэтому тезис, согласно которому человека можно понять лишь через отношение его к Богу, не будет

[1] *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. С. 115.

[2] *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX – XX веках. Русская философия в поисках абсолюта. Ч. I. СПб., 2000. С. 302.

[3] *Бердяев Н. А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. С. 370.

[4] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. С. 55.

исчерпывать собой всю истину. Свобода *выше* Бога[1]. Следовательно, изначальная свобода присутствует не только в Боге, но и в человеке. Это одна и та же свобода.

Гегель в «Феноменологии духа» рассмотрел диалектику господства и рабства (Herrschaft und Knechtschaft)[2]. Господин и раб суть противоположности, взаимно полагающие и взаимно отрицающие друг друга. Гегель полагал, что ими и исчерпывается в принципе отношение человека и человека. Как говорится, третьего не дано. Бердяев пишет: «Я вижу три состояния человека, три структуры сознания, которые можно обозначить как "господин", "раб" и "свободный". Господин и раб коррелятивны, они не могут существовать друг без друга. Свободный же существует сам по себе, он имеет в себе своё качество без коррелятивности с противоположным ему»[3].

Человек, отмечет Бердяев, ждёт свободы от Бога, но и Бог ждёт свободы от человека, т. е. свободного отношения человека на его зов. Свобода человека не должна быть чем-либо ограничиваема. «Свобода, – пишет Бердяев, – не может быть результатом принуждения, хотя бы это было Божье принуждение. …Свобода духа есть не только свобода Бога, она есть также свобода человека. Свобода же человека есть не только свобода в Боге, но и свобода в отношении к Богу. Человек должен быть свободен в отношении к Богу, к миру и к собственной природе»[4]. Получается, что не только свобода Бога, но и свобода

[1] Посредством этих построений Бердяев стремится объяснить природу зла и снять с Бога ответственность за него. Он пишет: «Понимание тайны зла через тайну свободы есть сверхразумное понимание и представляет антиномию для разума. Источник зла не в Боге и не в положительном бытии, стоящем рядом с Богом, а в бездонной, иррациональной свободе, в чистой возможности, в потенции, заложенной в тёмной бездне, предшествующей всякому положительному определению бытия, лежащей глубже всякого бытия. Поэтому зло безосно́вно, оно не определяется никаким положительным бытием, оно рождается не из онтологического источника. Возможность зла скрыта в той тёмной основе бытия, в которой скрыты все возможности. Бездна (Ungrund Бёме) не есть зло, она есть источник всякой жизни, всякой актуализации в бытии, в ней скрыта и возможность зла и возможность добра. Изначальная тайна, бездна лежит в основе мировой жизни» (*Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. С. 115). То есть Бердяев хочет сказать, что то изначальное Ничто, которое есть свобода, есть нечто само по себе нейтральное по отношению к добру и злу, но из которого в то же время может произойти как добро, так и зло. Тем самым Бердяев как бы снимает с Бога ответственность за царящее в тварном мире зло. «Внутренняя диалектика свободы, – пишет он, – из недр своих порождает зло» (Там же. С. 113). Бог тут ни при чём…

[2] См.: *Гегель.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа. С. 103 – 106.

[3] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. С. 35.

[4] *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства. С. 93.

человека близка к абсолютной. Близка́, ибо по ту сторону Бога находится Ничто, Ungrund, *абсолютная* свобода. Неограниченность человеческой свободы обнаруживается и в отношении человека к добру и злу. Бердяев пишет: «Человек несёт в себе знак богоподобия, образ Божий, он есть Божья идея, Божий замысел. Но человек небожествен по природе, ибо тогда он не был бы свободен. Свобода человека предполагает возможность обóжения и возможность загубления Божьей идеи, Божьего образа в человеке. Человек, лишённый свободы зла, был бы автоматом добра»[1].

Как и в случае с проблемой творчества, проблема сущности свободы решается по ту сторону альтернативы «субстанциализм или анти-субстанциализм» и над ней. Исходя из принципа многоуровневости и многомерности человека и Мира, свобода не может трактоваться ни на субстанциалистский, ни на анти-субстанциалистский манер. Свобода не есть ни функция от натуралистически истолкованной Субстанции, ни способ бытия Субъекта, который атрибутивен исключительно ему как монаде. В трактовке сущности свободы в литературе обнаруживается также проявление деятельностного редукционизма. В соответствии с ним свобода – это характеристика человека как деятельностного существа и есть всецело деятельностный феномен. Но такая трактовка как минимум не объясняет не только проявление над-деятельностных обнаружений свободы, но и работу сознания, в частности – продуцирование образов, не имеющих денотативной атрибутики. Свобода укоренена не только в деятельностном, но равно и в над- и до-деятельностных уровнях субъектного бытия. Однако, деятельностный уровень бытия субъекта и способ его мироотношения на протяжении многих тысячелетий превалирует над до-деятельностным и над-деятельностным. Тем не менее, связь между всеми уровнями имеет место, хотя она далеко не всегда уловима.

В литературе свобода вполне обоснованно связывается с необходимостью, однако эта связь часто интерпретируется превратно. Свобода не может совпадать с необходимостью, но не может и полностью *противостоять* ей. Свобода, не опирающаяся ни на какую форму необходимости, как это показал и Гегель, *не есть* свобода. Это – *произвол*. Голый произвол, согласно ему, – это воля в форме случайности[2]. Сама этимология слова «произвол» в русском языке раскрывает суть данного феномена: «*прои*[сходящий] [и]*з вол*[и]», которая при этом трактуется как исключительно субъективный феномен. Однако эта

[1] Там же. С. 95.

[2] См.: *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. С. 319.

этимология не раскрывает того, что в произволе *сама воля* не является свободной. Гегель отмечает, что «воля, остающаяся на ступени произвола даже в том случае, когда она решает в пользу истинного и справедливого по своему́ содержанию, всё ещё страдает тщеславным представлением, что, если бы ей было угодно, она могла бы решить также и в пользу другого поступка»[1]. Кроме того, в случае произвола любое «ограничение влечения, вожделения, страсти, принадлежащей лишь частному лицу как таковому, ограничение произвола принимается за ограничение свободы»[2]. В учении Агни Йоги говорится о *дисциплине* свободы[3].

Возвращаясь к проблеме соотношения свободы и необходимости, напомним, что Ф. Энгельс в полемике по данному вопросу с Е. Дюрингом, ссылается на следующие слова Гегеля: «Часто говорят, что необходимость *слепа*, и справедливо говорят это, поскольку в её процессе *цель*, как таковая, ещё не есть *для себя*. […] Слепа необходимость лишь постольку, поскольку она не постигается в понятии…»[4] Упрекнув Дюринга за искажения смысла этих слов, Энгельс пишет: «Свобода… состоит в основанном на познании необходимостей природы [Naturnotwendigkeiten] господстве над нами самими и над внешней природой; она поэтому является необходимым продуктом исторического развития. …Каждый шаг вперёд на пути культуры был шагом к свободе»[5]. Энгельс разъясняет: «Не в воображаемой независимости от законов природы заключается свобода, а в познании этих законов и в основанной на этом знании возможности планомерно заставлять законы природы действовать для определённых целей»[6].

---

[1] Там же.

[2] *Гегель*. Философия истории. С. 40.

[3] В трактате «Община» сказано: «Дисциплина свободы отличает Наши Общины. Не только дух дисциплинирован, но и качество внешних действий» (Община. Листы бесед Высокого Общинника Востока //Сибирские огни. 1989. № 11. С. 155. Лев. стбц). Существует два варианта «Общины»: издания 1926 г. (не имеет подзаголовка) и так называемое ургинское (улан-баторское) 1927 г. Более распространённым является первый вариант. В данном случае цитируется второй.

[4] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. С.С. 322 – 323.

[5] *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 20. М., 1961. С. 116.

[6] Там же. «Это относится как к законам внешней природы, так и к законам, управляющим телесным и духовным бытием самого́ человека, – два класса законов, которые мы можем отделять один от другого самое большее в нашем представлении, отнюдь не в действительности. Свобода воли означает, следовательно, не что иное, как способность принимать решения со знанием дела» (Там же).

Эти положения Энгельса в филистерской редакции были сведены к формуле «Свобода есть осознанная (или познанная) необходимость». Однако *только* познанная необходимость *не становится* тем самым свободой; она остаётся *всё той же* необходимостью, только осознанной. Человеку в данном случае остаётся лишь приноровляться к «зигзагам» необходимости, так сказать, со знанием дела, т. е. с меньшими издержками. Но у Энгельса познание необходимости есть лишь *условие* свободы, понимаемой как действия на основе этого познания. Такая свобода, по крайней мере, допускает *творчество*. А вот те, кто утверждает, что свобода – это «осознанная необходимость и действия человека в соответствии со своими знаниями, возможность и способность выбора в своих действиях»[1], фактически искажают энгельсовскую трактовку соотношения необходимости и свободы. Человек, в том числе и на уровне своей предметной деятельности, созидая мир культуры и посредством этого – себя как субъекта этого мира, осваивает и творчески *до*-развивает царство необходимостей. Тем самым, как отмечает В. Франкл, «человек – это существо, трансцендирующее необходимость»[2]. Природная необходимость *снимается* в процессе освоения природы человеком и созидания им своего мира культуры. Царство необходимости *снимается* в царстве свободы. Это значит, что, не будучи устранённой из архитектоники свободы, необходимость занимает в этой архитектонике *подчинённое* место и при этом *преобразовывается* («очеловечивается»). С. А. Левицкий пишет: «Понятие необходимости не требует понятия свободы, но понятие свободы требует понятия необходимости как своего естественного противовеса»[3]. В. Франкл идёт дальше, говоря: «Необходимость и свобода не локализованы на одном уровне; свобода возвышается, надстроена над любой необходимостью»[4]. Следовательно, свобода и необходимость как таковые находятся *не на одном и том же* онтологическом уровне, но на разных. Свобода, снявшая и преобразовавшая внутри себя естественную необходимость, находится на *более высоком* онтологическом уровне по сравнению с чисто природной необходимостью и является нередуцируемой к ней.

Весьма распространённым в литературе является истолкование свободы как *свободы выбора*, точнее, редуцирование к ней. На деле это

---

[1] *Араб-оглы Э.* Свобода //Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 4. М., 1967. С. 559. Прав. стбц.

[2] *Франкл В.* Духовность, свобода и ответственность //*Он же.* Человек в поисках смысла. М., 1990. С. 106.

[3] *Левицкий С. А.* Трагедия свободы //*Он же.* Сочинения. [В 2-х т.] Т. 1. М., 1995. С. 140.

[4] *Франкл В.* Духовность, свобода и ответственность. С. 106.

не свобода, ибо человек может быть *силой* необходимости поставлен в ситуацию выбора. Свобода выбора, по Гегелю, «это – формальная свобода и должна рассматриваться как лишь мнимая свобода…»[1] Данная форма «свободы» является всецело *негативной*. Кроме того, спектр выбираемого также может быть пред-*задан*.

Не менее распространённым является различение между так называемой «свободой от…» и «свободой для…». При этом первая именуется *отрицательной*, негативной свободой, а вторая – свободой *положительной*, позитивной. Однако анализ показывает, что как та, так и другая *не являются* действительными формами свободы как таковой, а представляют собой всего лишь две противоположные формы *зависимости*, то есть *не*-свободы. Э. Фромм отмечает: «"Свобода от…" не идентична позитивной свободе»[2]. Свобода от чего-либо является негативной зависимостью от него, а свобода для или ради чего-либо подчиняет жизнедеятельность субъекта служению ему и тем самым вынуждает человека ограничивать свою жизнедеятельность подчинением её этому служению, то есть находиться в состоянии позитивной зависимости. И та и другая сковывают возможности проявления креативности субъекта. Следует отметить, что Э. Фромм положительную свободу трактует весьма своеобразно. Согласно ему, «*позитивная свобода состоит в спонтанной активности всей целостной личности человека*»[3]. При этом он конкретизирует данный тезис: «Главная, важнейшая составная часть такой спонтанности – это любовь… Другая составная часть спонтанности – труд»[4]. Однако спонтанность – процесс, который не подчиняется сознательному контролю и регулированию. Стало быть, он не может считаться свободным в собственном смысле данного понятия.

Таким образом, и «свобода от…» и 2) «свобода для…» – обе суть лишь формы *зависимости*, хотя и каждый по-своему. Г. С. Батищев в своё время, когда ещё полагал деятельность как единственный способ бытия человека в мире и его культуры, писал: «Свобода – это не извне добываемое или привносимое условие человеческой деятельности, это имманентный характер само́й деятельностной сущности человека – сущности человека как самодеятельного субъекта. Свобода – лишь внутренняя способность, адекватная уровню прогрессирующего развития и богатства этой сущности. Она не является *ни* "сво-

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. С.С. 322 – 323.

[2] *Фромм Э.* Бегство от свободы. М., 1995. С. 38.

[3] Там же. С. 215.

[4] Там же. С. 217.

бодой *от*" чего-то, от какого-то чисто внешнего ограничения, потому что все социальные ограничения воспроизводятся лишь само́й же человеческой деятельностью, *ни* "свободой *для*" чего-то, потому что может иметь цель только в само́й себе»[1]. С этой точки зрения, свобода есть возможность и способность субъекта бытийствовать (действовать, поступать, вести себя) в соответствии с достигнутым им уровнем развитости и совершенства. Однако если она всецело сводится только к этому, то тогда человеческая жизнедеятельность становится *функцией* от достигнутых результатов и, стало быть, превращается из свободы в *не*-свободу.

И в свете последующих прозрений Г. С. Батищева данной характеристики недостаточно. Свобода, во-первых, присуща не только деятельности, но и над-деятельностному уровню, а во-вторых, она есть также способность субъекта постоянно трансцендировать всякий наличный уровень и горизонт своего развития, своего совершенства, постоянно находиться, выражаясь словами К. Маркса, «в абсолютном движении становления». Следовательно, когда С. А. Левицкий пишет: «Главное условие свободы – потенциалная бесконечность перспектив…»[2], то этого отнюдь не достаточно. Свобода заключается также и в *продуцировании* таких перспектив. Действительная свобода включает в себя возможность и способность *трансцендирования* достигнутого. Это отмечает и цитировавшийся выше С. А. Левицкий, говоря, что «свобода всегда есть выход из круга данностей, есть прорыв к новому, есть внесение новизны в бытие, есть усмотрение и реализация новых ценностей. В этом – вечная юность творчества, вечная юность свободы»[3]. Иначе говоря, действительная свобода есть способ бытия творчества, креативности. «Подлинное творчество, – пишет М. Ю. Мизулин, – есть акт свободный и в своём проявлении вовне, и в своём внутреннем содержании»[4]. Переходя на уровень творческой деятельности, творчество по воле субъекта может опредмечиваться или не опредмечиваться; и если да, то его «произведение… является делом свободного выбора…»[5] М. Ю. Мизулин также подчёркивает: «Свобода есть мера творчества»[6].

---

[1] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 109.

[2] *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. С. 81.

[3] Там же. С. 147.

[4] *Мизулин М. Ю.* Свобода как мера творчества //Наука и творчество. Методологические проблемы. Сборник научных статей. Ярославль, 1986. С. 111.

[5] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 3. Философия духа. С. 385.

[6] *Мизулин М. Ю.* Свобода как мера творчества. С. 113.

Следует различать *внешнюю* свободу и свободу *внутреннюю*, чего не делают авторы, пишущие на тему свободы. Внешняя свобода – это внешний относительно человека феномен. И если абстрагироваться от системы природных детерминаций, то внешняя свобода – это система социумно заданных норм и ограничений, запретов и предписаний, очерчивающих границы возможностей самореализации человека, какой бы по форме и содержанию она ни была (от действительной свободы до произвола и даже до античеловеческих интенций). Внешняя свобода – это свобода, *предоставляемая* человеку некой инстанцией, неким сообществом (группой, кланом, этносом, партией, обществом, государством) в соответствии с принятыми данным сообществом нормами, ценностями, императивами (той или иной формой морали, традицией, юридическими нормами и т. д.). Формы внешней свободы являются продуктом конвенциональности или же вырабатываются специальными инстанциями и навязываются людям сверху вниз. К системе внешней свободы относятся так называемые права́ человека, разного рода «свободы» (свобода слова, свобода печати, свобода собраний и т. д. и т. п.).

Внутренняя же свобода – это та свобода, которая *вырабатывается* душевно-духовным миром каждого человека в соответствии с принятыми им нормами, ценностями, императивами и которая всякий раз соответствует уровню развитости и совершенства этого мира. Внутренняя свобода часто (если не всегда) испытывает на себе регламентирующее и контролирующее влияние со стороны тех или иных групп, кланов, партий и т. д., вплоть до социума в целом, сконструированная которыми внешняя свобода может как стимулировать, так и блокировать манифестацию внутренней свободы и осуществление творчества. Но *без* достаточно развитой внутренней свободы внешняя свобода мало что даёт, а чаще всего даёт лишь *негатив* (и для социума, и для самого́ «свободного»). В этом случае человек, как правило, не в состоянии правильно воспользоваться и внешней свободой. Эта – внутренняя – свобода, добавим, заключается в *объективности* отношения субъекта к Миру. При этом данная объективность должна быть *двоякой*: 1) объективность как *верность* предмету (например, произведенческому бытию) и другим субъектам, состоящая в доминанте не на себе, а на них, и 2) объективность как *непривнесение* в отношение к предмету и другим субъектам элементов свое-мерия, свое-центризма, свое-закония, ценностной пред-избранности и т. д. А это второе неизмеримо труднее. «Субъекту, – пишет Г. С. Батищев, – относительно легче быть объективным в своих средствах. Труднее быть объективным в целях. И ещё гораздо труднее и сложнее – в

ценностях»[1]. Внутренняя свобода – это *духовное* достояние человека. И чем более внутренне он свободен, тем меньшую значимость в качестве *решающего* условия имеет для него внешняя свобода, и, наоборот, чем менее он внутренне свободен, тем в большей степени его действия, поведение и поступки определяются характером и степенью внешней, внутрисоциумной свободы. Человек *как личность* – это именно тот, в ком максимально развита внутренняя свобода.

Итак, всякое творчество является манифестацией свободы. Но свобода, если она только не толкуется как безграничный произвол, всегда имеет какие-то *границы*, или ограничения. Иначе говоря, она нерасторжимо сопряжена с *ответственностью*. С. А. Левицкий пишет: «Истинная свобода есть не безответственная игра возможностями, а осуществление своих неповторимых возможностей, отягощённое ответственностью»[2].

Как отмечает Ф. Энгельс, «первое условие всякой свободы – ответственность…»[3] С. Л. Франк также отмечает, что «никакое подлинное творчество невозможно без нравственной серьёзности и ответственности; оно требует нравственного усилия правдивости, должно сочетаться со смирением, совершаться через аскезу бескорыстного служения»[4]. Приведём несколько высказываний об ответственности. «Человек, – пишет Х. Ленк, – это существо, способное к ответственности и к принятию её на себя. То обстоятельство, что он выступает носителем ответственности, отличало его как ранее, так и поныне»[5]. «Ответственность, – отмечает В. Франкл, – принадлежит к несводимым и невыводимым феноменам человека. Подобно духовности и свободе, она является первичным феноменом, а никак не эпифеноменом»[6]. «Ответственность, – пишет Е. В. Золотухина-Аболина, – оборотная сторона свободы, её "*alter ego*" – второе "я"»[7]. Всякая свобода имеет границы, всякая ответственность имеет *меру*. Если

---

[1] *Батищев Г. С.* Диалектика перед лицом глобально-экологической ситуации // Взаимодействие общества и природы. Философско-методологические аспекты экологической проблемы. М., 1986. С. 183.

[2] *Левицкий С. А.* Трагедия свободы. С. 216.

[3] *Энгельс Ф.* Письмо А. Бебелю. Лондон, 18 – 28 марта 1875 г. //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 19. М., 1961. С. 5.

[4] *Франк С. Л.* Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. С. 366 – 367.

[5] *Lenk H.* Ueber Verantwortungsbegriefe und das Verantwortungsproblem in der Technik //*Lenk H., Ropohl G (Hrsg)*. Technik und Ethik. Stuttgart, 1993. S. 112 (цит. по: *Канке В. А.* Этика ответственности. Теория морали будущего. М., 2003. С. 269).

[6] *Золотухина-Аболина Е. В.* Современная этика: истоки и проблемы. Учебник для вузов. Ростов-на-Дону, 1998. С. 225.

[7] *Канке В. А.* Этика ответственности. Теория морали будущего. М., 2003. С. 273.

выразиться образно, то можно сказать, что ответственность есть плата за свободу, а мера ответственности – это цена свободы.

Однако, как и с творчеством, и со свободой, с ответственностью тоже много неясного. В. Канке заявляет: «Увы, термин "ответственность" используется в различных смыслах»[1]. Попытаемся разобраться в этом. Немаловажным является вопрос: что является основанием, базисом ответственности? Подобно тому как свободу многие соотносят только с деятельностным уровнем бытия человека, точно так же только с ним соотносят и ответственность. К примеру, Г. Йонас пишет: «Деятель должен отвечать за своё деяние: он считается ответственным за его последствия и при известных обстоятельствах он должен держать за него ответ»[2]. М. М. Бахтин таким основанием считает *поступок*. Но что́ есть поступок? Поступок можно трактовать как в широком, так и в узком смысле. В первом смысле он представлен у М. М. Бахтина. Всякое жизнепроявление человека – как внутреннее, так и внешнее – есть, согласно Бахтину, человеческий поступок. «И таким поступком, – пишет он, – должно быть всё во мне, каждое моё движение, жест, переживание, мысль, чувство – всё это единственно во мне – единственном участнике бытия-события – только при этом условии я действительно живу, не отрываю себя от онтологических корней действительного бытия. Я – в мире бызысходной действительности, а не случайной возможности»[3].

Человек, вот этот конкретный человек, отмечает Бахтин, в любое здесь-и-теперь занимает вполне конкретное единственное положение в обстающей его со всех сторон действительности и всей своей жизнью участвует в событии Бытия. Он живёт *из себя*, со своего единственного в данный момент места и в этой своей модальности *причастен* Бытию. При этом, подчёркивает Бахтин, «нужно помнить, что жить из себя, со своего единственного места, отнюдь ещё не значит жить только собою…»; «жить из себя не значит жить для себя, а значит быть из себя ответственно участным, утверждать своё нудительное действительное не-алиби в бытии»[4]. В этом плане «вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок…»[5]

---

[1] *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М., 2004. С. 169.

[2] *Бахтин М. М.* <К философии поступка> //*Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 42.

[3] Там же. С.С. 45, 46.

[4] Там же. С. 8.

[5] Там же. С. 42.

Такая трактовка сущности поступка вполне оправдана. Творческий акт есть *поступок*, который отличается от *действия* и *поведения* тем, что последние атрибутивны *только* уровню деятельности. В этом акте соединены свобода и ответственность. Ведь только свободный человек может быть субъектом творчества и быть полноценно ответственным. Поступающее мышление, свободное и ответственное, М. М. Бахтин называл *участным*. «Участное мышление…, – согласно ему, – есть эмоционально-волевое понимание бытия как события в конкретной единственности – на основе не-алиби в бытии – т. е. поступающее мышление, т. е. отнесённое к себе как к единственному ответственно-поступающему мышление»[1]. Творчество – и как над-деятельностное отношение, и как творческая деятельность – есть свободное и ответственное утверждение его субъектом своего *не*-алибы в бытии, притом не только социокультурном, но и космическом.

Но для более конкретного и детального анализа свободы и ответственности необходимо применять понятие поступка *в узком* смысле. Это не означает, что поступок при этом редуцируется ко всего лишь *этическому* феномену. Суть трактовки поступка в узком смысле состоит в следующем. В жизнедеятельности человека выделяются три модуса: *поступок*, *поведение* и *действие*. Поступок есть проявление жизнедеятельности во *внутреннем, душевно-духовном* мире человека, в том мире, в котором формируется мотивация его поведения и действия, определяется их индивидная санкция и принимается волевое решение к исполнению. Поступок – это то, чем *в своей истине*, в действительности является поведение и действие, то есть жизнеобнаружениие, во-вне-бытие человека *для самого́* человека. Иначе говоря, поступок есть бытие Внутреннего Человека, а поведение и действие суть формы бытия Внешнего Человека. В этой связи действия и поведение данного имярек во внешне-социумном мире может и *не совпадать* с истинным содержанием и смыслом его поступка. Поведение, например, есть лишь видимая «траектория» бытийствования Внешнего Человека во внешнем же мире, фиксируемая другими сознаниями (сознаниями Других).

Этика (понимаемая не как раздел философии, а как неинституциализованная нормативная регуляция), как и религия, апеллирует прежде всего и главным образом к Внутреннему, а не к Внешнему, Человеку. Ведь каждый *на деле таков, каковы его поступки*; только *поступающий* человек есть *аутентичный* вот-этот человек. Но истинное

[1] Там же. С. 30.

содержание и смысл поступка *недоступны* наблюдению и отождествлению *извне* (если, конечно, отвлечься от феномена экстрасенсорного восприятия, которым в наше время обладают весьма немногие). По действию и поведению *невозможно* верифицировать содержание и смысловую архитектонику поступка. Ведь человек во внешнем поведении и действии может неукоснительно соблюдать все общепринятые максимы, нормы и императивы, но *почему* он их соблюдает (по убеждению и ценностной посвящённости или же из желания или из нужды произвести впечатление лояльности и респектабельности), из самих актов поведения и действия это однозначно не явствует. Принципиально по-иному подходит к человеку *право* – институциализованная форма нормативной регуляции, стоя́щая *над* человеком. Сфера его юрисдикции – Внешний Человек, стало быть, *лишь* действия и поведение человека, его бытийствование во внешней, социумно-цивилизацийной действительности, а отнюдь *не* поступки и их истина. Внутренний Человек – недоступен праву, но он его и не интересует. Право как таковое регулирует и регламентирует те действия и поведения людей, которые уже *не поддаются* этической регуляции. В этой связи, чем на бо́льшую сферу жизнедеятельности людей распространяется правовая регуляция, тем *более нездоровым* является наличное общество. И, разумеется, наоборот.

Но – в конечном счёте – всё: и действие, и поведение, и поступок в узком смысле есть поступок в широком смысле. Мы поэтому дальше не будем их противопоставлять. «Поступок в его целостности, – отмечает Бахтин, – более чем рационален, – он *ответственен*. Рациональность – только момент ответственности…»[1] Единство ответственности, отмечает он, связует воедино все элементы личностного бытия человека, обеспечивая целостность поступка.

Ответственность может быть разной степени полноты. Её полнота определяется целым рядом факторов, основными среди которых являются следующие. Во-первых, степень вменяемости индивида, совершающего то или иное действие, ведущего себя так, а не иначе. Ответственность налагается на него в том случае, если он вполне осознанно, с полным самоотчётом делает тот или иной выбор. Если же индивид совершил тот или иной акт (особенно повлекший за собой отрицательные последствия) в бессознательном состоянии, причём – что существенно – в это состояние он впал не по собственной воле, то неразумно требовать от него нести полную ответственность за случившееся. Если же он впал в невменяемое состояние по своей

[1] *Франкл В.* Духовность, свобода и ответственность. С. 115.

воле (например, доведя себя до сильного алкогольного опьянения или наркотического дурмана), то, как правило, ответственность с него не снимается. И в юридическом, и в этическом плане.

Во-вторых, человек может и должен нести всю полноту ответственности лишь при наличии само́й свободы (внешней или/и внутренней). Если человек лишён внешней и/или внутренней свободы, его ответственность не может быть свободной. На него в данном случае может быть извне наложена лишь *несвободная* ответственность. Но тут есть один нюанс. Сама ответственность – как свободная, так и несвободная – может быть, подобно свободе, *внешней* и *внутренней*. Внешняя ответственность – это ответственность перед внешними институциализованными и неинституциализованными инстанциями, то есть перед теми, которые и предоставляют человеку внешнюю свободу. Он несёт перед ними ответственность за результаты своих деяний, поведения и поступков. При этом не следует полагать, например, что внешняя ответственность относится лишь к области пра́ва, т. е. является исключительно юридической, а внутренняя – исключительно этической. Что касается юридической ответственности, то она действительно является исключительно внешней, тогда как в этической сфере она бывает как внешней, так и внутренней. Это обусловлено принципиально различным отношением пра́ва и этики (как системы нормативной регуляции) к человеку. Этика распространяется не только на внешний, но и на внутренний, душевно-духовный мир человека, то есть на то, что называется Внутренним Человеком. Сфера же пра́ва представляет собой принадлежность лишь внешнего мира человека. Внутренний мир, Внутренний Человек *не интересует* систему пра́ва. Его – в этом смысле – интересуют лишь *действия* и *поведение*, но *поступок* (как в узком, так и в широком смысле) *не* интересует. Внешняя – и юридическая, и этическая – ответственность может быть *снята* с человека, внутренняя же – *нет*, ибо снять её может *только сам же* человек.

В-третьих, полнота ответственности определяется преднамеренностью или непреднамеренностью поведения и действия. Во вменяемом состоянии человек всегда (за исключением каких-либо непредвиденных внезапных ситуаций), прежде чем осуществить какое-либо действие и совершить поведенческий акт, то есть реализовать поступок (в узком смысле) в его внешнем выражении, всё обдумывает, взвешивает, рассчитывает. Он делает тот или иной выбор, производит мотивацию и принимает решение в соответствии со своей свободной волей. Но реализация намерений далеко не всегда бывает полной в силу сложности, многомерности и постоянной изменчиво-

сти социокультурной и природной действительности (каждый раз это, по Бахтину, «единственное единство бытия») и ввиду того, что часто, почти всегда появляются и непредвиденные побочные эффекты, как положительные, так и отрицательные. Случается, и нередко, что непреднамеренные отрицательные побочные эффекты перевешивают то, что́ человек намеревался совершить. Отвечает ли он за эти непреднамеренные последствия своих намерений? На данный вопрос однозначный ответ дать нелегко.

Ответственность имеет *две* стороны – «*за*» и «*пе́ред*»: во-первых, человек отвечает за *что-то* или/и за *кого-то*, во-вторых, он отвечает перед *чем-то* или/и перед *кем-то*. Различные философские, этические и религиозные направления и отдельные мыслители различно, а подчас и противоположно, отвечают на эти, казалось бы, простые вопросы. К этим могут быть добавлены такие вопросы: человек один несёт ответственность или же вместе с общностью, к которой он принадлежит? Ответственен он перед своими современниками или же также и перед потомками и, если да, то до какого колена? Все ответы на эти вопросы могут быть с большой долей условности подразделить прежде всего на 1) *религиозные* и 2) *светские, секулярные*, а уже затем можно выделять различные позиции внутри этих подразделений. Но при этом необходимо учитывать, о внешней или о внутренней ответственности идёт речь.

Можно начать с ответов на вопрос: *за что и за кого* несёт человек ответственность. Общий ответ В. Франкла таков: «то, за что ответствен человек, – это осуществление смысла и реализация ценностей»[1]. Этого, однако, недостаточно: человек ответствен ещё и за *продуцирование* смыслов и *совершенствование* ценностей. Но это абстрактные ответы, тем более что, как сказано выше, ответы могут быть религиозными или светскими.

Религиозная позиция даёт ответ в зависимости от того, от имени какой конфессии она выступает. В целом религии, как известно, делятся на: 1) *теистические*, которые в свою очередь подразделяются на а) *политеистические* и б) *монотеистические*, и 2) *не-теистические*, т. е. те, которые не признаю́т существование ни многих богов, ни одного единого Бога (таков, к примеру, буддизм). Коснёмся лишь монотеистических религий. В этих религиях, признаю́щих существование единого и единственного Бога-личности, человек ответственен прежде всего за *состояние своей души*. Эта душа, согласно монотеизму, является ареной постоянной борьбы Бога и его ангелов против

[1] *Франкл В.* Духовность, свобода и ответственность. С. 115.

Дьявола и его бесов. Бесы соблазняют и искушают человека с целью введе́ния его в грех; ангелы же препятствуют этому. Но выбор между добром и злом, между праведностью и греховностью делает всё же *сам* человек. Если бы его душа не была заточена в темницу плоти, человеку было бы легко устоять против искушений и соблазнов. Но он таким создан Богом, что тело обладает сильным влиянием на душу. И главным смыслом человеческой жизни, согласно этим религиям, является забота о спасении души, за успех или неуспех, в чём он (точнее, его душа на Страшном Суде) будет нести ответственность лично перед Богом. Человек ответствен перед Богом также за других, близких и дальних, которым он обязан примером своим и увещеванием направлять на праведный путь.

Перейдём теперь к светским вариантам ответа на вопрос: *за что* ответственен человек? Этот вопрос может быть конкретизирован следующим образом. Ответственен ли человек только за свои реальные деяния и своё поведение или же *также* и за мотивы деяний и поведения? Некоторые авторы считают, что он ответственен только за то, что́ он реально совершил. Мотивы, намерения, цели в счёт не идут. Во-первых, человек мог иметь какие угодно намерения, но если они так и остались намерениями, то тут и отвечать не за что. Во-вторых, человек мог руководствоваться самыми благими мотивами и намерениями, а в результате появилось то, чего он, как говорится, не пожелал бы и врагу. Именно на таком понимании соотношения мотивов и действий строится всякая *внешняя*, например юридическая, ответственность. Тут человек отвечает лишь за дела, а не за неосуществлённые мысли. Согласно другому подходу, качество мотивов и намерений важнее реальных дел. Если мотивы были благими, с человека должна сниматься (полностью или частично) ответственность. Для оккультистов и эзотериков, например, мысль гораздо важнее практических действий, она, с их точки зрения, имеет всегда более значительные последствия, чем практические дела. Своего рода среднюю позицию между оккультистами и теми, кто ставит деяния и поведение выше «всего лишь» мыслей, занимает М. М. Бахтин, для которого, как показано выше, всё в жизни человека есть его поступок. И если принять именно эту позицию, то можно утверждать, что *перед другими* людьми человек ответственен за реальные деяния и реальное поведение, а *перед самим собой* – и за них, и за намерения, и за мотивы.

Для тех, кто принимает позицию, согласно которой человек отвечает только за реальные действия и реальное поведение, встаёт вопрос: до каких пределов доходит ответственность за эти действия и поведение? То есть отвечает ли человек только за *ближайшие* послед-

ствия или также и за самые *отдалённые*? Существуют сторонники как одного, так и другого взгляда. При ответе на данный вопрос необходимо учитывать, как об этом уже сказано выше, *характер* поведения и действия и *социальный статус* данного человека. Одни деяния могут иметь лишь незначительные последствия, другие – весьма значительные, у одних последствия кратковременны, у других – долговременны и подчас не сразу предвидимые. Кроме того, социальная действительность не остаётся чем-то статичным, но находится в постоянном изменении. Поэтому со временем могут сложиться такие стечения обстоятельств, при которых самые благожелательные последствия превратятся в свою противоположность. Поэтому будет права Е. В. Золотухина-Аболина, утверждающая, что «мы отвечаем за них (за последствия деяний и поведения. – *А. Х.*) ровно настолько, насколько могли их предвидеть»[1]. А всё предвидеть человеку не экстрасенсу невозможно.

Перейдём теперь к ответам на вопрос: *перед чем или (и) перед кем должен нести ответственность человек за свои деяния, за своё поведение, за свои поступки, за свой выбор и за свободное принятие решений*? Тут также бывают религиозные и секулярные ответы. Согласно монотеистическим религиям, человек живёт, действует в этом Мире, но цель и смысл его жизни – в служении Богу, трансцендентному относительно Мира, и в заботе о чистоте своей души. Каждая душа непосредственно связана с Богом, а опосредствованно – через него – с другими людьми. Бог есть высший судья над деяниями, поведением и поступками каждого отдельного человека. Божий суд есть высший суд; суд человеческий, земной стои́т на втором плане. Таким образом, человек ответственен *в первую очередь* перед Богом и лишь во *вторую* очередь – перед другими людьми. Причём он обязан не ждать, пока Бог накажет его, но сам должен «докладывать» Богу об этом и каяться о содеянном. Покаяние – это и есть одна из форм свободной ответственности перед Богом.

Обратимся теперь к светским ответам на этот вопрос. Здесь возможны несколько вариантов. Отметим лишь один. Внешне человек ответственен *перед другими людьми*. Человек с са́мого рождения находится среди людей и вступает с ними во всевозможные отношения. Уже поэтому его свобода, в том числе и свобода выбора и принятия решений, не может быть безграничной. Внутреннюю же ответственность человек несёт перед своей *совестью*, или *совестной*

[1] *Золотухина-Аболина Е. В.* Современная этика: истоки и проблемы. Учебник для вузов. С. 30.

инстанцией. Совесть, по Гегелю, «есть воля *добра́*, которое, однако, в этой чистой субъективности есть нечто *не-объективное*, не-всеобщее, не-выразимое, и нечто такое, относительно чего субъект в своей *единичности* знает *себя* как решающего»[1]. Совесть у каждого *своя*; не существует какой-то групповой совести.

На первый взгляд, данная позиция мало чем отличается от индивидуалистической. Однако это не так: как отмечает В. Франкл, «совесть апеллирует к чему-то, что больше и выше человека»[2]. Это «что-то» можно понимать двояко. Во-первых, *светски*. Так, например, понимает его Я. А. Мильнер-Иринин. Он пишет: «Вопреки произволу, истинная свобода духа есть ответственность в высшем и са́мом точном значении этого слова, строжайшая ответственность перед совестью человечества – собственной совестью»[3]. Во-вторых, то, к чему апеллирует совесть, можно понимать в религиозном духе. Так его понимает, к примеру, В. Франкл: согласно ему, совесть апеллирует к Богу. Но в любом случае такое понимание ответственности не индивидуалистично.

Существует ещё вопрос: *за кого ответственен человек – только за себя или же ещё за кого-то*? Тут возможны *троякого* рода ответы. Первый – индивидуалистический. Согласно ему, человек отвечает исключительно за самого́ себя, за других же он никакой ответственности не несёт. Прямо противоположную позицию занимает Ж.-П. Сартр. Он пишет: «Когда мы говорим, что человек ответственен за себя, то это не значит, что он отвечает только за свою собственную личность. Он отвечает за всех людей»[4]; «наша ответственность гораздо более велика, чем мы могли бы предполагать, так как она распространяется на всё человечество»[5]. Но такая формулировка, при всей её красивости,

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. С. 338. «Совесть, – пишет Гегель, – есть святое, неприкосновенное в человеке, она есть чистая уверенность в само́м себе, свобода как предикат, в себе и для себя сущее, ничто гетерогенное в неё не привносится, совесть неприкосновенная в отношении того, что́ есть добро, она есть знание добра́» (*Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М., 1990. Приложение (новые источники по «Философии права»). С. 421). «Совесть, – согласно С. А. Левицкому, – необъяснима ни природно, ни социально. Совесть может быть понята лишь на основе метафизики сверхличных ценностей, ибо само существо совести – метафизично» (*Левицкий С. А.* Трагедия свободы. С. 193).

[2] *Франкл В.* Духовность, свобода и ответственность. С. 125.

[3] *Мильнер-Иринин Я. А.* Этика, или Принципы истинной человечности. М., 1999. С. 223.

[4] *Сартр Ж.-П.* Экзистенциализм – это гуманизм //*Он же*. Тошнота. Избранные произведения. М., 1994. С. 439.

[5] Там же. С. 440.

предельно абстрактна. Оба ответа страдают односторонностью и абстрактностью. Поэтому правильным представляется третий ответ. Человек не может быть ответственным только за одного себя, ибо он в первую очередь отвечает перед своей совестью, а она «выводит» на других людей. Но он не может и не должен нести ответственность за всё человечество, ибо его действительная жизнь вплетена в большие и малые общности людей. И несёт он ответственность прежде всего за ближайших людей, за ближайшее окружение. Разумеется, и в данном случае решающим является статус индивида, мера его влияния на других людей, реальный горизонт последствий его деятельности и поведения.

Ведь существуют разные виды деятельности, а разные люди занимают разное социальное положение. Социальные последствия разных видов деятельности различны. То же справедливо и в отношении социального положения человека. И тут правильным будет следующий тезис: *чем более* социально значима деятельность, *тем на бóльшую* сферу в пространстве и времени распространяются её последствия; *чем выше* социальное положение человека, *тем на большее* число людей распространяется его влияние и последствия этого влияния. Следовательно, *тем большей* должна быть ответственность человека, осуществляющего эту деятельность и занимающего это положение.

Если каждый, говоря словами М. М. Бахтина, ответственно поступает со своего единственного места и утверждает своё не-алиби в бытии, то ответственность эта всегда будет конкретной и распространяться вокруг этого места сообразно масштабу поступка. И тогда не будет необходимости ни отвечать за всё человечество в его настоящем и будущем, ни перекладывать ответственность с *себя* на *других*, на общество или на человечество в целом. Следовательно, ответственность предполагает и включает в себя заботу о других людях и об обществе, о настоящем и будущем. Она включает в себя уважение к личности человека, чуткость к её нуждам и настроениям. Таким образом, ответственность как таковая *богаче* свободы и во многих случаях она *по презумпции* должна *предшествовать* свободе; это – *упреждающая* ответственность. Точнее, не свободе, а её реализации. В этом случае говорят о *чувстве ответственности*, которое может иметь как *положительную*, так и *отрицательную* окраску.

Высшей формой бытийствования человека есть его бытийствование *Личностью*. Именно личности присуще то сознание и мышление, которое М. М. Бахтин называл *участным*. «Участное мышление, – пишет он, – …есть эмоционально-волевое понимание бытия как со-

бытия в конкретной единственности – на основе не-алиби в бытии – т. е. поступающее мышление, т. е. отнесённое к себе как к единственному ответственно-поступающему мышление»[1]. Именно у человека как личности ответственность по презумпции предшествует свободе поступка, поведения и действия. В этом смысле ответственность (внутренняя ответственность!) *выше* свободы.

«Но, – отмечает М. М. Бахтин, – с ответственностью связана и вина»[2]. «Личность, – добавляет он, – должна стать сплошь ответственной: все её моменты должны не только укладываться рядом во временно́м ряду его жизни, но проникать друг друга в единстве вины и ответственности»[3]. Подобно свободе и ответственности, вина также бывает *внешней* и *внутренней*. Внешняя вина – это вина перед внешне-социумной действительностью во всём её многообразии; внутренняя вина – это вина перед своим внутренним душевно-духовным миром, перед своей совестью, перед – наконец – своей человеческой сущностью. Внутренняя вина – это также и *суд* над собой. М. К. Мамардашвили пишет: «…Общество и история могут нас наказывать, но с тем, как наказало общество – скажем, нам дали пять лет тюрьмы, – с этим можно прожить, с этим можно жить. А вот о чём-то, что человек адресует самому́ себе иногда, бывает невозможно прожить. То есть это серьёзнее, чем любая оценка, вытекающая из конкретных моральных, юридических установлений»[4]. Это и есть подлинное единство вины и ответственности. Таким образом, человеческая креативность своими атрибутами имеет, прежде всего, *внутреннюю* свободу и *внутреннюю* ответственность. Внешняя же свобода и внешняя ответственность являются лишь её внешними условиями и внешними *ограничителями*.

1.4. Отчуждение как система анти-креативности

Феномен отчуждения как таковой связан с деятельностным уровнем архитектоники человека. Однако, поскольку на протяжении многих тысячелетий данный уровень был превалирующим в

[1] *Бахтин М. М.* <К философии поступка>. С. 42. Участно мыслить, согласно Бахтину, значит «не отделять своего поступка от его продукта, а <со>относить их и стремиться определить в едином и единственном контексте жизни, как неделимые в нём…» [5, с. 21]

[2] *Бахтин М. М.* Искусство и ответственность //*Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 5.

[3] Там же.

[4] *Мамардашвили М. К.* Философия и личность //Человек. 1994. № 5. С. 16.

бытии человека, то он так или иначе оказывал своё деформирующее влияние на функционирование до-деятельностного и особенно над-деятельностного уровней. Феномен отчуждения наиболее основательно был раскрыт К. Марксом на материале экономической реальности. Свой вклад в разработку проблемы отчуждения как философской проблемы внесли Г. С. Батищев и А. П. Огурцов. Из западных авторов можно назвать Э. Фромма и Г. Маркузе.

В 1844 г., подвергнув специальному исследованию отчуждённый труд, Маркс отмечает: «Мы приняли, как факт, *отчуждение труда*, и этот факт мы подвергли анализу. Спрашивается теперь, как дошёл *человек до отчуждения* своего *труда*? Как обосновано это отчуждение в сущности человеческого развития?»[1] Ответа Маркс пока не находит. Но уже где-то через год, работая совместно с Ф. Энгельсом над «Немецкой идеологией» (1845 – 1846 гг.) такой ответ появился. К. Маркс пишет: «Индивиды всегда исходили, всегда исходят из себя. Их отношения представляют собой отношения действительного процесса жизни. Откуда берётся, что их отношения приобретают самостоятельное, противостоящее им существование? что силы их собственной жизни становятся силами, господствующими над ними?

Если ответить одним словом: *разделение труда*…»[2] По-немецки буквально одним словом: Arbeitsteilung. Найдя ответ, Маркс затем разрабатывает свою собственную концепцию отчуждения. Наиболее полную разработку она получила во время работы над «Капиталом», т. е. в 1857 – 1867 гг.

К. Маркс выводил отчуждение в сфере материального производства из разделения труда. Труд есть лишь особенная форма предметной деятельности, следовательно, лучше говорить о разделении деятельности. Г. С. Батищев берёт деятельность как таковую и потому выводит отчуждение как таковое из разделения деятельности. Он пишет: «Проблема *разделения деятельности* – это кардинально важная философская проблема»[3]. При этом необходимо правильно понимать, что́ под этим имеется в виду. Человеческая деятельность – предметна; она всегда сосредоточена на определённом предметном содержании, выполняется в нём и в нём опредмечивается. И эта деятельность есть целостность и тотальность многообразных определений-атрибутов, в своём имманентном единстве и образую-

[1] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 42. М., 1974. С. 98.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М., 1988. С. 76.

[3] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 112.

щих деятельностный уровень человеческой сущности. Когда разные субъекты так понимаемой деятельности заняты разным предметным содержанием, тогда речь должна идти *не о разделении* деятельности, а о *специализации*, также имеющей предметный характер. «Специализация, – отмечает Г. С. Батищев, – сама по себе вовсе не "делит", не "расщепляет" человеческую деятельность, а лишь означает её сосредоточение как целостной и обладающей всей полнотой своих имманентных определений на особенных предметах. Обогащение спектра специализированных деятельностей есть всеисторическое выражение прогресса природного и культурного предметного богатства человека»[1].

При разделении же деятельности (а не тех предметов, на которых она сосредоточивается) происходит расщепление именно *целостности* образующих её имманентных определений. Эти определения отделяются друг от друга (и соответственно – от целого), наделяются друг относительно друга и относительно целого самостоятельностью. Осуществляется это посредством стихийного распределения и закрепления в масштабах общества таких фрагментов деятельности за различными индивидами или группами индивидов в качестве способа их социального бытия. Поскольку человек теперь в своём жизнепроявлении реализует не всю полноту определений предметной деятельности, а лишь некоторые из них, постольку «разделение деятельности есть не что иное, как *разделение самого́ человека*, превращение человеческих индивидов в "частичных индивидов"»[2], *Teilmenschen*. Человек становится *сущностно частичным*, ибо выполняет только фрагмент, «часть» предметной деятельности как целого. Он утрачивает полноту атрибутов *субъектной достаточности*. Происходит, отмечает К. Маркс, превращение человека в «частичного индивида*, простого носителя частичной общественной функции… »[3] Маркс пишет: «*Разъединение* выступает в нынешнем обществе как нормальное отношение. …*Соединение* фигурирует здесь как нечто случайное, а *разъединение* – как нечто нормальное, и потому разъеди-

[1] Там же. «Специализация, а не унификация – путь этого прогресса» (Там же).

[2] Там же. С. 113. «Вместе с разделением труда, – отмечает Ф. Энгельс, – разделяется и сам человек» (*Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом. С. 303).

[*] В русском переводе вместо слова «индивида» почему-то стоит «рабочего» (см.: *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 23. М., 1960. С. 499).

[3] *Marx K.* Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Bd. Hamburg, 1883 //*Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 8. Text. B., 1989. S. 471_{25-26}.

нение кладётся в основу как определённое отношение даже там, где в одном лице соединяются различные функции»[2].

По мере углубления и экстенсификации в масштабах социмного целого разделения деятельности и разделения труда как частной его формы формируется такой феномен, как *профессионализация* – длительное (подчас пожизненное) закрепление той или иной формы частичной деятельности за индивидами и группами индивидов. Именно благодаря феномену профессионализации в ходе исторического процесса разные виды деятельности превращаются в труд[3]. «Кроме того, – отмечает Г. С. Батищев, – следует отличать *распределение* занятий, выделившихся в результате как специализации, так и разделения само́й деятельности»[4] и вырастающей из неё профессионализации.

Однако к сказанному необходимо добавить следующее. Во-первых, человеческая деятельность, как и природа в известной картине мира, «боится пустоты». Недостающие звенья-атрибуты, равно как и их связь замещаются различного рода компенсаторными суррогатными формами (которые порождаются и воспроизводятся самим процессом расщепления деятельности). Во-вторых, в действиях частичного человека обнаруживают себя и все «ампутированные» у него вследствие разделения деятельности её всеобщие атрибуты. Так, например, если за индивидом закреплена исключительно исполнительская функция, то *и в рамках осуществления данной функции* обнаруживают себя и целеполагание, и выбор средств, и распредмечивание, и самоконтроль, и т. д. Но все эти всеобщие определения деятельности, за исключением того, которое стало уделом бытийствования данного индивида, модерированы, погашены и низведены, так сказать, до уровня рудиментов.

Происходит разрушение соответствующей своему понятию системы социальных связей и отношений. Вместо неё образу-

---

[2] *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 48. М., 1980. С. 58. «Здесь совершенно разительно обнаруживается тот факт, что капиталист как таковой есть лишь функция капитала, а рабочий – функция рабочей силы. К тому же законом является то, что в процессе экономического развития эти функции разделяются между различными лицами…» (Там же).

[3] К. Маркс и Ф. Энгельс писали о буржуазном строе: «Буржуазия лишила священного ореола все роды деятельности, которые до тех пор считались почётными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наёмных работников» (*Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии //*Они же.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 4. М., 1955. С. 427). Их деятельность превратилась в *труд, в средство* существования.

[4] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 113.

ется система *эрзац*-связей, связей-*субститутов*. Ясно также, что вырванные из сущностного единства атрибуты человеческой сущности становятся уродливыми и в этой уродливости они и объединяются в новую, столь же уродливую, систему связей. Маркс также отмечает, что «в рамках разделения труда личные отношения необходимо, неизбежно развиваются в классовые отношения и закрепляются как таковые…»[1] и что «*вся* прежняя история, за исключением первобытного состояния, была историей борьбы классов…»[2] Но и характер самих классов, и их соотношение в социуме, и их число – феномен конкретно-исторический[3].

«Однако, – отмечает Г. С. Батищев, – не раздробление труда внутри предприятия, или отрасли производства, или отдельной сферы общества есть самое глубокое расчленение человеческой сущности. "Расчленение особенного труда" лишь довершает то разъятие человека на части, которое заключается в выделении главных "сфер" общества и в монополизировании ими различных оторванных от живого общественного человека его сущностных сил»[4]. Исторически выделяются сфера материального производства, сфера техники, сфера искусства, сфера науки, сфера этики (как формы нормативной регуляции), сфера религии, сфера философии… А ведь всё это – по своему́ генезису и по своей глубинной сущности – суть атрибуты бытия человека в Мире. Они суть примордиальные мироотношенческие модальности, вследствие процессов общественного разделения деятельности транс-

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков //*Они же.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 3. М., 1955. С. 438 – 439.

[2] *Энгельс Ф.* Развитие социализма от утопии к науке //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 19. М., 1961. С. 208.

[3] Маркс, в частности, пишет: «Из само́й сущности капиталистического способа производства – в отличие от феодального, античного и т. д. – проистекает то, что те классы, которые непосредственно участвуют в производстве, а следовательно являются и непосредственными участниками в дележе произведённой стоимости (стало быть, и продукта, в котором эта стоимость реализуется), – что эти классы сводятся к капиталистам и наёмным рабочим и что здесь исключается земельный собственник, появляющийся лишь post festum (буквально: после праздника (лат.), т. е. после того как событие уже произошло. – *А. Х.*)…» (*Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. 2 //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. II. М., 1963. С. 163). «Капиталист и наёмный рабочий являются единственными носителями функций производства и теми его агентами, взаимоотношение и противоположность между которыми проистекают из сущности капиталистического способа производства» (Там же. С. 162).

[4] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 113.

формировавшиеся и коституировавшиеся в относительно самостоятельные сферы социума. Материальное отношение к миру конституировалось в экономику, техногенное – в технику, когнитивное – в науку, эстетическое – в искусство, религарное (некофессинализованное) – в религию, рефлексивное – в философию; этическое отношение, наделяясь относительной самостоятельностью, расщепляется на радикально отличные друг от друга нравственность и мораль. И лишь агапическое отношение (отношение Любви) не подвергается наделению самостоятельностью и трансформации. Наряду с нравственностью оно существует «в порах» расщеплённого и отчуждённого мира.

Г. С. Батищев далее пишет: «В той мере, в какой преуспевает такого рода разделение, происходит также и объединение (или, если угодно, "интеграция"), но это объединение осуществляется уже не "внутри" человека, а как бы "вне него", за его спиной и анонимно: оно порождает безликие конгломераты фрагментов человеческой сущности. […] Разделение деятельности не только дробит на части тотальность предметно-содержательной жизни человека, но тем самым одновременно и порождает ещё массу беспредметных, бессодержательных, формально-алгоритмических ролей и функций, "обслуживающих" различные общественные "сферы". И вся эта совокупность частичных операций, ролей, функций распределяется между индивидами, социальными группами, классами. Так из разделения деятельности вырастают разделение на классы, классовая структура и социальная иерархия»[1].

Но прежде чем дальше раскрывать негативные следствия разделения деятельности, следует коснуться и его положительной стороны. Дело в том, что всеобщие определения предметной деятельности не даны человеку изначально в готовом виде. Дело вовсе не обстоит таким образом, что в архаическом типе социальности человек обладал всем богатством определений деятельности, а потом – вследствие разделения последней – утратил эту полноту и выродился в частичного человека. В архаическом типе социальности деятельность человека действительно носит целостный характер (в противном случае нечему было бы и расщепляться). Но это – целостность ещё *неразвитой* предметной деятельности как в отношении самих её определений, так и в отношении богатства этих определений. Разделение деятельности следует поэтому рассматривать не только как такой процесс, в котором субъекты утрачивают целостный характер своей деятельности и становятся фрагментарными, частичными людьми. В

[1] Там же. С. 113, 114.

не меньшей степени его следует рассматривать также и как процесс *развития и выработки* всеобщих определений предметной деятельности. Правда, процесс, оплачиваемый довольно жестокой ценой.

Но вернёмся к тем негативным последствиям разделения предметной деятельности, которые преобладают над позитивными и которые являются источником отчуждения. Разделение деятельности приводит к расщеплению жизнедеятельности людей как таковой. «Время активной жизнедеятельности индивида разрывается на необходимое естественноисторически (рабочее) и предоставленное в его индивидуальное распоряжение, "распоряжимое" (или так называемое "свободное") время»[1], определяемое также как *досуг*. Время – очень существенная составляющая человеческого бытия. Как писал К. Маркс, «*время* фактически является активным бытием человека. Оно не только мера его жизни, оно – пространство его развития»[2]. И оно расщепляется на две соподчинённые сферы. Это обусловлено порождением разделением деятельности двух взаимно противоположных, но взаимно предполагающих друг друга и осуществляющихся один посредством другого процессов: процесса *институциализации* форм общественно-человеческой жизнедеятельности и процесса их *функционализации*. Дадим ему общую характеристику.

Вследствие реализации указанных процессов общество как целое приобретает институциальную структуру, то есть становится системой и субординацией социумных институтов, представляющих собой наделённые самостоятельностью и отчуждённые по отношению к людям формы и способы регулирования, регламентирования и контролирования их жизнедеятельности. Историческая тенденция в антагонистическом типе социальности состоит в возрастании числа социумных институтов. Это значит, что всё более и более многообразные аспекты человеческой действительности приобретают институциальную определённость. Так, вслед за возникновением института государства, права и т. п. подвергаются институциализации семья, наука, образование, воспитание и т. д. Институциальная структура, как сказано, носит жёстко регламентированный, субординационный характер, где каждый институт должен «знать своё место» и строго чтить «табель о рангах» и где привилегированное положение отведено государству, праву и иным, *непосредственно* обслуживающим государство институтам.

---

[1] Там же. С. 114.

[2] *Маркс К.* Экономическая рукопись 1861 – 1863 годов. Процесс производства капитала //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 47. М., 1973. С. 517.

Социумные институты предписывают индивидам определённые *функции*, выполняя которые частичные индивиды и «живут» *общественной* жизнью, в отличие от частной, живут в общественно-необходимом времени. Институциальная функция предстаёт как определённая, вполне конкретная (хотя и абстрактная) парадигма, матрица, роль для частичного индивида. Тем самым процесс институциализации выступает как процесс функционализации жизнедеятельности индивидов. «Человек, – пишет А. П. Огурцов, – превращается в функциональную единицу социальных институтов»[1]. Вследствие этого реальная человеческая жизнедеятельность оказывается не просто сущностно разорванной, но и удвоенной после и вследствие этой разорванности: он живёт в двух неравноценно соотносящихся измерениях – а) в сфере частной жизни и б) в сфере институциального функционирования. К. Маркс писал: «Там, где политическое государство достигло своей действительно развитой формы, человек не только в мыслях, в сознании, но и в *действительности*, в *жизни* ведёт двойную жизнь, небесную и земную, жизнь в *политической общности*, в которой он признаёт себя *общественным существом*, и жизнь в *гражданском обществе*, в котором он действует как *частное лицо*, рассматривает других людей как средство, низводит себя самого́ до роли средства и становится игрушкой чуждых сил»[2]. Однако дело не обстоит так, что «небесная жизнь» индивида

[1] *Огурцов А. П.* Человек в мире отчуждения (по работам К. Маркса) //Человек в социалистическом и буржуазном обществе. Материалы симпозиума. Вып. I. М., 1966. С. 156.

[2] *Маркс К.* К еврейскому вопросу //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 390 – 391. «Гражданское общество и государство оторваны друг от друга. Следовательно, и гражданин государства оторван от гражданина как члена гражданского общества. Человеку, таким образом, приходится подвергнуть самого́ себя *существенному раздвоению*. Как *действительный гражданин* он находит себя в двойной организации: в *бюрократической*, – она представляет собой внешнее формальное определение потустороннего государства, правительственной власти, не затрагивающей гражданина и его самостоятельной действительности, – и в *социальной*, в организации гражданского общества. Но в последней он, в качестве *частного лица*, стоит вне государства; эта организация не касается политического государства как такового. Первая организация есть государственная организация, *материю* которой всегда составляет гражданин. Вторая организация есть *гражданская организация*, для которой государство не является материей. В первой организации государство выступает как формальная противоположность по отношению к гражданину, во второй организации гражданин сам выступает как материальная противоположность по отношению к государству» (*Маркс К.* К критике гегелевской философии права // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 307).

является чем-то единым. Каждый социумный институт предписывает индивиду *свои* функции, нередко не согласующиеся между собой, а то и вступающие друг с другом в конфликт. На это обратил в своё время внимание К. Маркс. «В само́й сущности отчуждения, – писал он, – заложено то, что каждая отдельная сфера прилагает ко мне другой и противоположный масштаб: у морали один масштаб, у политической экономии – другой, ибо каждая из них является определённым отчуждением человека, каждая… фиксирует особый круг отчуждённой сущностной деятельности и каждая относится отчуждённо к другому отчуждению»[1].

«В итоге получается, будто никто не совершает предметной деятельности, никто не обладает предметно-деятельной сущностью, никто не живёт как человек. Живёт и действует, вершит и решает только вся система как Целое, и это Целое для каждой своей составной части есть нечто потустороннее. Социальная необходимость, имманентная деятельности уже не может пролагать себе путь как собственное дело общественного человека, но выступает как присущая *только* общественному Целому в противоположность каждой его части, в противовес индивидам – как каждому из них, так и их непосредственному общению. Человеческая действительность, будучи раздроблена, превращается в *не*-человеческую действительность, якобы самостоятельно существующую вне и независимо от человека, от его деятельности – как социальный мир анонимных, "ничьих" сил, отношений, структур, институтов. […] Так люди повседневно создают целый превратный мир»[2]. Этот превратный мир и есть царство *отчуждения*.

Наделённый самостоятельностью мир, созданный самими людьми, обретает господство над ними. «Способность людей к самоконтролю превращается в способность *не*-человеческих сил Общества контролировать своих создателей и господствовать над ними. То, что люди творят свою историю, обнаруживается парадоксальным образом как нечто совершенно противоположное: всемогущая История творит людей. Все возможности человеческой свободы обращаются в средства создания ими своей *несвободы*»[3]. И так далее. Но отчуждение, взятое как целое, имеет *два полюса*: на одном полюсе находятся *первичные фигуры* процесса отчуждения, которые и отчуждают свою

[1] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 133.

[2] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 114.

[3] Там же. С. 116.

деятельность; на другом, противоположном полюсе находятся *вторичные фигуры* данного процесса, *вырастающие* из последнего. Маркс выделяет в процессе капиталистически организованного производства как процессе отчуждения два *полюса*, – на одном из которых находится рабочий, на другом – капиталист: «капиталист и рабочий (предстают. – *А. Х.*) как полюсы… производственного отношения…»[1] Отчуждение, следовательно, захватывает не только наёмного рабочего, но и последнего; оно «принуждает капиталиста, на одной стороне, выступать в рабских условиях капиталистического отношения совершенно так же, как рабочего, хотя и, с другой стороны, – на противоположном полюсе»[2]. Капиталистическое производство движется в ограниченных и ограничивающих рамках. «…Эта ограниченность развития, – отмечает Маркс, – состоит, таким образом, не только в том, что один класс отстраняется от развития, но и в умственной ограниченности того класса, который производит это отстранение; "нечеловеческое" становится уделом также и господствующего класса»[3].

Маркс здесь же показывает и объективное соотношение в процессе производства как процессе отчуждения наёмного рабочего и капиталиста. Полюсы процесса отчуждения *не равнозначны*. Тот, на котором находится рабочий, есть полюс *созидания*, полюс живого труда; тот же, на котором находится капиталист, есть полюс *результатов* процесса труда, процесса производства, полюс опредмеченного, прошлого труда. Маркс пишет: «Рабочий здесь с са́мого начала стои́т выше, чем капиталист, постольку, поскольку последний уходит корнями в этот процесс отчуждения и находит в нём своё абсолютное удовлетворение, между тем как рабочий в качестве его жертвы с са́мого начала восстаёт против него и воспринимает его как процесс порабощения»[4]. «От первого исходит действие, направленное на сохранение антагонизма, от второго – действие, направленное

[1] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 248.

[2] *Маркс К.* [Капитал. Книга первая.] Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 49. М., 1974. С. 47.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. Критика новейшей немецкой философии в лице её представителей Фейербаха, Б. Бауэра и Штирнера и немецкого социализма в лице его различных пророков. С. 433.

[4] *Маркс К.* [Капитал. Книга первая.] Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства. С. 47.

на его уничтожение»[1]. И это отнюдь не морализаторство со стороны К. Маркса, а объективная констатация объективного положения дел. Наёмный рабочий – первичная фигура процесса производства как процесса отчуждения. «Развитие материальных производительных сил… одновременно представляет собой развитие сил рабочего класса…»[2] Но благодаря процессу отчуждения «капиталисты воспроизводятся как высший свет»[3].

Г. С. Батищев показывает, что «среди самих вторичных фигур, т. е. среди вещных персонажей, существует ещё и внутреннее "разделение труда" – целая иерархия чётко распределённых функций, особенно развитая в эпоху монополистического и бюрократически-монополистического капитализма. Там существуют своего рода "низы" и "верхи": с одной стороны, многочисленные *исполнительские персонажи* – всяческие утилитарно-институциальные службисты и охранительно-карательные функционеры (включая также почтенную группу надёжно-продажных специалистов "умственного труда" – идеологов); с другой стороны – *элита "воротил"* делового и чиновно-казарменного мира, которые грозно повелевают своими слугами всех рангов и видов»[4]. Вторичные фигуры процесса отчуждения вырастают из овещнённых результатов предметной деятельности и вещных общественных отношений. Но «низы», исполнительские персонажи всё же ближе к созидательному процессу, чем «верхи». Ведь на вершине пирамиды, образованной вторичными фигурами, «подвизаются существа, ещё более далёкие от действительного предметного содержания и творческого духа человеческой культуры – ещё более далёкие потому, что они стоя́т не только совершенно вне творчески-личностного деяния, но к тому же ещё и над ним. Они имеют дело с творческой культурой и с субъектами предметной деятельности *через посредство* всех своих исполнителей, над которыми они возвышаются в иерархии вторичных фигур. Поэтому они ещё более отдалены и ещё более чужды внутренней диалектике личностных сущностных

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 39.

[2] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 2 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 36 – 37.

[3] *Маркс К.* Капитал. Вторая книга. Процесс обращения капитала //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 50. М., 1981. С. 172.

[4] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 124.

сил»[1]. У этих «низов» и у «верхов» вторичных фигур формируются и функционируют разные картины мира. Картина мира, рождающаяся из функционального бытия «низов», философски концептуализируется в «теорию среды», а картина мира, продуцируемая бытием «верхов» вторичных фигур, концептуализируется в «теорию чистого акта», или «теорию активизма»[2].

На вершине не только первичных, но и вторичных фигур с их разделением на верхи и низы возвышается правительство, взирающее сверху вниз как на тех, так и на других. «Правительство, – пишет Маркс, – слышит только *свой собственный голос*, оно знает, что слышит только свой собственный голос, и тем не менее оно поддерживает в себе самообман, будто слышит голос народа, и требует также и от народа, чтобы он поддерживал этот самообман. Народ же, со своей стороны, либо впадает отчасти в политическое суеверие, отчасти в политическое неверие, либо, совершенно отвернувшись от государственной жизни, превращается в *толпу людей, живущих только частной жизнью*»[3].

Следующий уровень анализа открывает ту истину, что условия труда – как средство труда, так во многом и предмет труда – суть не что иное, как уже *опредмеченный*, прошлый труд наёмного рабочего, наделённый самостоятельностью по отношению к рабочему и подчиняющий его своей власти. Следовательно, господство условий труда над трудом предстаёт «теперь как господство прошлого, мёртвого труда над живым»[4]. Капитал есть (в *этом* аспекте, разумеется) накопленный труд; «его господство есть только господство опредмеченного труда над живым; продукта рабочего над самим рабочим»[5]; «над ним господствует продукт его собственных рук»[6]. «Он, – отмечает Г. С. Батищев, – сам выковывает для себя золотые цепи»[7].

---

[1] Там же. С. 127. «У этих воротил и заправил одно-единственное отношение ко всей материально-духовной культуре – отношение как к средству утилизации, развитое до логического конца и предстающее как отношение эксплуатации» (Там же).

[2] *Их логико-гносеологический анализ дан в статье: Батищев Г. С.* Общественно-историческая, деятельная сущность человека //Вопросы философии. 1967. № 3. С. 23 – 25.

[3] *Маркс К.* Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания. С. 69.

[4] *Маркс К.* [Капитал. Книга первая.] Глава шестая. Результаты непосредственного процесса производства. С. 45.

[5] *Marx K.* Zur Kritik der politischen Ökonomie. (Manuskript 1861 – 1863) //*Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 3. Text. 6. Tl. B., 1982. S. 2161_{18-20}.

[6] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала. С. 685.

[7] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 119.

В системе отчуждения результат опредмечивания деятельности также захватывается отчуждением и приобретает превратную форму *овещнения*. Он отрывается от породившей его деятельности и уподобляется *вещи*, якобы не имеющей деятельностного генезиса. Овещнение, как показал Г. С. Батищев, содержит в себе два процесса: «Первый процесс идёт от субъекта-человека, "виновника" овещнённости, к предметному воплощению, к порождению его деятельности. […] Вторичный же процесс – обратный: от социальной вещи, уже наделённой прерогативами субъекта вместо самого́ человека, *назад к индивиду.* То, что человек утратил, возложив на вещи и вещные структуры, теперь он компенсаторно обретает вновь, но уже лишь как нечто производное и зависимое от социальных вещей, которым уже были приданы атрибуты псевдосубъектности»[1]. Овещнение общественных отношений выражает мнимую автономию и свободу частичных индивидов-монад. «Взаимная и всесторонняя зависимость безразличных по отношению друг к другу индивидов образует их общественную связь. Эта общественная связь выражена в *меновой стоимости*...»[2] «В меновой стоимости общественное отношение лиц превращено в общественное отношение вещей, личная мощь в некую вещную мощь»[3]. Общественное отношение может сгущаться в вещь и в таком виде властвовать над человеком. Это обнаруживается уже в деньгах: «Свою общественную власть, как и свою связь с обществом, индивид носит с собой в кармане»[4].

Опредмеченная и подвергшаяся овещнению деятельность, то есть овещнённое произведение культивирует по отношению к себе *отношение полезности*, или *использования* (Nützlichkeits- oder Benutzungsverhältnis). Г. С. Батищев пишет: «Использовать – значит не продолжить жизнь опредмеченной деятельности, а просто заставить служить для посторонних целей, оставляя эту деятельность "окаменевшей" и выступающей лишь как пригодное свойство полезной вещи»[5]. Использующая деятельность распредмечивает про-

[1] *Батищев Г. С.* Проблема овещнения и её гносеологическое значение (в свете Марксовой концепции овещнения) //Гносеология в системе философского мировоззрения. М., 1983. С. 255.

[2] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 99.

[3] Там же. С. 100.

[4] Там же. «В виде денег я могу носить с собой в кармане всеобщее могущество, всеобщую общественную связь, общественную субстанцию» (*Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 2. С. 411).

[5] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С. 55.

изведение *лишь* частично, *лишь* под углом зрения той пользы или выгоды, которую оно ей сулит. «…Пользование предметом есть всегда *лишь неполное* распредмечивание» и потому «*использующая* деятельность по *уровню* развития стоит *ниже используемой* деятельности, опредмеченной в вещи»[1].

Маркс отмечает, что «производство, основанное на капитале», то есть то, где господствует отчуждение, «создаёт систему всеобщей эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности…»[2], в которой «ничто… не выступает как *само-по-себе-высшее*, *для*-себя-самого́-оправданное…»[3] Отношение полезности распространяется как на природу[4], так и на мир культуры; ему начинают подчиняться и общественные отношения между *людьми*: они здесь «имеют значение не сами по себе, не как самосозидание, но скорее как маски… некоей действительной третьей цели и отношения, которое зовётся отношением полезности»[5].

Это отношение, наконец, распространяется на самих же индивидов. В своих взаимоотношениях они ставят доминанту исключительно на самих себе. «Каждый преследует свой частный интерес и только свой частный интерес; и тем самым, сам того не зная и не желая, он служит частным интересам всех, т. е. общим интересам»[6]. В результате

---

[1] Там же. Гегель пишет, что «плуг нечто более достойное, нежели непосредственно те выгоды, которые доставляются им и служат целями. Орудие сохраняется, между тем как непосредственные выгоды преходящи и забываются. Посредством своих орудий человек властвует над внешней природой, хотя по своим целям он скорее подчинён ей» (*Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. [В 3-х т.] Т. 3. С. 200).

[2] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 386.

[3] *Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 1. Text. 2. Tl. B., 1981. S. 322_{21-22}.

[4] **Как отмечает Маркс, «при капитализме природа становится всего *лишь* полезной вещью; её перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание её собственных законов само выступает *лишь* как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предмета потребления *или* в качестве средства производства» (*Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 387).

[5] *Marx K.* Ökonomische Manuskripte 1857/58. 2. Tl. //*Marx K., Engels F.* Die deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Representanten, Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten // *Marx K., Engels F.* Historisch-kritische Gesamtausgabe (MEGA). I. Abt. Bd. 5. Moskau; Leningrad, 1933. S. 388_{23-27}. «Эти отношения не могут теперь обладать своим собственным значением, а суть выражение и представление некоего третьего, вместо них подставленного отношения, отношения полезности, *или* использования» [Ibidem_{17-21}].

[6] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 99.

получается такая картина: «Каждый обслуживает другого, чтобы обслужить самого́ себя; каждый взаимно пользуется другим как своим средством»[1]. Другой не интересует данного частичного человека сам по себе; он значим для него лишь *функционально*, т. е. исключительно в аспекте его эгоистических потребностей и интересов.

С овещнением непосредственно связан феномен *фетишизации*. Фетишизация состоит в *смещении* формы на материю, приписывание атрибутов формы – материи и последующее отношение к материи как к форме, как если бы её атрибуты и были атрибутами формы. Фетишизация есть приписывание опредмеченных, то есть деятельностных, культурных определений определениям *носителя* культурного феномена, его субстрату и отношение к этому носителю как якобы обладающему культурными определениями самому по себе. «Фетишизация приобретает многообразные формы: свойство быть товаром приписывается его физическому телу; свойство быть деньгами – золоту; способность приносить проценты – денежной сумме капитала; значения правовых, политических и идеологических символов – самим этим символам; свойства мышления – языку; способности человека как творчески деятельного существа – его организму (“гениальность дар природы” и т. п.)»[2]. К. Маркс обнаружил фетишизацию товара, денег и иных экономических феноменов. Это обнаруживается уже в товаре: обмениваемость определённого количества одних товаров на определённое количество других приписывается *самим* товарам. Вот почему товар, по выражению К. Маркса, «это – вещь, полная причуд, метафизических тонкостей и теологических ухищрений»[3]. В деньгах фетишистский характер усложняется. «В этой форме богатство может быть *зарыто* и т. д., словом – оно вступает здесь в *совершенно тайную* связь с индивидом»[4]. Появляется даже особое *отношение* индивидов к этой *вещи*: «люди оказывают вещи (деньгам) такое доверие, какого они не оказывают друг другу как лицам»[5]. В начале 1980-х годов Г. С. Батищев конкретизирует по-

[1] Там же. С. 190. «Всеобщая проституция выступает как необходимая фаза развития общественного характера личных задатков, потенций, способностей, деятельностей. Выражаясь более вежливо: всеобщее отношение полезности и годности для употребления» (Там же. С. 106).

[2] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 121.

[3] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала. С. 80 – 81.

[4] *Маркс К.* Экономические рукописи 1857 – 1859 годов. (Первоначальный вариант «Капитала»). Ч. 1. С. 176.

[5] *Marx K.* Ökonomische Manuskripte 1857/58. 1. Tl. //*Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 1. Text. 1. Tl. B., 1976. S. 93_{8-9}.

нятие фетишизации. Он отмечает, что процесс овещнения, осуществляющийся как процесс фетишизации, реализуется в трёх основных формах: а) овещнение произведений культуры, б) овещнение социальных связей и отношений, в) овещнение самих индивидов.

Следующими атрибутами и ступенями отчуждения являются наделение субъектностью (Versubjektivierung) и персонифицирование (Personifizierung). Термины Personifizierung и Personifikation (персонификация) в текстах К. Маркса часто переведены на русский язык словом «олицетворение» (в русском языке в данном случае процесс и результат словесно неразличимы). Это, однако, грубейшая ошибка. Олицетворение есть один из аспектов и одна из форм *эстетического* осмысления и освоения действительности. Художник или поэт олицетворяет, скажем, ветер или солнце, создавая художественный образ. Тут нет никакого отчуждения. С персонификацией дело обстоит иначе. Это *не* человек персонифицирует вещи, *а* вещи (включая и социальные институты) персонифицируют *себя* в человеке, и человек в своём *функциональном* поведении и действовании представляет *не* себя, *не* свою персону, *а* «персону» вещи, поступает и действует от *её* имени и как бы *вместо* неё. Персонификация задаёт, предписывает функции переонификаторам; и это Маркс показывает в сфере материального производства. Маркс пишет: «*Функции*, выполняемые капиталистом, суть только с *сознанием* и *волей* выполняемые функции самого́ капитала – стоимости, увеличивающей себя посредством всасывания живого труда. Капиталист функционирует только как *персонифицированный* капитал, капитал как лицо, подобно тому как рабочий – лишь как персонифицированный *труд*, который для него только мука, напряжение, но который для капиталиста – созидающая и умножающая богатство субстанция...»[1].

Феномен персонификации состоит в том, что *вещь*, так сказать, надевает на себя маску из живого человека и, будучи наделена субъектностью, действует как бы сама по себе. Так и получается, что в той мере, в какой люди живут не частной, а общественно-институциальной жизнью, они фигурируют не как люди, а как персонификации мира вещных формообразований, как персонификации экономиче-

[1] *Marx K.* Das Kapital. (Ökonomisches Manuskript 1863 – 1865). Erstes Buch. Der Productionsproceß des Kapitals //*Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 4. Text. Tl. 1. B., 1988. S. 64_{25-31}. «Капиталист как капиталист есть всего лишь персонификация капитала, – одарённое собственной волей, личностью порождение труда, враждебное труду» (*Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. III //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. III. М., 1964. С. 307).

ских, политических, юридических и иных «категорий». При этом «категория задаёт общую принципиальную схему и принцип поведения агенту производства (или функционеру социального института), поскольку он её в себе персонифицирует»[1]. «Но, – уточняет Г. С. Батищев – это *наделение* вещей субъектностью, или их персонификация, всегда означает одновременно *лишение* людей их субъектности, их деперсонификацию. Сами индивиды овеществляются*, низводятся до положения вещей и выполняют лишь вещные роли и функции»[3]. Между людьми складываются отношения, достойные вещей, *вещные* отношения; вещи же, напротив, возводятся в ранг субъектов и ведут себя как люди, вступая в такие отношения, в которые могут вступать лишь люди. К. Маркс отмечал, что в системе капиталистически организованного производства производителям «общественные отношения их частных работ кажутся тем, что́ они представляют собой на самом деле, т. е. не непосредственно общественными отношениями самих лиц в их труде, а, напротив, вещными отношениями лиц и общественными отношениями вещей»[4]. Более того, люди начинают вступать в человеческие (!) отношения к вещам. К. Маркс пишет, что «средства производства и жизненные средства как *самостоятельные силы*, персонифицированные в их владельцах, противостоят лишённой всякого предметного богатства *способности к труду* (*Arbeitsvermögen*), что, следовательно, необходимые для осуществления труда вещные условия *отчуждены* от самого́ рабочего и выступают, более того, как одарённые собственной волей и собственной душой *фетиши*, что *товары* фигурируют как *покупатели лиц*»[5].

Одним из аспектов овещнения и отчуждения в целом является образование особого общественного измерения, которое логически можно определить как *редуцированную конкретность*, имеющую своим содержанием и своей формой *абстрактную всеобщность*. Эта абстрактная всеобщность, во-первых, существует объективно-практически, а не только в субъективном сознании (хотя она, конечно,

---

[1] *Батищев Г. С.* Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания //Проблема человека в «Экономических рукописях 1857 – 1859 годов» К. Маркса. Ростов-на-Дону, 1977. С. 158.

* Правильнее сказать: овещняются. Г. С. Батищев в 1980-е годы исправил несуразный термин «овеществление» на «овещнение».

[3] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 121.

[1] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I. Процесс производства капитала. С. 83.

[5] *Marx K.* Das Kapital. (Ökonomisches Manuskript 1863 – 1865). Erstes Buch. Der Productionsproceß des Kapitals. S. 78_{6-11}.

может образовываться и в сфере духовного производства, например, в науке; кроме того, единичный индивид может мыслить по логике такой абстрактной всеобщности); во-вторых, данная абстрактная всеобщность *вещна,* т. е. есть форма, вид вещных отношений. Дело, однако, заключается не только в этом наделении самостоятельностью относительно друг друга названных сфер. Дело в том, что отношение между ними *перевёртывается,* инвертируется и, стало быть, *извращается*: результат редуцирования (сфера редуцированной конкретности) предстаёт теперь как нечто *исходное* и *сущностное,* в то время как подлинно исходное, то из чего на деле образовалась сфера редуцированной конкретности, то есть сфера действительной конкретности, предстаёт как всего лишь *форма проявления* и обнаружения сферы редуцированной конкретности.

Маркс пишет о ситуации в сфере захваченной отчуждением экономики: «Внутри стоимостного отношения и заключённого в нём выражения стоимости дело обстоит не так, что абстрактно-всеобщее имеет значение свойства конкретного, но, наоборот, так, что чувственно-конкретное имеет значение всего лишь формы проявления, или определенной формы осуществления абстрактно-всеобщего. *Труд портного,* содержащийся, например, в *эквиваленте* сюртук, не обладает внутри выражения стоимости холста *всеобщим свойством* быть также и человеческим трудом. Наоборот. *Быть человеческим трудом* признаётся его *сущностью,* а быть трудом портного только *формой проявления,* или *определённой формой осуществления этой его сущности*. Это *quid pro quo* неизбежно, потому что труд, представленный в его продукте, есть лишь постольку образующий стоимость, поскольку он есть лишённый различий человеческий труд; так что труд, опредмеченный в стоимости одного продукта, *нисколько не отличается* от труда, опредмеченного в стоимости какого-нибудь другого, отличного от него продукта.

Это *извращение*, в силу которого чувственно-конкретное получает значение всего лишь формы проявления абстрактно-всеобщего, вместо того, чтобы абстрактно-всеобщему быть свойством конкретного, характеризует выражение стоимости. Оно вместе с тем затрудняет его понимание. Когда я, – поясняет эту мысль Маркс, – говорю: римское право и германское право оба суть право, то это само собой разумеющееся. Если же я скажу: Право (*das* Recht), этот абстракт, *осуществляет себя* в римским праве и в германском праве, этих конкретных пра́вах, то взаимосвязь становится мистической»[1]. Уже простой

[1] *Marx K.* Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. 1. Bd. Hamburg 1867 //*Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). II. Abt. Bd. 5. Text. B., 1983. S. 634 $_{11-32}$.

товар и представляет собой такую превратную форму их соотношения. В процессе развития формы стоимости редуцированная конкретности обнаруживает тенденцию утвердить себя в чистом виде. Такую форму она приобретает в деньгах. На данном этапе товарный мир разделяется на два полюса: на одном сосредоточены все товары, на другом – деньги: «как *особенные* товары они противопоставляются одному особенному товару как *всеобщему* товару»[1]. Маркс констатирует: «…Это извращение; эта не воображаемая, а прозаически реальная мистификация характеризует все общественные формы труда, создающего меновую стоимость»[2]. Сфера редуцированной конкретности является тем общественным измерением, *где* существуют и *из* материала которого образуются те феномены, которые К. Маркс назвал *превращёнными формами*[3].

Превращённая форма создаёт такие отношения, которые противоречат их действительной логике. Поэтому она «сама отрицает собственное происхождение…»[4] [25, I, с. 183]. Превращённую форму Маркс определяет также как *иррациональную*, или «лишённую понятия». Причём эта иррациональность имеет вполне объективный характер. Так, прибыль логически и исторически первична по отношению к проценту, но создаётся видимость (причём практически подтверждаемая видимость), что процент, напротив, первичен, а прибыль, как «простая надбавка к проценту», обязана своим существованием ему. Возникают также такие ситуации, когда, к примеру, всего лишь чисто *количественные* изменения объективно предстают как непосредственно *качественные*. Например. «*Процент* выражает часть прибавочной стоимости, всего лишь выделенную под особым названием долю прибыли – ту долю, которая достаётся простому собственнику капитала, перехватывается им. Но это всего лишь *количественное* деление превращается в *качественное деление*, придающее обеим частям такую превращённую форму, в которой не видно уже

[1] *Маркс К.* К критике политической экономии //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 13. М., 1959. С. 35.

[2] Там же. С. 35 – 36.

[3] Подробнее о феномене превращённой формы см.: *Хамидов А. А.* Понятие превращённой формы //Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979; *Он же*. Мировоззренческо-методологическое значение понятия превращённой формы. (На материале «Экономической рукописи 1861 – 1863 годов» Карла Маркса) //Методологические и теоретические проблемы политической экономии социализма в «Экономических рукописях 1861 – 1863 гг.» К. Маркса. М., 1986.

[4] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн.: III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 1 //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 25. Ч. I. М., 1961. С. 183.

и следа их первоначальной сущности»[1]. В своей системе превращённые формы образуют целый мир *псевдоконкретности* (термин К. Косика), загораживающий собою мир действительной конкретности.

Превращённые формы, населяющие мир псевдоконкретности, и все иные формы и уровни отчуждения формируют и соответствующее им сознание. Они захватывают все формы и все уровни общественного и индивидуального сознания, и прежде всего неспециализированное, обыденное (или повседневное) сознание. «В *обычном* сознании, – отмечает Маркс, – дело поставлено на́ голову»[2]. Поставлено оно на́ голову по той простой причине, что само бытие частичных индивидов тоже стоит на голове. «Та извращённая форма, в которой выражается действительно существующее извращение, естественным образом воспроизводится в представлении агентов этого способа производства»[3].

Повседневное сознание ориентировано на превращённые формы и на видимость, создаваемую ими в своём движении. Мир псевдоконкретности образует небосклон повседневного сознания, а превращённые формы суть «звёзды» этого неба. Эта ориентация частичных индивидов на превращённые формы как раз и обеспечивает замкнутость отчуждённой действительности как целого. Индивиды просто воспроизводят существующую систему отношений, сами того не ведая. Они погружены в мир псевдоконкретности и настолько «вмуровались» в него, что движутся в нём и вместе с ним, ничего этого не замечая, тем более не замечая вопиющей иррациональности этого мира. Поэтому «до опосредствующей роли тех иррациональных форм, в которых выступают и практически резюмируются определённые экономические отношения, практическим носителям этих отношений нет в их житьи-бытьи никакого дела; а так как они привыкли вращаться в этих отношениях, то их рассудок нисколько не спотыкается о них. В полном противоречии для них нет ничего таинственного. В формах проявления, отчуждённых от внутренней взаимосвязи и, взятых для себя изолированно, нелепых, они чувствуют себя дома так же, как рыба в воде»[4]. Таким образом, замечает Маркс: «Экономические категории отражаются в сознании весьма искажённо»[5].

---

[1] *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. III. С. 517.
[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. С. 76.
[3] *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. III. С. 471.
[4] *Marx K.* Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Dritter Band. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. B., 1972. S. 787.
[5] *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. III. С. 166.

Развитое отчуждение превращает социокультурную действительность в некий самодействующий механизм, в который встроены в качестве его незначительных деталей индивидуумы. Эти индивидуумы, конечно, обладают сознанием, но их сознание во многом охватывает лишь ту или иную локальную часть этого механизма, а кроме того, детерминировано именно этим механизмом. «В силу того, что участники капиталистического производства выполняют в нём лишь определённую, частичную функцию, их практическое сознание также оказывается частичным, односторонним»[1]. Это сознание не схватывает отчуждение в его сущности. К. Маркс писал: «"Сознание" производителей этих продуктов (товаров. – *А. Х.*) может совсем не знать, чем в действительности определяется стоимость их товаров, или что́ делает их продукты стоимостями, – для него, для сознания, это может и не существовать. Производители продуктов поставлены в такие условия, которые определяют их сознание без того, чтобы они обязательно это знали. Каждый человек может употреблять деньги как деньги, не зная, что такое деньги»[2]. Но осознание и знание этих механизмов мало что даёт. Человек, сколь угодно хорошо понимающий, что стоимость товаров определяется общественно необходимым рабочим временем, что деньги суть превращённая форма товара или, что заработная плата есть превращённая форма стоимости и цены товара рабочая сила, объективно поставлен в такие условия, что вынужден получать эту заработную плату в форме денег и тем самым *практически* участвовать в воспроизводстве фетишистских отношений и объективных иррациональных форм царства отчуждения. А К. Маркс даже писал: «Действительное отчуждение человеческой жизни остаётся в силе и даже оказывается тем бо́льшим отчуждением, чем больше его осознают как отчуждение…»[3] «…Потому что, – как сказал ещё Екклесиаст, – во многой мудрости много печали; и кто умножает познания, умножает скорбь»[4].

Однако осознание отчуждения есть в то же время необходимый шаг на пути его преодоления. О возможности сохранения человеком своего личностного начала в системе отчуждения Г. С. Батищев отмечает, что, «помимо характеристик преходящих, специфичных для

[1] *Сорокин А. А.* Диалектика сущности и явления //История марксистской диалектики. От возникновения марксизма до ленинского этапа. М., 1971. С. 290.

[2] *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. III. С. 166.

[3] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 135 – 136.

[4] Книга Екклесиаста, или Проповедника 1:18 //Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета с параллельными местами и приложениями. М., 2013. С. 777. Прав. стбц.

разных исторических периодов, есть также и принципиально надситуативное, общеисторическое содержание человеческой деятельностной жизни и в её неактуализованных потенциях, а именно – такое, которое не поддаётся отчуждению ни при каких, даже при самых суровых условиях и даже при наивысшей степени свирепствования процесса дегуманизации. Только благодаря такому сохранению неотчуждаемого внутреннего ядра, или, вернее, внутреннего неиссякающего родника самоустремлений так трудно бывает окончательно вытравить в человеке всё человеческое, тяготеющее к высокому, даже когда за такую разрушительную работу берётся сам индивидуум своею собственною волею. Только благодаря многоуровневости субъектного бытия скрытые начала человеческой сущности не исчезают и окончательно не вытесняются конгломератами безличностных и превратных форм»[1]. Другими словами, до-деятельностные и многие над-деятельностные уровни субъектного бытия ***не захватываются*** отчуждением. Последнее способно поражать *только деятельностные* уровни, или слои, этого бытия. Но, конечно, оно всё же способно оказывать негативное влияние на другие уровни.

К. Маркс считал феномен отчуждения *историческим*, возникшим на определённой ступени человеческой истории и могущим быть преодолённым в будущем, которое он именовал «царством свободы», или коммунистическим типом социальности. В принципе на этой же позиции стоит и Г. С. Батищев. В 1969 г. он писал: «Отчуждение, понятое с точки зрения его происхождения, предстаёт как всецело историческое *дело самих же людей*, а не как своего рода "первородный грех" или "онтологическая судьба", извне навязанная им»[2]. Преодоление отчуждения он, как и К. Маркс, связывает с коммунистическим типом социальности.

Отчуждение расщепляет человеческую предметную деятельность, превращая специализацию в профессионализацию, которая также подвергается дроблению, превращая человека во фрагмента человека. Отчуждение порождает персонификацию вещей (от собственно вещей до вещей-структур и вещей-систем) и деперсонификацию людей. Человек-персонификатор, принимая на себя ту или иную маску-роль, превращается в функциональную еди-

[1] *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 232 – 233. «Вместе с тем такое неотчуждаемое, и в том числе – виртуальное богатство есть одновременно такое, которое не поддаётся и овещнению, в частности такому, которое не сопряжено с отчуждением» (Там же. С. 233). Так видится Г. С. Батищеву эта проблема в свете разведения им понятий отчуждения и овещнения.

[2] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 117.

ницу отчуждённых вещей, структур и систем, утрачивая в этом своём функционировании собственную личностность. Этому способствует государственная обработка общественного сознания. «Сознание человека становится объектом обработки огромного пропагандистского аппарата. Человек ежедневно поглощает духовные концентраты, читая газеты, слушая радио. И в своём интеллектуальном облике человек превращается в функциональную единицу социальных институтов. Буржуазное общество может и не ставить препон для свободы слова, ибо человек, лишённый возможности самостоятельно думать, может говорить лишь то, что говорят ему социальные институты. Он лишён свободы думать»[1]. Человек незаметно для себя впитывает те мыслительные схемы, которые навязываются ему в «духовных концентратах». Такой всесторонне обработанный и всесторонне запрограммированный индивид превращается, по сути в материализованный живой алгоритм, совершенно безопасный для «повелевающих миром» и даже не подозревающий о своей запрограммированности. Человек, которого лишили свободы самостоятельного мышления, не опасен в своей свободе слова. Но для того, чтобы это осуществлять, общество должно быть достаточно развито в отношении манипулирования массовым сознанием. «Подобные "свободы" предоставляются в странах, где высоко развита индустрия духовной обработки личности; там же, где таковой ещё нет, где фискальный интерес к человеку ещё не осуществляется с помощью совершенных средств идеологического одурманивания, там вполне применимы старые запреты свободы слова и печати…»[2]

Таким образом, система отчуждения – это «заколдованный, извращённый и на голову поставленный мир…»[3] Это – *принципиально* ***анти-креативный*** мир. Люди не живут в нём как *люди* – они являются исполнителями и разыгрывателями различных социумных *ролей*. Исчезновение такого рода ролей возможно лишь с исчезновением отчуждения как такового. Но и в системе отчуждения всё же есть выход. Г. С. Батищев отмечает: «Дело не в их исчезновении, а в их подчинении человеку-субъекту: не человек, принадлежащий своим ролям и контролируемый ими, а, напротив, человек, свободно и суверенно принимающий или не принимающий ролевые формы поведения,

[1] *Огурцов А. П.* Человек в мире отчуждения (по работам К. Маркса). С. 156.

[2] *Огурцов А. П.* Отчуждение, рефлексия и практика. Диссертация на соиск. уч. степени кандидата филос. наук. М., 1967. С. 118. Сноска.

[3] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 2 //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. Т. 25. Ч. II. М., 1962. С. 398.

создающий, изменяющий или отменяющий ролевые границы, человек, для которого роли – только средства, послушные инструменты, нигде и никогда не загораживающие нравственно ответственного лика своего обладателя, – таков целостный человек. Его духовно-личностное содержание жизни есть, несомненно, над-ролевое, или сверх-ролевое содержание»[1].

Существует, правда, ещё один тип отношения к ролям, внешне напоминающий над-ролевое поведение. Это – отношение чиновника или бюрократа к исполняемым ими ролям. Оно характеризуется *своекорыстным* отношением к функциям, задаваемым ролью: чиновник эксплуатирует спектр тех возможностей, которые предоставляет ему данная роль в качестве *средства* извлечения нетрудовых доходов (коррупция) или реализации своих властно-волюнтаристских амбиций. Сам такой делец полагает, что он обладает дистанцией и свободой по отношению к своей роли, но он глубоко заблуждается. Он является типичной *вторичной фигурой* процесса отчуждения: все функции – как праведные, так и неправедные – заданы и предоставлены ему данной ролью, персонификатором которой он выступает. Ничего личностного и над-ролевого он не совершает. Стало быть, только *личность* способна вполне свободно относиться к исполняемым ролям.

«Отчуждение, понятое с точки зрения его происхождения, предстаёт как всецело историческое *дело самих же людей*, а не как своего рода "первородный грех" или "онтологическая судьба", извне навязанная им»[2]. Люди повинны в отчуждении потому, что на протяжении тысячелетий руководствовались не столько ценностными смыслами, сколько потребностями и интересами, ориентацией на «злобу дня», на ближайший полезный эффект, выработке долговременных

[1] *Батищев Г. С.* Понятие целостно развитого человека и перспективы коммунистического воспитания. С. 159 – 160.

[2] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность как философский принцип. С. 117. «Отчуждение не сваливается откуда-то извне, оно – продукт и потому также и в и н а своих создателей – всех тех, кто вкладывает свою человеческую жизнь в обезжизнивающие силы порядка вещей. Поэтому критическое исследование отчуждения не может не быть человеческой самокритикой: раскаянием в кумиротворении по всем измерениям социальности – от экономических и социально-волевых детерминаций и опутывающих сетей регуляции и до идеологических фетишей и символов, ориентирующих на самоутрату или самоподмену или апологетизирующих таковые всяческими категориальными "хитростями"» (*Батищев Г. С.* Мировоззренческие предпосылки и смысл проблематики отчуждения //Отчуждение как социокультурный феномен. (Тезисы докладов всесоюзной научно-практической конференции 16 – 18 апреля 1991 года, Симферополь). Киев, 1991. С. 31 (разрядка моя. – *А. Х.*). Данная статья перепечатана в журн.: Аль-Фараби. 2012. № 2 (38). С. 126 – 132. Комментарии к ней, составленные автором настоящей монографии см.: Там же. С. 134 – 135.

стратегий предпочитали сиюминутные тактики. Великий Гегель сказал, что «все заблуждения происходят оттого, что мыслят и действуют согласно конечным определниям»[1]. И не только заблуждения, добавим мы, но и все беды человеческие. «Ближайшее рассмотрение истории, – писал Гегель, – убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов, их характеров и способностей и притом таким образом, что побудительными мотивами в этой драме являются лишь эти потребности, страсти и интересы и лишь они играют главную роль. Конечно, там можно найти и общие цели, желание добра, благородную любовь к отечеству; но эти добродетели и это всеобщее играют ничтожную роль в отношении к миру и к тому, что в нём творится»[2]. Люди, исходя из конечных потребностей и эгоистических интересов, постепенно, шаг за шагом подвергали расщеплению свою сущность, вследствие чего её атрибуты отрывались друг от друга, наделялись самостоятельностью, получали несвойственные им функции, объединялись с другими такими же атрибутами внешним образом и т. д., пока, наконец, – повторим слова Маркса – не «получился заколдованный, извращённый и на голову поставленный мир…», в котором не осталось места полноценному целостному человеческому существованию…

Однако *над*-деятельностные и *до*-деятелъностные уровни человека ***не*** поражаются тотальным отчуждением. Ведь то, что́ принципиально *не опредмечивается*, то и ***не может*** быть подвергнуто отчуждению. Например, совесть, любовь и т. д. А ведь они-то и противостоят отчуждению и ограждают в человеке не-отчуждённую и неотчуждаемую «территорию». И ещё одно обстоятельство. Г. С. Батищев пишет: «В действительной жизни человеческой, взятой во всей полноте её многообразного содержания, есть иерархия задач, явных и неявных, иерархия ориентаций на “злобу дня” или на цели и цен-

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 127.

[2] *Гегель*. Философия истории. С. 20. Правда, Гегель на субстанциалистский манер объяснял это и даже оправдывал действиями Абсолютной Идеи. «Частные интересы, – писал он, – вступают в борьбу между собой, и некоторые из них оказываются совершенно несостоятельными. Не всеобщая идея противополагается чему-либо и борется с чем-либо; не она подвергается опасности; она остаётся недосягаемою и невредимою на заднем плане. Можно назвать хитростью разума то, что он заставляет действовать для себя страсти, причём то, что́ осуществляется при их посредстве, терпит ущерб и вред. Ибо речь идёт о явлении, часть которого ничтожна, а часть положительна. Частное в большинстве случаев слишком мелко по сравнению со всеобщим: индивиды приносятся в жертву и обрекаются на гибель. Идея уплачивает дань наличного бытия и бренности не из себя, а из страстей индивидуумов» (Там же. С. 32).

ности, на принципы и духовные смыслы. На каждой ступени этой иерархии ориентации имеют неодинаковые по их широте смысловые поля и весьма различные "векторы активности" жизненной позиции. На са́мой нижней ступени – такие компоненты жизненной позиции, которые зависят (и в которых индивиды именно зависит) от ближайшей социальной ситуации: от своего социально-ролевого и узкопрофессионального положения в составе своей общественной группы и своего класса, от обстановки, тесно обступающей его каждый день и час и вынуждающей его прямо реагировать на неё, вынуждающей подчинить ей даже свою мотивацию поведения. Таков ситуативный слой жизни, такова ступень жизненной тактики.

Далее, над этой ступенью стоят те компоненты позиции человека как индивидуальности и как личности, которые он обретает и вырабатывает в себе, лишь поднимаясь над любыми ближайшими ситуациями и соотнося себя уже не столько с этими последними, сколько прежде всего с глубинными достояниями его культурной эпохи, а через неё – с общей направленностью глобального, всемирно-исторического процесса. Здесь человек соотносит себя с другими не только внутри социальных ролей, а и поверх них – с человечеством как противоречивой целостностью и с его общей судьбой на Земле. Таков над-ситуативный слой жизни каждого, такова ступень всежизненной стратегии, применяемой также и к тактике, разумеется, т. е. к непосредственным ситуациям.

Наконец, есть в человеке как субъекте ещё и сверх-стратегический слой, образуемый собственно мировоззренческими принципами и непреходящими ценностями. Здесь человек как субъект соотносит свою жизнь не с каким-то ограниченным миром, а со всем безначальным и бесконечным неисчерпаемым содержанием объективной диалектики. Здесь он осмысливает (хотя не обязательно лишь научно-теоретически) свою жизнь как занимающую своё определённое место в действительности вообще и претворяет свою судьбу перед лицом всей Вселенной, ве́домой и неве́домой, в её незавершимой диалектической тотальности. Он здесь встречается с беспредельным миром самим по себе, и только поэтому ступень эта и называется заслуженно *миро*-воззренческой. Это – слой *принципов* в строгом значении, которые могут раскрываться субъекту как высшие и как всё более и более высокие, как *путь* принципов»[1].

[1] *Батищев Г. С.* Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) // Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону, 1983. С. 55 – 56.

Именно тот человек, кто руководствуется мировоззренческими принципами, способен, и осуществляя роль, вести над-ролевое существование, в задаваемой ему социумом частичности быть целостным, быть *Личностью*, а «*личность*, в какие бы границы она ни была поставлена, всегда существует как целое…»[1] И вот в чём секрет, что и в тотальной системе анти-креативности возможно творчество.

[1] *Маркс К.* Дебаты шестого рейнского ландтага (татья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 124.

II. СОВРЕМЕННАЯ НАУКА: СООТНОШЕНИЕ ТВОРЧЕСТВА, СВОБОДЫ И ОТВЕТСТВЕННОСТИ

В 1902 г. В. И. Вернадский в статье «О научном мировоззрении» писал: «Научное мировоззрение развивается в тесном общении и широком взаимодействии с другими сторонами духовной жизни человечества. Отделение научного мировоззрения и науки от одновременно или ранее происходившей деятельности человека в области религии, философии, общественной жизни или искусства невозможно. Все эти проявления человеческой жизни тесно сплетены между собою, и могут быть разделены только в воображении.

Если мы хотим понять рост и развитие науки, мы неизбежно должны принять во внимание и все эти другие проявления духовной жизни человечества. […] В общем мы не знаем науки, а следовательно, и научного миросознания, вне одновременного существования других сфер человеческой деятельности; и поскольку мы можем судить из наблюдения за развитием и ростом науки, все эти стороны человеческой души *необходимы для* её развития, являются той питательной средой, откуда она черпает жизненные силы, той атмосферой, в которой идёт научная деятельность»[1]. Но современная наука представляет собой по видимости сферу культуры, обособленную от искусства, религии и других сфер. И чтобы уяснить её логическую и генетическую связь с ними, необходимо проанализировать сами эти сферы культуры в плане их собственной *сущности*. Этому и посвящается первый параграф данной главы.

2.1. Познавательное отношение к Миру в контексте других мироотношенческих модальностей

Человеческое бытие в Мире осуществляется посредством целого ансамбля *мироотношенческих модальностей* – когнитивной, этической, эстетической, религарной (*неконфессионально*-религиозной), рефлексивной и др. Все они не редуцируемы друг к другу без остатка,

[1] *Вернадский В. И.* О научном мировоззрении //*Он же.* Научная мысль как планетное явление. М., 1991. Приложение. С. 209.

не заместимы друг другом и взаимно не компенсируемы. Они могут развиваться, совершенствоваться, но могут, конечно, деградировать и дегенерировать. Всякое изменение, как позитивное, так и негативное, одной модальности по логике коррелятивности и когерентности сказывается и на других[1]. А это значит, что в творчестве каким-то образом сосуществуют и гармонически взаимно друг с другом соотносятся также и мироотношенческие модальности. В ходе исторического процесса, под влиянием цивилизцийно-социумных тенденций происходит относительная деструкция ансамбля мироотношенческих модальностей и конституирование их в наделённые относительной самостоятельностью сферы культуры. Когнитивная модальность конституируется в *науку*, эстетическая – в *искусство*, рефлексивная – в *философию*, религарная – в конфессионально оформленную *религию*, этическая расщепляется на *нравственность* и *мораль* (а в крайне вырожденных формах конституируется в *право*). Перечисленные модальности *примордиальны*, онтологически исконны. Но на определённом историческом этапе появляются и бытийствуют такого рода модальности, которые не только вторичны, производны от примордиальных, но и *паразитарны* относительно последних. Таковы, в частности, политика и вышеупомянутое право[2]. Мы будем иметь дело лишь с примордиальными модальностями, притом только с тремя – когнитивной, этической и эстетической.

Но какова общая логика их соотношения? И хотя вопрос этот ставится и решается чуть ли не с момента зарождения философии, сколько-нибудь основательного и развёрнутого ответа на него, кроме общих положений, увы, не достигнуто. Э. В. Ильенков писал: «Это очень старый вопрос – об отношении красоты, добра и истины. В наши дни он формулируется как вопрос об отношении искусства, этики и науки. Но это тот же самый вопрос.

В старину его решали просто. Истина, добро и красота – это лишь три разных способа выражения одного и того же. Одно и то же, выраженное тремя разными способами. Пусть решение это ныне

[1] В. И. Вернадский пишет (исходя из той ситуации, когда мироотношенческие модальности уже обрели статус самостоятельных сфер культуры): «Уничтожение или прекращение одной какой-либо деятельности человеческого сознания сказывается угнетающим образом на другой. Прекращение деятельности человека в области ли искусства, религии, философии или общественной жизни не может не отразиться болезненным, может быть, подавляющим образом на науке» (Там же).

[2] В отличие от нравственности и морали, являющимися формами *неинституциализованной* нормативной регуляции, право является формой *институциализованной*, принудительной формой нормативной ирегуляции.

кажется слишком простым, прямолинейным и наивно абстрактным, но другого общего решения нет»[1].

Конечно, в искусстве, этике (как практической этике, то тесть нормативной регуляции, а не как об учении о ней) и науке развиваются соответственно – эстетические, этические и когнитивные силы (т. е. способности) общественного человека. В них – если идеализировать положение дел – наращиваются красота, добро и истина. Поэтому вполне правомерна постановка вопросов типа «наука и мораль», «наука и искусство», «наука и религия», «искусство и мораль». Более того, в строго определённых границах возможны вполне корректные и культурно значимые ответы на них. Однако искусство, этика и наука в их действительной культуро-исторической определённости суть наделённые самостоятельностью и институциализованные вследствие расщепления предметной человеческой деятельности и самого́ человека-субъекта ипостаси человеческого мироотношения. «Общая формула, – пишет Э. В. Ильенков, – даёт ответ: надежда покоится на том, что истина, добро и красота глубоко родственны “по существ дела”, они растут из одного корня, питаются одними соками. Поэтому они “внутренне” не могут быть враждебны друг другу, хотя бы “внешне” дело и выглядело именно так»[2]. Этим единым корнем является *человек* в его отношении к миру, к другим людям и к самому́ себе. Стало быть, каков человек, таковы и его мироотношенческие модальности. В них поэтому не только вырабатываются, развиваются и совершенствуются вышеназванные ипостаси и сущностные силы, но также и деформируются, а на определённых исторических этапах и в определённых общественно-исторических ситуациях (особенно в системе тотального отчуждения или в деспотически-тоталитарных социумах) даже извращаются.

Поэтому содержательный анализ взаимоотношения когнитивного, этического и эстетического нача́л должен первоначально абстрагироваться от их осуществления внутри науки, этики и искусства. Напротив, правильное понимание характера осуществления их внутри этих достаточно изолированных, автономных, а подчас и антагонистичных друг относительно друга сфер культуры (а точнее – цивилизации) предполагает рассмотрение соотношения когнитивного, этического и эстетического как неотделённых от человека-субъекта и его отношения к миру и другим людям-субъектам его атрибутов. Но,

[1] *Ильенков Э. В.* Что там в звзеркалье? //*Он же.* Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. М., 1984. С. 300.

[2] Там же. С. 301.

с другой стороны, свою развитую форму когнитивное и эстетическое получают именно в сфере науки и искусства, чего, однако, нельзя сказать о морали: здесь этическое, напротив, преимущественно деградирует. Поэтому в нашем анализе необходимо, конечно, иметь дело с развитыми формами когнитивного, эстетического и этического, но всегда иметь в виду (относительно первых двух), где они и за счёт чего имеют эту развитую форму.

Для начала мы должны остановиться на своеобразии каждой из избранных нами мироотношенческих модальностей и только затем заняться исследованием характера их соотношения. При этом важно выбрать правильные ориентиры. Необходимо, на наш взгляд, принять во внимание два следующих положения, распространяющиеся равно как на неинституциализованные, так и на институциализованные указанные модальности как ипостаси культуры. Первое принадлежит М. М. Бахтину. «Проблема той или иной культурной области в её целом – познания, нравственности, искусства – может быть понята как проблема границ этой области»[1]. И далее. «Не до́лжно, однако, представлять себе область культуры как некое пространственное целое, имеющее границы, но имеющее и внутреннюю территорию. Внутренней территории у культурной области нет: она вся расположена на границах, границы проходят повсюду, через каждый момент её, систематическое единство культуры уходит в атомы культурной жизни, как солнце отражается в каждой капле её. Каждый культурный акт существенно живёт на границах: в этом его серьёзность и значительность; отвлечённый от границ, он теряет почву, становится пустым, заносчивым, вырождается и умирает»[2]. Второе положение принадлежит Г. С. Батищеву. «Полифонирование трёх сфер культуры в его истинном понимании предполагает не раздел мира – на познаваемый и непознаваемый, нравственный и безнравственный, а напротив, универсальность и взаимопроникновение каждой из сфер, правомочность и онтологическую укоренённость каждой из этих сфер во всей действительности без каких-либо изъятий»[3].

Итак, задача состоит в том, чтобы выявить общую специфику когнитивного, этического и эстетического как таковых, т. е. их отли-

[1] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в словесном художественном творчестве //*Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 282.

[2] Там же.

[3] *Батищев Г. С.* Глубинное общение как исток нравственности //Проблемы нравственной культуры общения. Вильнюс, 1986. С. 122.

чие друг от друга и их сходство друг с другом, а также характерные их взаимосвязи в составе культуры как целостности, или, как выражается М. М. Бахтин, в единстве культуры. Эти мироотношенческие модальности как ипостаси культуры объективно взаимоопределяются внутри этого единства. Бахтин пишет об искусстве: «Автономия искусства обосновывается и гарантируется его причастностью единству культуры, тем, что оно занимает в нём не только своеобразное, но и *необходимое* и *незаместимое место*…»[1]. То же верно и в отношении всех других мироотношенческих модальностей, конституировавшихся в относительно обособленные сферы культуры. Как таковые они подчинены закону единства культуры. Но мы будем иметь дело с этими модальностями в их, так сказать, чистом виде.

Начнём с когнитивной мироотношенческой модальности. Поскольку специфика её в нашей философии исследована более полно по сравнению с этическим и эстетическим (отчасти это обусловлено почти тотальной редукцией философии к форме науки, а диалектики – исключительно к логике познания), постольку на нём мы остановимся лишь вкратце.

Когнитивное отношение человека к миру вырастает из необходимости ориентироваться в мире, каков он есть сам по себе (в себе и для себя, говоря языком Гегеля). Налично мир дан человеку как *непосредственная достоверность*. Однако уже простейшее *человеческое* бытие в мире являет человеку нетождественность мира форме его данности как непосредственной достоверности. Последняя предстаёт как лишь его поверхностный слой, за которым скрывается его глубина и многомерность. Культурная задача познания – выразить в определениях сознания (и особенно мышления) определения многообразных феноменов мира и прежде всего тех, с которыми человек имеет дело более или менее непосредственно. Познание и идёт от внешней определённости предмета к его внутреннему содержанию, от явления к сущности, исходя из которой, или на основе которой, оно относится как к чему-то значимому и к внешней определённости – как к явлению ему сущности.

Человек многомерен и столь же многомерно его отношение к миру как тоже многомерному. И столь же многомерно, очевидно, и когнитивное, познавательное отношение как таковое. Так, существует у некоторых людей (и, согласно учениям типа теософии, должна быть у всех) способность к экстрасенсорному восприятию. Наиболее

[1] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в словесном художественном творчестве. С. 268.

же актуализованными у современного человека являются *созерцание* и *деятельность* (в контексте же техногенной цивилизации на первый план выступает деятельность, оттесняя созерцание на второй). Ограничиваясь этими двумя уровнями человека-субъекта, можно вслед за С. Л. Рубинштейном говорить о диалектике «познания как деятельности и как созерцания»[1].

Принято считать, что познание начинается с ощущения и движется далее – по восходящей – к восприятию, представлению и понятию как важнейшей форме когнитивного отношения к миру. Однако ощущение следует исключить из собственно человеческой формы сознания. Ощущение, конечно, имеет место и подчас с него именно и начинается тот или иной познавательный акт-процесс. У человека же как культурного существа всякое осознание мира фактически начинается с его *восприятия.* Ощущение, которое есть скорее психофизиологический феномен (оно поэтому фактически у человека идентично ощущению у животных), всегда окутано восприятием как *культурной* (и культуро-исторической притом) формой, включено в неё. При этом восприятие всегда насыщено более высокими формами когнитивного отношения к миру, в частности, концептуально окрашено. Маркс писал: «Глаз стал *человеческим* глазом, как и его *предмет* стал общественным, *человеческим,* человеком для человека созданным [herrührenden] предметом. Поэтому *чувства* непосредственно в их практике [Praxis] стали *теоретиками*»[2]. Развитые формы познания, особенно понятие, вырастают либо на основе предметно-деятельностного преобразования мира (понятия, выражающие природную реальность, а также – до известной степени – и мир культуры на уровне произведенческого бытия), либо же вследствие развитой силы рефлексии (понятия, выражающие общественные отношения, сущность человека и богатство его внутреннего мира).

И здесь необходимо отметить следующее. Принято говорить, что все формы сознания, а тем более такие ступени-уровни (и они же – формы) познания, как восприятие и представление *всецело* порождены предметной деятельностью. Что в восприятии и представлении отражается характер и форма преобразуемой предметной деятельностью действительности. Определения предмета, преломляясь через деятельность (её структуру, направленность и т. д., включая и её

[1] *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. М., 1997. С. 109.

[2] *Marx K.* Ökonomisch-philosophische Manuskripte. (Zweite Wiedergabe) //*Marx K., Engels F.* Gesamtausgabe (MEGA). 1. Abt. Bd. 2. Text. B., 1982. S. 393_{7-11}. В русском переводе допущена грубая ошибка: вместо «предмет» стоит «объект». См.: *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Т. 42. М., 1974. С. 120.

конкретную общественно-историческую форму и определённость), идеально фиксируются в определениях восприятия и представления (и далее – понятия). Тем самым восприятие и представление толкуются как собственные моменты предметной деятельности, как часть её идеального плана и как её *порождение*, её дериват. При этом в разряд этих дериватов относят и *созерцание.*

На это, однако, следует ответить, что созерцание как таковое есть изначально *над*-деятельностная сущностная сила и уровень-измерение человека как субъекта. В свете этого можно говорить о том, что в восприятии и представлении имеется два плана: один из них индуцирован предметной деятельностью и потому производен именно от неё, другой индуцирован созерцанием как над-деятельностным уровнем, является его – а не деятельности – дериватом. Эти два плана в восприятии и представлении взаимно проницают друг друга, и какой из них (и в какой форме и пропорции) превалирует над другим, – дело конкретики. Но учитывая, что в техногенной цивилизации преобразующе-деятельностное начало в человеке оказалось гипертрофированным, можно говорить, что в этих формах и ступенях когнитивного отношения человека к миру содержится больше производного от деятельности, а не от созерцания. Но для нашего рассмотрения (вернее для того аспекта и уровня, которые выбраны нами для исследования специфики когнитивного мироотношения) это не существенно.

Восприятие – это фактически то, с чего начинается познавательный акт. Но как будет видно из дальнейшего, и эстетическое отношение к миру тоже фактически начинается с восприятия. Поэтому собственно когнитивной формой, формой, не имеющей места в других ипостасях культуры, является *представление.* Представление может быть рассмотрено как восприятие, развитое в направлении спецификации когнитивной деятельности и её качественного отмежевания от деятельности, скажем, эстетической. Но представление есть такая форма и ступень познания, которая не решает предназначение познания как такового – выявлять определения предмета познания, каков он в себе и для себя. Но исторически и логически представление предшествует понятию. Как отметил Гегель, «сознание составляет себе *представления* о предметах раньше, чем *понятия* о них, и, только проходя через представления и обращая на них свою деятельность, *мыслящий* дух возвышается к мыслящему познанию и постижению посредством понятий»[1].

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. М., 1974. С. 84.

Представление в ещё большей степени, чем восприятие, пронизано и нагружено более высокими формами когнитивной деятельности – не только понятием, но и определённой логичностью; в нём может присутствовать той или иной стороной теория (как система понятий). Но главная особенность представления в том, что оно не отрывается от царства непосредственной достоверности. Многомерная действительность явлена как непосредственная достоверность, *пред-ставлена* в ней, но не дана такой, какова она сама по себе, или в себе и для себя. Сознание, отчасти опираясь на восприятие, отчасти – *на результаты* понятийного и более высокого уровня когнитивного освоения мира[1], схватывает действительность со стороны её представленности на уровне непосредственной достоверности, и тем самым вырабатывает *представление* о действительности, о том или ином предмете. При этом под предметом здесь и далее понимается не некая единичная вещь или конгломерат их, а диалектически расчленённая целостность, единство многообразных определений.

Гегель писал: «В наших представлениях имеет место одно из двух: либо *содержание* принадлежит области мысли, а форма не принадлежит ей, либо, наоборот, *форма* принадлежит области мысли, а содержание не принадлежит ей…»[2]. Это придаёт представлению характер *эклектичности*: оно уже устремилось к тому уровню, на котором сознание в форме мышления проникает за пелену непосредственной достоверности как всего лишь видимости в подлинные измерения предмета, в его *сущность*, но ещё не способно оторваться от восприятия с его привязанностью к непосредственной достоверности, к царству видимости.

Проникает субъект познания в сферу сущностных определений предмета лишь на уровне понятия. Понятие есть поэтому главнейшая форма и ступень познания, *мыслящего* познания, как выразился Гегель. Всё здание познавательной культуры, выстроенное наукой – её теории и системы теорий – построены из «строительного материала» понятий. Понятие есть мыслительная (разумно-рассудочная) форма когнитивного отношения к миру. Как таковая она схватывает предмет во всей его полноте: в единстве его сущности и её явления, его всеобщих, особенных и единичных определений. Понятие схватывает предмет как диалектическую *конкретность*, как целостность многообразных определений. Понятие никогда не фиксирует ни голую единичность, ни пустую, абстрактную всеобщность. «То, что называют понятиями

[1] Именно на результаты, а не на саму способность, порождающую эти результаты.
[2] Там же. С. 123.

и даже определёнными понятиями (например, человек, дом, животное и т. *д.*), суть простые представления и абстрактные представления, суть абстракции, заимствующие от понятия *лишь* момент всеобщности и опускающие особенность и единичность; они, таким образом, не получают развития в направлении этих моментов и, следовательно, абстрагируются как раз от понятия»[1].

Познание в понятиях и есть подлинное познание, подлинное когнитивное отношение общественного человека к миру. Но выработка понятия, помимо специфически мыслительных приёмов, опирается на представление и восприятие, а иногда и на ощущение как самодостаточную в себе ступень познания. В этом аспекте познание предстаёт как «переработка созерцания (точнее было бы сказать: восприятия. – *А. Х.*) и представления в понятия»[2]. За понятийным познанием стоят также созерцание (в том смысле, в каком о нём говорилось выше) и предметная деятельность, взятая в своих вне- и над-утилитарных измерениях. «В понятии предмет охватывается не с точки зрения частной, узкопрагматической цели, потребности, а с точки зрения практики человечества во всём всемирно-историческом её объеме и развитии. Только эта точка зрения и совпадает в своей перспективе с рассмотрением предмета с точки зрения самого́ предмета»[3].

Познание предмета есть процесс и потому *время* является одной из важнейших составляющих познания. Процесс этот можно представить как постоянное восхождение от абстрактного знания ко всё более и более конкретному. Такова общая форма развития всякого знания (речь не идёт специально о *методе* восхождения от абстрактного к конкретному). Продуктом познавательной деятельности является *знание*. Но знание выступает не только как результат, но и как предпосылка познания. Как отметил Гегель, «не *результат* есть *действительное* целое, а результат вместе со своим становлением; …а голый результат есть труп, оставивший позади себя тенденцию»[4]. Но голый результат есть труп ещё и в том отношении, что он утратил *тенденцию* дальнейшего своего становления. Аналогичную мысль высказал и Ф. Энгельс. Он писал: «…Выводы – ничто без того развития, которое к ним привело, – это мы знаем уже со времён Гегеля, – и выводы более чем бес-

[1] Там же. С. 348. Ср. С. 344.

[2] *Маркс К.* Введение //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 38.

[3] *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960. С. 28.

[4] *Гегель.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа //*Он же.* Сочинения. [В 14-ти т.] Т. IV. М., 1959. С. 2.

полезны, если они превращаются в нечто самодовлеющее, если они не становятся снова посылками для дальнейшего развития»[1]. Познание развивается и в этом процессе совершенствуется знание.

Знание выступает в двух противоположных формах – в форме *истины* и в форме *заблуждения*. Диалектика их такова, что в чистом виде ни той, ни другого нет, так как познание и знание *предметны*, движутся по объективной мере и сущности, по логике предмета. Действительный процесс познания предстаёт как борьба истины и заблуждения. Познавательная деятельность ориентируется именно на достижение истинного знания и избавление от заблуждения. В этой связи важнейшей когнитивной максимой является *объективность*, т. е. верность предмету, каков он в себе и для себя. Сам термин «объективность» не вполне удачен. Он возник фактически в Новое время в Западной Европе во время формирования специфической для этого периода познавательной культуры. Термин «объективность» репрезентировал собой интенцию так называемой *объектной* познавательной культуры, абстрагировавшейся в вопросе о понимании сущности познания и знания от его деятельностной, культуро-исторической природы. Знание в этом случае толкуется как чистая копия объекта самого́ по себе, что́, конечно, в человеческом мире невозможно.

Но дело не в термине, а в той концептуальной нагрузке, которую он несёт внутри когнитивного отношения к миру. В конечном счёте любой термин несёт на себе специфические культуро-исторические, и даже этнокультурные, смысловые напластования. П. А. Флоренский прекрасно показал, что слово «истина» по своему́ первичному смыслу означает совершенно разные реалии у разных народов (он сопоставлял русское *истина*, греческое *ἀλήθεια*, латинское *veritas* и иудейское אֱמֶת, *'эмет*). См. схему[2].

	По содержанию	По форме
Непосредственное личное отношение.	Русское ***Истина***	Греческое ***ἀλήθεια***
Опосредствованность обществом	Еврейское אֱמֶת **–*'эмет***	Латинское ***Veritas***

[1] *Энгельс Ф.* Положение Англии. Томас Карлейль. «Прошлое и настоящее». Лондон, 1843 // *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 585. «Но, – добавляет Энгельс, – выводы должны принять на время определённую форму, они в развитии своём должны освободиться от расплывчатой неопределённости и сложиться в ясные мысли…» (Там же).

[2] Воспроизводится по: *Флоренскій П.* Столпъ и утвержденіе Истины. Опытъ православной θеодицеи въ двенадцати письмахъ. М., 1914. С. 15 – 22.

Однако в контексте современной философской культуры и культуры вообще все эти смысловые напластования несущественны, а существенна та концептуальная нагрузка, которую слово несёт в контексте именно этой культуры[1].

Нам нет смысла углубляться далее в собственные определения когнитивной мироотношенческой модальности как ипостаси культуры. Коснёмся лишь ещё некоторых значимых для нашей темы особенностей познания и знания. Рассмотрим познание и знание в аспекте соотношения *формы* и *содержания*. Содержанием познания является действительность в са́мом широком смысле. Форма же её *тоже* находится в сфере этой действительности. Говоря о специфике познавательной формы, М. М. Бахтин отмечает, что «эта последняя не имеет автора-творца: познавательную форму я нахожу в предмете, я не чувствую в ней ни себя самого́, ни своей созидающей активности. Этим обусловлена своеобразная принудительная необходимость познавательного мышления: оно активно, но не чувствует своей активности, ибо чувство может быть только индивидуальным, отнесённым к личности, или, точнее, чувство моей активности не входит в предметное содержание самого́ мышления, остаётся за бортом его, как субъективно-психологический придаток, не больше: *наука как объективное предметное единство не имеет автора-творца*»[2]. Одним из руководящих принципов когнитивного отношения к миру является, если выражаться языком Гегеля, принцип тождества бытия и мышления. Форма и содержание познающего мышления не привносятся субъектом в действительность (в бытие), а почерпываются из него. И чем меньше привнесений от субъекта, тем объективнее знание.

Однако это касается внутренней формы, формы самого́ содержания. Или, если от гегелевского языка перейти к кантовскому и к языку М. М. Бахтина, *архитектоническая* форма[3]. «Человеческий разум, – писал Кант, – по природе своей архитектоничен…»[4]. Но существует и (по Гегелю) *внешняя*, или (по Бахтину) *композиционная*, форма. В этой форме субъект познания активен. «Учёный-автор активно организует лишь внешнюю форму изложения; отдельность и законченность, и индивидуальность научного произведения, выражающие эстетическую субъективную активность творца, не входят

[1] Отметим, ради полноты, что не только термины, но и *смыслы* категорий и понятий культуро-историчны. Это, однако, остаётся за рамками настоящего рассмотрения.

[2] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 312.

[3] О различии между гегелевской внешней и бахтинской архитектонической формами речь шла во втором параграфе первой главы настоящей монографии.

[4] *Кант И.* Критика чистого разума //*Он же*. Сочинения. В 6-ти т. Т. 3. М., 1964. С. 440.

вовнутрь мира познания»[1]. Внешняя, или композиционная, форма существует и тогда, когда знание существует лишь в виде субъективного достояния-состояния познающего субъекта. Здесь срабатывают общие закономерности осуществления *идеального* (в смысле Ideelle). Однако когда знание полагается как бытие субъекта для других субъектов, оно должно опредмечиваться во внешнем материале. Знание опредмечивается во всех феноменах и формообразованиях культуры (в технике, в утвари, в сооружениях и т. д. и т. п.), но его бытие для других *в чистом виде,* т. е. как только и исключительно знание, адекватно опредмечивается в языке, как *текст*. Язык предстаёт как *материя* знания. Внутренняя, или архитектоническая, форма знания через посредство внешней, композиционной формы, направленной на материю (материал, субстрат), опредмечивается в этой материи. Кроме того, всякая материя (а тем более язык как материя) имеет собственную форму, с которой не может не считаться автор-субъект. Конечно, язык как феномен культуры многомерен и культуроисторичен. В контексте познавательной деятельности и в процессе опредмечивания её результатов – знания – в виде текста язык берётся лишь преимущественно с одной стороны, а именно как *носитель информации*. М. М. Бахтин пишет: «Для познавательного высказывания управляющим моментом является вещественное, предметное значение слова, стремящееся найти необходимое место в предметном объективном единстве познания. Это предметное единство управляет и определяет всё и вся в познавательном высказывании, безжалостно выбрасывая за борт всё то, что не имеет к нему отношения, и, в частности, остаётся за бортом чувство занимания активной позиции сказанным: оно не отнесено к предметному единству и не проникает в него, как творящая субъективная воля и чувство, и менее всего оно способно создать единство познавательного высказывания»[2].

Наконец, необходимо отметить имманентную незавершимость познания. «Объективное единство познания не знает конца как положительно-значимого: начинает и кончает учёный, но не наука; конец, начало и значительное число композиционных моментов учёного трактата отражают деятельность его автора-субъекта, т. е. суть моменты эстетические, не проникающие вовнутрь открытого, бесконечно[го] и безначального мира познания»[3].

---

[1] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 312. Сноска **.

[2] Там же. С. 317.

[3] Там же. С. 318. С этой точки зрения, «*в мире познания принципиально нет отдельных актов и отдельных произведений…*» (Там же. С. 285).

Знание, входя в состав познавательной культуры, подчиняется специфическому её единству. Это единство *гетерономного* типа. Оно, особенно если оно является значительным шагом на пути к достижению истины, вызывает частичную, а иногда и полную, трансформацию внутри этого единства, но не отменяет его «тождественной с его бытием» определённости. Внутри этого гетерономного единства работает логика *снятия*: более истинное знание снимает (и стало быть, корректирует, преобразует, релятивизует) прежнее, менее истинное. Вместе с переходом знания внутрь единства познавательной культуры стирается всякое происхождение его из когнитивной деятельности конкретного его субъекта-творца. Истинностное знание *анонимно*; оно не ведает личностей, субъектов, творцов. Такие формулировки, как «закон Архимеда», «теорема Коши́», «формула Лагранжа», «постоянная Планка» и т. п. – суть лишь своеобразные «бирки» в корпусе знания, играющие сугубо техническую функцию: они способствуют вящей ориентации познающего субъекта в массиве накопленного знания. К объективному содержанию и его собственной форме они ровным счётом ничего не прибавляют, ибо радикально трансгредиентны относительно них.

Такова общая характеристика когнитивного отношения к миру, когнитивной мироотношенческой модальности в свете темы нашего исследования. Переходим теперь к рассмотрению специфики эстетической мироотношенческой модальности. Она во многом выглядит прямо противоположной когнитивной модальности.

Одним из оснований эстетического отношения к миру является актуализованная и потенциальная универсальность человека как субъекта, его *всепредметность* и, в частности, способность вести себя в соответствии с собственной мерой встречаемого созерцанием и деятельностью предмета. Именно на основе этой способности, по Марксу, «человек формирует также по законам красоты»[1]. Мера есть аспект гармонии, а гармония – не только фактичность, но и *ценность*. Таким образом, эстетическое отношение человека к миру имеет не только социо-культурные, но также (и прежде всего) универсально-онтологические корни, или истоки. Об этом, в частности, писал С. Л. Рубинштейн[2], об этом же несколько позже писал Г. С. Батищев[3].

---

[1] *Marx K.* Ökonomisch-philosophische Manuskripte. (Zweite Wiedergabe). S. 370 $_{6-7}$.

[2] См.: *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. С. 328.

[3] См.: *Батищев Г. С.* Особенности культуры глубинного общения //Диалектика общения. Гносеологические и мировоззренческие проблемы. М., 1987. С. 23 – 24.

Как когнитивное, так и эстетическое отношение к миру предстаёт как единство деятельности и созерцания, но, в отличие от первого, в нём превалирует созерцание. Внутри эстетического отношения субъект не вмешивается в ход действительности, не преобразует её реально, но *преображает* её (то есть изменяет *образ* её) идеально внутри созерцания посредством особой способности – *воображения* (она же – фантазия и отчасти интуиция). Кант писал: «*Воображение* есть способность представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании»[1]. Но это лишь общая и не основная характеристика воображения. Она относится как к пассивному (репродуктивному), так и к творческому (продуктивному) воображению. Важной особенностью его (и особенно продуктивного воображения) является способность схватывания предмета непосредственно в его целостности, как целое *до* всякого углубления в его детали. Оно, далее, есть способность в непосредственно единичном, *уникальном* усмотреть (опять же сразу) непосредственно всеобщее, *универсальное*; в случайном узреть глубоко необходимое, в явлении его сущность. Как отмечает Э. В. Ильенков, «умение понимать красоту (художественного ли произведения или реального факта) по само́й природе эстетического восприятия связано со способностью видеть как раз индивидуальность предмета, факта, человека, события, – со способностью в само́м акте созерцания сразу схватывать факт в его всеобщем значении, "в целом", не производя ещё детального анализа, то есть со способностью "видеть целое раньше его частей"»[2]. И это не роскошь, присущая лишь избранным, но сущностный атрибут человека-субъекта. «Творческое воображение – это такая же универсальная способность, как и способность мыслить в форме строгих понятий. В той или иной мере, до той или иной высоты своего развития эта способность развивается в каждом индивидууме. Она формируется уже самыми условиями жизни человека в обществе. Поэтому элементарные, всеобщие формы этой способности (как и способности мыслить в согласии с логическими нормами, категориями логики) формируются в каждом индивидууме вполне стихийно. Не усвоив их, человек не смог бы сделать и шагу в человечески организованном мире»[3].

Продуктивное воображение, как показал Э. В. Ильенков, не есть субъективный произвол человека; оно – обнаружение его подлинной

[1] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 204.

[2] *Ильенков Э. В.* О «специфике» искусства //*Он же.* Искусство и коммунистический идеал. Избранные статьи по философии и эстетике. С. 220. Ср.: Там же. С. 222, а также: *Он же*. Об эстетической природе фантазии //Там же. С. 225.

[3] *Ильенков Э. В.* Об эстетической природе фантазии. С. 229 – 230.

субъектной свободы. Эта свобода, как и всякая другая, не отметает необходимость, но является её развитием. Конечно, встречаются и существуют и формы *дурного* (капризного, произвольного, апеллирующего к «вседозволенности») воображения; но это – либо ещё незрелые, либо уже вырожденные его формы.

Подобно тому, как главной единицей, «клеточкой» когнитивного мироотношения является *понятие*, единицей, или «клеточкой» эстетического является *образ*[1]. Как и когнитивное отношение, эстетическое отношение человека к миру начинается с восприятия, но развивается не в понятие, а в образ. Достигается это именно благодаря силе продуктивного воображения. Дело в том, что восприятие не нейтрально в отношении последнего. Уже Кант отмечал, что «воображение есть необходимая составная часть самого́ восприятия…»[2]. Подобно тому как чувства у общественного, культурного человека непосредственно являются «теоретиками», так же они и в то же самое время являются и «художниками».

Образ – это не пассивное отображение действительности, но и её *до*-страивание, её *пре*-ображение, опирающееся на работу вовоображения. Отличие образа от понятия прежде всего в том, что он схватывает действительность со стороны её непосредственной достоверности, но через неё и в её определениях схватывает и сущность. В когнитивном же отношении выработка понятия о предмете требует пройти сложный путь постижения его сущности. В образе сущность предмета усматривается непосредственно в том или ином его внешнем определении, в такой детали, которая онтологически так или иначе репрезентирует сущность предмета. Познание дискурсивно, эстетическое ви́дение непосредственно-синкретично.

Продуктивное воображение, составляющее душу, «энтелехию» образа, в единичном схватывает непосредственно всеобщее. Более того, всеобщность схватывается эстетическим ви́дением (и эстетическим деянием опредмечивается, о чём – ниже) через непосредственно единичное. В этом также одно из отличий эстетического от когнитивного. Познание тоже ориентировано на поиск всеобщего. Однако оно ищет и выражает всеобщее на пути отвлечения от непосредственно единичного. Поэтому и то всеобщее, которое является результатом познавательной деятельности, есть не *непосредственно*-, а *опосредствованно*-всеобщее. При этом единичное, индивидуально-

[1] Имеется в виду художественно-эстетический образ, по своей сути отличный от образа познавательного.

[2] *Кант И.* Критика чистого разума. С. 713. Сноска.

неповторимое не игнорируется познанием, как и эстетическим отношением. Они лишь по-своему *обрабатываются* каждым из них. Всеобщее для них – *одно и то же,* но пути к нему и формы его выражения у них – у познания и у эстетического ви́дения – глубоко различны. Познание *объясняет* единичное на основе всеобщего (через эксплицитную диалектику единичного, особенного и всеобщего); эстетическое отношение *понимает* единичное как непосредственную явленность всеобщего. Таким образом, и эстетическое ви́дение единичное интересует не в первую очередь, но оно – то, с чем работает это ви́дение. Эстетическое созерцание благодаря способности продуктивного воображения до-страивает то или иное единичное посредством акцентирования, выпячивания и т. д. тех его аспектов, свойств и т. д. и добавления, синтезирования с ними новых, что́ в единстве, в целостности как раз и даёт *образ* (в отличие от *понятия*) всеобщего. Когнитивно выраженное всеобщее (*понятие* всеобщего) предстаёт как дискурсивно развёрнутая целостность особенных его воплощений. Понятие поэтому *конкретно*, оно фиксирует единство многообразного. Но и образ *конкретен.* Но конкретен по-иному: всеобщее здесь схвачено и выражено как целостность единично-случайных (с точки зрения когнитивного отношения, разумеется) определений. Это – художественная, или эстетическая, конкретность.

Каким же способом, опираясь на образное (включающее в себя продуктивное воображение) освоение мира, человек-субъект действует внутри эстетического отношения. Ведь внутри него ему дана та же действительность, тот же самый мир, что и познанию. Прежде всего необходимо отметить, что эстетическое отношение к миру и ко всякому встречаемому человеческой деятельностью и созерцанием предмету принципиально *над*-утилитарно. Оно находится по ту сторону потребностно-полезностного уровня субъектного бытия, а именно в контексте *устремлённостно-ценностного* его уровня. «В эстетическом отношении, – отмечает С. Л. Рубинштейн, – предмет берётся не в своей практической функции, а как предмет, как процесс в его подлинном бытии»[1]. Однако это отнюдь не отношение индифферентной незаинтересованности. С. Л. Рубинштейн поясняет: «В эстетическом, хотя и созерцательном, отношении к миру, к бытию и другому человеку проявляется величайшая заинтересованность человеческого существа в сущности явления, в нём само́м, а не только в его служебной функции»[2]. Эстетическое отношение к миру, таким образом, выражает *ценностную* заинтересованность человека-субъекта.

[1] *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. С. 108.

[2] Там же.

В чём оно, прежде всего, проявляется? В специфике художественной, эстетической формы. На ней и следует остановиться подробнее.

Эстетическая форма посредством таких её атрибутов, как ритм, гармония, симметрия и т. п., выражает ценностное отношение субъекта к миру и обладает эмоционально-волевой напряжённостью. Она деятельна и в этой своей определённости исходит от эстетического субъекта и направлена на предстоящее ему *содержание.* Как отмечает М. М. Бахтин, «форма есть выражение активного ценностного отношения автора-творца и воспринимающего (со-творящего форму) к содержанию…»[1]. «Художественная форма, правильно понятая, – пишет он в другой работе, – не оформляет уже готовое и найденное содержание, а впервые позволяет его найти и увидеть»[2]. Внутреннее единство эстетической формы есть выражение единства ценностной позиции субъекта; это единство именно *формы*, а не содержания. Эстетическая форма разрушается и уничтожается при перенесении единства её определений в объективное содержание. Такое перенесение предстаёт как *квази*-когнитивный акт; «квази» – потому что и содержание и его форма преднаходятся познанием как объективные относительно него как отношения. Содержание, т. е. действительность, транспонированная в плоскость работы эстетической формы, подвергается внутри неё «*конкретному интуитивному объединению, индивидуации, конкретизации, изоляции и завершению, т. е. всестороннему художественному оформлению…*»[3]. Как видим, метод обработки содержания здесь совершенно иной по сравнению с обработкой его внутри познавательного отношения.

Но диалектика содержания и формы предполагает диалектику формы и материи. Форма, обрабатывающая содержание, не может не опредмечиваться в материи, в том или ином материале – в слове, в звуке, в красках, в камне и т. п. Так обстоит дело и при сугубо субъективном эстетическом освоении мира. Но бытие субъекта не есть исключительно бытие-для-себя; подлинно развёртывается его субъектное богатство как бытие-для-другого (для других). Стало быть, она не может не прикрепляться к какому-нибудь материалу (пусть это будет даже устная нарративная речь). Она поэтому вынуждена как-то соотноситься с ним, с материей.

---

[1] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 314.

[2] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского //*Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. М., 2002. С. 54.

[3] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 289.

Но эстетическая форма, будучи материализованной, закреплённой в материале, тем не менее «*ценностно выводит нас за пределы произведения как организованного материала, как вещи…*»[1], «форма, будучи сплошь осуществлённой на материале, тем не менее становится формой содержания, ценностно относится к нему, или, другими словами, …композиционная форма – организация материала – осуществляет форму архитектоническую…»[2]. Эстетическая форма, охватывающая собой содержание и опредмеченная в материи (материале), есть художественное, или эстетическое, произведение, а точнее – *творение.* Форма в нём должна быть адекватной содержанию, или, как говорят, должна быть *надлежащей*. «Но, – как заметил Гегель, – эта надлежащая форма так мало безразлична для содержания, что она, скорее, составляет само это содержание. Произведение искусства, которому недостаёт надлежащей формы, не есть именно потому подлинное, т. е. истинное, произведение искусства, и для художника как такового служит плохим оправданием, если говорят, что по своему́ содержанию его произведения хороши (или даже превосходны), но им недостаёт надлежащей формы. Только те произведения искусства, в которых содержание и форма тождественны, представляют собой истинные произведения искусства»[3]. Но речь здесь у Гегеля идёт об имманентной, или архитектонической, форме. А эта форма не есть форма материи, материала художественного творения. Должна существовать ещё и внешняя, или композиционная, форма. М. М. Бахтин пишет в этой связи следующее: «Художественная форма есть форма содержания, но сплошь осуществлённая на материале, как бы прикреплённая к нему. Поэтому форма должна быть понята и изучена в двух направлениях: 1) изнутри чистого эстетического объекта, как архитектоническая форма, ценностно направленная на содержание (возможное событие), отнесённая к нему, и 2) изнутри композиционного материального целого произведения: это изучение техники формы.

При втором направлении изучения форма ни в коем случае не должна истолковываться как форма материала – это в корне исказит понимание, – но лишь как осуществлённая на нём и с его помощью, и в этом отношении, помимо своей эстетической цели, обусловленная и природою данного материала»[4]. Итак, как в контексте когнитивной культуры, где опредмеченное знание, т. е. *текст*, трактат, имеет три иерархически соотнесённые друг с другом формы: внутреннюю (ар-

[1] Там же. С. 281 – 282.
[2] Там же. С. 311 – 312.
[3] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. [В 3-х т.] Т. 1. Наука логики. С. 299.
[4] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 311.

хитектоническую), внешнюю (композиционную) и форму материи-материала (языка), так же обстоит дело и в художественном творении. Только материал здесь более, даже неизмеримо разнообразнее; кроме того «материал и есть именно то, что́ разделяет искусства…»[1]. Науки же, как известно, разделяются прежде всего по своему́ предмету, а также (если речь идёт о разделении естественнонаучного и гуманитарного познания) и положением познающего субъекта относительно предмета познания.

Архитектоническая эстетическая форма не есть форма материала – она трансгредиентна относительно неё. Но и композиционная форма, хотя и более тесно привязана к материалу, столь же трансгредиентна относительно *его* формы. Задача композиционной формы – осуществлять архитектоническую форму посредством обработки материала и, стало быть, *его* формы и содержания. В страдательном отношении здесь находится именно материал: «к нему художник строг и беспощаден…», а само «*художественное творчество, определяемое по отношению к материалу, есть его преодоление*»[2]. Но истолковывать художественное творение как лишь обработанный материал, как лишь оформленную определённым способом материю – значит ещё не подняться до уровня эстетического отношения к миру – к миру ли культуры, или же к миру природы. М. М. Бахтин пишет: «Художественное произведение, понятое как *организованный материал, как вещь*, может иметь значение только как физический возбудитель физиологических и психических состояний, или же должно получить какое-либо утилитарное, практическое назначение»[3]. Существует и множество иных неадекватных форм отношения к художественному произведению, на рассмотрении которых мы останавливаться не будем[4]. Именно архитектоническая форма определяет выбор художником композиционной формы (а не наоборот), равно как и выбор материала. Конечно, при этом он опирается не на собственную прихоть, а на художественную целесообразность (если только, конечно, он подлинный художник).

Конечно, эстетическое воплощается не только в художественных творениях, но во всех формообразованиях культуры. Любой предмет

[1] Там же. С. 269.

[2] Там же. С. 287, 302.

[3] Там же. С. 273.

[4] М. М. Бахтин пишет в этой связи: «Основные архитектонические формы общи всем искусствам и всей области эстетического, они конституируют единство этой области. Между композиционными формами различных искусств существуют аналогии, обусловленные общностью архитектонических заданий, но здесь вступают в свои права особенности материалов». (Там же. С. 279).

человеческой культуры, даже крайне утилитарно-функциональный, в той или иной степени несёт на себе, содержит в себе также и эстетические предикаты. Однако в художественном творении эстетическое существует, так сказать, per se, как таковое.

Эстетическое выступает в двух противоположных формах – как *красота* и как *безобразие.* Последний термин этимологически означает «отсутствие образа», оформляющего и завершающего содержание. Концептуально же в нём зафиксировано *хаосогенное*, деструктивное, анти-гармоническое и, в конечном счете, анти-диалектическое начало. Культурно-онтологический смысл и назначение эстетического отношения к миру – утверждать и наращивать красоту. В своё время Ф. М. Достоевский утверждал, что «красотою спасётся мир», на что в «Живой Этике» сказано: «Неверно сказать – красота спасёт мир, правильнее сказать – сознание красоты спасет мир»[1]. Правильнее – потому что иначе нас подстерегает *эстетизм*, т. е. неправомерное расширение сферы эстетического и подмена им других сущностных сил человека, ипостасей культуры и мироотношенческих модальностей как таковых. Диалектика красоты и безобразия, прекрасного и безобразного в принципе та же, что и всякая диалектика противоположностей, посему на ней задерживаться не будем.

Отметим ещё несколько очень важных особенностей эстетического. С. Л. Рубинштейн отмечал, что «в эстетическом созерцании мира максимум завершённости…»[2]. Это объясняется спецификой эстетической формы, охватывающей со всех сторон содержание и создающей в творении особый, уникальный мир. Поэтому мир эстетической действительности не монолитно един, как это обстоит в когнитивной культуре, а принципиально *плюралистичен*: он распадается на множество автономных и автаркичных, самодовлеющих художественных творений, каждое из которых занимает свою ценностную позицию по отношению к действительности и свой в ней ценностный статус. Между ними не только *не существует* логики снятия («Энеида» не снимает «Илиаду», а «Божественная комедия» не снимает «Энеиду»). На уровне архитектоническом у них фактически нет преемственности, последняя больше выражена на уровне композиционном. Они, как звёзды на ночном небосклоне, светят с различной степенью яркости, и чем больше ярких звёзд, тем светлее миру действительности. «Совершенное произведение искусства, – пишет М. Вебер, – никогда не будет превзойдено и никогда не устареет; от-

[1] Община //Агни Йога. Т. I. Самара, 1992. С. 196.

[2] Рубинштейн С. Л. Человек и мир. С. 109.

дельный индивид лично для себя может по-разному оценивать его значение, но никто никогда не сможет сказать о художественно совершенном произведении, что его "превзошло" другое произведение, в равной степени совершенное»[1].

Как отмечает М. М. Бахтин, «это создаёт имманентную историчность художественного произведения»[2]. Подлинное художественное произведение не замыкается в своей современности и не исчерпывается ею. «Произведения разбивают грани своего времени, живут в веках, т. е. в *большом времени*, притом часто (а великие произведения – всегда) более интенсивной и полной жизнью, чем в своей современности. […] Всё, что принадлежит только к настоящему, умирает вместе с ним»[3].

Эстетическая форма выражает активное отношение эстетического субъекта к действительности. И в этом ещё одно существенное отличие эстетического от когнитивного. «Я становлюсь активным в форме и *формою занимаю ценностную позицию вне содержания – как познавательно-этической направленности…*»[4]. «В форме я *нахожу себя*, свою продуктивную ценностно оформляющую активность, я *живо чувствую своё созидающее предмет движение*, притом не только в первичном творчестве, не только при собственном исполнении, но и при созерцании художественного произведения: *я должен пережить себя в известной степени – творцом формы, чтобы вообще осуществить худо-*

[1] *Вебер М.* Наука как призвание и профессия //*Он же.* Избранные произведения. М., 1990. С. 712. «Напротив, – добавляет М. Вебер, – каждый из нас знает, что сделанное им в области науки устареет через 10, 20, 40 лет. Такова судьба, более того, таков смысл научной работы, которому она подчинена и которому служит, и это как раз составляет её специфическое отличие от всех остальных элементов культуры; всякое совершенное исполнение замысла в науке означает новые "вопросы", оно по своему́ существу желает быть превзойдённым» (Там же).

[2] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 286.

[3] *Бахтин М. М.* <Ответ на вопросы редакции «Нового мира»> //*Он же*. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 6. «Проблемы поэтики Достоевского», 1963. Работы 1960-х – 1970-х гг. М., 2002. С. 454. «Автор – пленник своей эпохи, своей современности. Последующие времена освобождают его из этого плена…» (Там же. С. 455). Ср. размышления К. Маркса о греческом искусстве: *Маркс К.* Введение //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 47 – 48.

[4] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 313. «Форму я должен пережить, как моё активное ценностное отношение к содержанию, чтобы пережить её эстетически: в форме и формой я пою, рассказываю, изображаю, формой я выражаю свою любовь, своё утверждение, приятие» (Там же. С. 312).

жественно-значимую форму как таковую»[1]. И вообще: «Творцом переживает себя единичный человек-субъект только в искусстве»[2].

Перейдём к рассмотрению специфики этического. Исследователи, как правило, одну из основных трудностей исследования этического отношения к миру видят в том, что оно «не ограничивается какой-либо *предметно обособленной,* пространственно или иным образом локализующейся сферой явлений», что оно «соприсутствует во всех областях общественной жизни – частного быта и политики, межгосударственных и межличных, классовых и семейных отношений…», «затрагивает поведение человека в сферах материального производства и экономических операций, духовного творчества и научно-познавательной деятельности, в общении с окружающими и в отношении индивида к самому́ себе»[3]. На это можно спросить: а разве когнитивное и эстетическое не присутствует во всём, что здесь перечислено? Что же касается «сферы локализации», то в сетовании на её отсутствие присутствует позиция, исходящая из факта (или наличия) достаточно развитой *институциализации* общественной жизнедеятельности. Эта институциализация, как известно, является следствием далеко зашедшего расщепления человеческой предметной деятельности и вообще субъектного бытия. Когнитивная культура трансформируется в науку и институциализируется, эстетическая культура трансформируется в сферу искусства, которая тоже становится социумным институтом. Этическое же расщепляется на неинституциализованную и принципиально неинституциализируемую форму – *нравственность* и на *относительно* институциализованную – *мораль*. Последняя институциализована не так, как наука и искусство. Но это потому, что в системе институциализованного социума существуют ещё *право* и *политика*, которые уже, как наука и искусство, имеют пространственную (речь идёт о культурном пространстве) локализацию. Мораль же таковой не имеет.

Действительное же отличие этического – в том числе и в форме морали – от эстетического и когнитивного состоит в том, что оно не знает никакого отторжимого от себя результата-продукта. Художественное творение и когнитивный трактат могут жить своей относительно самостоятельной жизнью. Этическое – всецело есть *процесс*; все его определения живут внутри этого процесса. И если уж говорить о каком-то «результате», то таковым можно считать лишь

[1] Там же. С. 312.
[2] Там же. С. 323.
[3] *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. М., 1974. С. 229.

само *качество* этического процесса. В качестве его следствий, конечно, имеют место и результаты, но эти результаты несут на себе лишь отблеск этического.

Этическое, подобно выше рассмотренным ипостасям культуры, глубоко онтологично; «поэтому этика, – как отмечает С. Л. Рубинштейн, – выступает как часть онтологии…»[1]. Это значит, что «всякое фундаментальное положение этики имеет свои предпосылки в бытии»[2]. Такова подлинная, или, по определению Рубинштейна, больша́я, этика, в отличие от этики малой, замыкающей этическое внутри антропоцентристского социума.

Этическое, в отличие от когнитивного и эстетического, связано с *поведением* и *поступком* человека-субъекта; реально оно живёт внутри поведения, *идеально* же – существует как особая модальность сознания, которое «оперирует нормативно-ценностными категориями, представляет собой особую модальность мышления»[3]. Отношение этического предстаёт «*как отношение долженствования к действительности…*»[4] С позиций долженствования и посредством особых *норм* этическое и регулирует сферу поведения субъекта в мире. О. Г. Дробницкий пишет: «Понятие нормативной регуляции и является той исходной, базисной категорией, из которой можно затем вывести, вычленить понятие морали…»[5]. Сами этические нормы суть продукты нормотворчества самих же субъектов, но они, как правило, имеют глубокие онтологические корни. Этические нормы в их отношении к действительности имманентно антиномичны: «Всякая вообще норма содержит в себе два противоречиво соотносящихся аспекта – с одной стороны, регулятив повседневных действий, предполагающий какой-то вполне конкретный “уровень” нравственного состояния, с другой же стороны, “завышенное” требование к человеку, которое раскрывает перед ним безгранично раздвигающуюся перспективу возможного нравственного совершенствования»[6]. Таким образом, сущее и должное содержатся в само́й этической норме. Однако тем ядром этического, которое сопоставимо с понятием в когнитивном и образом в эстетическом, является не норма, а *ма́ксима*.

---

[1] *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. С. 8. Ср. С. 64.

[2] Там же. С. 65.

[3] *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. С. 215.

[4] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 286.

[5] *Дробницкий О. Г.* Понятие морали. Историко-критический очерк. С. 232. Следует отметить, что О. Г. Дробницкий, к сожалению, не проводил строгого концептуального различения между нравственностью и моралью.

[6] Там же. С. 312.

Но если посмотреть на этическое глубже, то следует сначала абстрагироваться от норм и т. п. Поэтому первоначально «речь должна здесь идти исключительно о той культуре нравственной мотивации, которая выступает как *работа совести, упреждающая дело,* – загодя и наперёд, даже с избытком, на случай возможного дефицита возможностей для рефлексии и взвешивания. Только такое упреждение поступка совестью впервые создаёт смысловое внутреннее пространство, – да и время! – для собственно ценностной самоотчётливой мотивации, для ответственного взвешивания и сурового суда над собою по высшему кодексу доступной человеку нравственной культуры. Только здесь живёт и действует полнокровно эта самая культура как таковая»[1].

Важнейшими определениями этического являются *добро* и *зло.* Добро является поведением субъекто- и миро-утверждающим, зло – деструктивно и хаосогенно; оно является субъекто- и мироотрицающим. Задача этического отношения субъекта к миру – утверждать добро и препятствовать злу во всех его разновидностях и проявлениях.

Такова общая характеристика когнитивного, эстетического и этического в их абстрагировании друг от друга. Но это отнюдь не разнородные в генетическом плане сущности. Процитируем ещё раз цитировавшиеся в начале данного параграфа слова Э. В. Ильенкова о соотношении истины, добра и красоты: «В старину его решали просто. Истина, добро и красота – это лишь три разных способа выражения одного и того же. Одно и то же, выраженное тремя разными способами. Пусть решение это ныне кажется слишком простым, прямолинейным и наивно абстрактным, но другого общего решения нет»[2]. Важно лишь правильно понять, что такое это «одно и то же». А им является именно *человек* как субъект. Эта истина верна также и для институциализованных форм этих ипостасей. «Человек – и в само́м себе и в другом – …как раз и утверждает себя в этих разных ипостасях – и в науке, и в искусстве, и в нравственности. Последние – лишь разные *формы выражения самосознания* человека, сами по себе ("в себе и для себя") не имеющие абсолютно никакой "ценности"»[3]. Можно, конечно, уточнить, что это не только формы самосознания и сознания человека, но и формы-ипостаси его жизнедеятельности.

Очень глубоко соотношение этих ипостасей выразил П. А. Флоренский. Он писал: «*Истина, Добро и Красота*» – эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это – одна и та же *духовная*

[1] *Батищев Г. С.* Особенности культуры глубинного общения. С. 30.
[2] *Ильенков Э. В.* Что там в зазеркалье? С. 300.
[3] Там же. С. 312.

жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая. Духовная жизнь, как из Я исходящая в Я своё средоточие имеющая – есть Истина. Воспринимаемая как непосредственное действие другого – она есть Добро. Предметно же созерцаемая третьим, как во-вне лучащаяся – Красота»[1]. Подлинные истина, добро и красота суть не отвлечённые от жизни субъекта начала, но суть *его* жизнь-в-истине, жизнь-в-добре, жизнь-в-красоте. «Потому-то гармоническое соединение истины, добра и красоты – это критерий зрелости подлинно человеческих отношений»[2]. И подлинного человека как такового: ведь, как очень точно отметил М. Бубер: «Настоящее отношение возникает только между настоящими личностями»[3].

Но человек – не статическое формообразование; способ его бытия – *поступок*; человек – существо поступающее («практическое», если говорить языком классической немецкой философии). С. Л. Рубинштейн писал: «Почти всякое человеческое действие есть не только техническая операция по отношению к вещи, но и поступок по отношению к другому человеку, выражающий отношение к нему»[4]. Но ещё глубже (и к тому же эксплицитно) посмотрел на существо поступка М. М. Бахтин. Он понял и раскрыл поступок не только как нечто, что имеет место в человеке *наряду* со всем прочим, но как *фундаментальное основание* всего собственно человеческого. С этой точки зрения всё в человеке есть его конкретный поступок. «Каждая мысль моя с её содержанием есть мой индивидуально-ответственный поступок, один из поступков, из которых слагается вся моя единственная жизнь как сплошное поступление, ибо вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некоторый сложный поступок: я поступаю всею своею жизнью, каждый отдельный акт и переживание есть момент моей жизни – поступления»[5].

Каждый поступок конкретен и осуществляется в конкретном культуро-историческом хронотопе как некоем пункте здесь-и-теперь, в котором единственным образом фокусируется «единственное событие совершаемого бытия». Я как субъект, вот этот и в данное здесь-и-теперь неповторимый, конкретно *причастен* «к единственному бы-

---

[1] *Флоренскій П.* Столпъ и утвержденіе Истины. Опытъ православной θеодицеи въ двенадцати письмахъ. С. 75.

[2] *Ильенков Э. В.* Что там в зазеркалье? С.311.

[3] *Бубер М.* Проблема человека //*Он же*. Два образа веры. М., 1995. С. 229.

[4] *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. С. 90. Ср. С. 97.

[5] *Бахтин М. М.* <К философии поступка> //*Он же*. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 8. Например: «*я* мыслю – поступаю мыслью» (Там же. С. 36).

тию-событию… и я причастен бытию единственным и неповторимым образом, я занимаю в единственном бытии единственное, неповторимое, не-заместимое… место. […] И вокруг этой единственной точки располагается всё единственное бытие единственным и неповторимым образом»[1]. При этом речь, конечно, идёт не о дурной индивидности, а о полноценном субъектном бытии внутри полноценно-конкретного в момент и в точке здесь-и-теперь культуро-исторического и через него – всего Бытия. «Единственность наличного бытия – нудительно обязательна». Это – «факт моего *не-алиби в бытии*, лежащий в основе самого́ конкретного и единственного долженствования поступка…»[2]. И с этого единственного содержательно напряженного хронотопа, со *своего* единственного в его определении здесь-и-теперь, и в этом смысле – *из себя*, и живёт, т. е. каждый раз поступает субъект.

И именно поступок питает собою основные ипостаси культуры. Они не самодостаточны. Именно в поступке исток долженствования, мотивации, свободной воли и участной ответственности. Не существует поэтому, отмечает М. М. Бахтин, ни специфически когнитивного, ни специфически эстетического, ни специфически этического долженствования. Есть одно-единственное долженствование как атрибут поступка, который выступает во всех этих ипостасях в специфической для них определённости, что и создаёт видимость их атрибутивности им[3]. Кроме того, когнитивное, этическое и эстетическое не могут быть аутентично поняты «в отвлечении от единственного действительного акта-поступка и автора его, теоретически мыслящего, эстетически созерцающего, этически поступающего»[4]. Архитектоника действительного мира поступка есть «конкретный план мира единого и единственного поступка, основные конкретные моменты его построения и их взаимное расположение. Эти моменты: я-для-себя, другой-для-меня и я-для-другого; все ценности действительной жизни и культуры расположены вокруг этих основных архитектонических точек действительного мира поступка: научные ценности, эстетические, политические (включая и этические и социальные) и, наконец, религиозные. Все пространственно-временны́е и содержательно-смысловые ценности и отношения стягиваются к

[1] Там же. С. С. 38, 39.

[2] Там же. С. 39.

[3] См.: Там же. С. 10.

[4] Там же. С. 28. «Всё содержательно-смысловое: бытие – как некоторая содержательная определённость, ценность – как в себе значимая, истина, добро, красота и пр. – всё это только возможности, которые могут стать действительностью только в поступке на основе признания единственной причастности моей» (Там же. С. 41).

этим эмоционально-волевым центральным моментам: я, другой и я для другого»[1].

По своей же определённости поступок схож с этическим поведением, потому-то его часто с ним и отождествляют. Для многих, если не для большинства, поступление и есть способ существования этического отношения к миру. В этическом прямо в глаза бьёт его междусубъектный характер. Более того, внутри него не существует субъект-объектного отношения. Но междусубъектность присуща, притом имманентно присуща, и эстетическому и когнитивному. И даже в тех цивилизациях, где почти безраздельно господствует *монологизм*, монологическая организация и ориентация эстетического и особенно когнитивного отношения к миру, даже здесь присутствует, притом именно в качестве конституирующего дух этих отношений, междусубъектность. Но она здесь загнана внутрь них, оттеснена на задний план, подавлена мощью монологизма.

Перейдём теперь к рассмотрению характера отношения друг к другу когнитивного, этического и эстетического нача́л. Выше мы, при рассмотрении специфики каждого из них, сопоставляли их с действительностью. Ведь только в соотношении с нею они и имеют смысл, культурно и субъектно значимы. Но действительность при этом бралась как нечто абстрактно-анонимное, лишённое всякой конкретной определённости, напоминающее «чистое бытие» гегелевской Логики, тождественное с «ничто». Но такой действительности *не бывает*. Эта действительность есть *мир человека,* т. е. мир культуры (и цивилизации) и данный через посредство неё мир природы. Эта действительность соткана общественными отношениями и деятельностью (а равно до- и над-деятельностными уровнями бытия человека-субъекта), она «обработана» всеми сущностными силами человека-субъекта, пронизана всеми ипостасями культуры, в том числе и рассматриваемыми в настоящем параграфе. Каждой из этих ипостасей, каждой из мироотношенческих модальностей противостоит действительность, в которой «правят бал» другие ипостаси, другие модальности. Поэтому «ни один культурный творческий акт не имеет дела с совершенно индифферентной к ценности, совершенно случайной и неупорядочной материей, …но всегда с чем-то уже оценённым и как-то упорядоченным, по отношению к чему он должен ответственно занять теперь свою ценностную позицию. Так, познавательный акт находит действительность уже обработанной в понятиях донаучного мышления, но, главное, уже оценённою и упорядоченною этическим поступком: практически-житейским, соци-

[1] Там же. С. 49 – 50.

альным, политическим; находит её утверждённой религиозно, и, наконец, познавательный акт исходит из эстетически упорядоченного образа предмета, из ви́дения предмета.

То, что преднаходится познанием, не есть, таким образом, res nullius*, но действительность этического поступка во всех его разновидностях и действительность эстетического ви́дения. И познавательный акт повсюду должен занимать по отношению к этой действительности существенную позицию... То же самое можно сказать и о художественном акте: и он живёт и движется не в пустоте, а в напряжённой ценностной атмосфере ответственного взаимоопределения»[2]. Однако, как отмечает М. М. Бахтин, *характер* отношения когнитивного, этического и эстетического к преднаходимой ими действительности глубоко *различны*. Когнитивное и этическое относятся к действительности *отрицающе,* эстетическое же – *положительно-приемлюще.*

Когнитивное отношение к миру находит действительность упорядоченной этическим поведением-поступком и эстетическим ви́дением. Однако оно как бы игнорирует этот факт. «*Познание не принимает этической оценённости и эстетической оформленности бытия, отталкивается от них;* в этом смысле познание как бы ничего не преднаходит, начинает сначала…»[3].

Познание отбрасывает как не относящиеся к существу дела этико-эстетические предикаты действительности, которая, входя в его собственный внутренний контекст, «сбрасывает с себя все ценностные одежды, чтобы стать голой и чистой действительностью познания, где суверенно только единство истины»[4]. Но игнорируя этическую и эстетическую обработку действительности, когнитивное отношение не подменяет эту обработку работой понятия; «познавательный акт считается только с преднаходимой им, предшествующей ему, работой познания и не занимает никакой самостоятельной позиции по отношению к действительности поступка и художественного творчества в их исторической определённости…»[5].

Данное положение М. М. Бахтина нуждается в комментарии и уточнении. Создаётся впечатление, что познание как таковое, по своей сущности *ценностно нейтрально*. Он пишет, что всё, что предна-

* Ничья вещь (лат.).

[2] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 282 – 283.

[3] Там же. С. 284.

[4] Там же. С. 285.

[5] Там же. С. 285.

ходится познанием и как бы сопротивляется ему, предстаёт для него «как чисто познавательная же проблема, а вовсе не как нечто внепознавательно ценное – нечто доброе, святое, полезное и т. п. – такого ценностного сопротивления познание не знает.

Конечно, – уточняет он, – мир этического поступка и мир красоты сами становятся предметом познания, но они отнюдь не вносят при этом своих оценок и своей самозаконности в познание; чтобы стать познавательно значимыми, они всецело должны подчиниться его единству и закономерности»[1]. Представление о том, что научное знание является ценностно нейтральным, возникло в первой половине XIX в. в особых социальных условиях благодаря усилиям самих учёных в целях сохранения института науки в этих условиях[2]. Данное представление конституировалось в постулат, принимаемый позитивистски оринтированными философами, историками и социологами науки. На деле наука и научное познание отнюдь не свободно от ценностей. И сегодня это уже признаётся многими философами. Прежде всего, ценностью обладает само истинное знание, вырабатываемое наукой. И не только для вне-научной социо-культурной действительности, но и для само́й науки. Но не станем распространяться на эту тему. Смыл суждений М. М. Бахтина состоит не в том, что познание вообще игнорирует тот факт, что преднаходимая им действительность оценена этически и эстетически. Смысл их в том, что познание не делает эту её оценённость ингредиентом своей деятельности, познавания. Познание выносит оценку самим фактом раскрытия истины.

Этическое отношение преднаходит действительность как действительность познания и поведения-поступка. Его отношение к этой действительности тоже имеет отрицательный характер, но, конечно, отличающийся от отрицательного характера когнитивного отношения. Это обусловлено тем, что основным в этическом является отношение долженствования. «Отношение долженствования к бытию носит *конфликтный* характер»[3]. Антиномия сущего и должного определима и значима лишь для этического отношения и невозможна внутри когнитивного или эстетического как таковых. Поэтому в конфликт могут вступить учёный или художник, но при этом

[1] Там же.

[2] См.: *Косарева Л. М., Петров М. К.* Формирование идеала ценностно-нейтрального знания //Вопросы истории естествознания и техники. 1987. № 1.

[3] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 286. Сноска.

лишь как этические субъекты, для которых соответственно познание и эстетическое освоение действительности суть поведения-поступки.

Действительность, противостоящая эстетическому отношению, есть действительность когнитивного и этического, к которым оно относится принципиально иначе. «*Основная особенность эстетического, резко отличающая его от познания и поступка, – его рецептивный, положительно-приемлющий характер: преднаходимая эстетическим актом, опознанная и оценённая поступком действительность входит в произведение* (точнее – в эстетический объект) *и становится здесь необходимым конститутивным моментом*»[1]. Однако входящая в сферу эстетического действительность когнитивного и этического (как, впрочем, и религиозного, политического, юридического и т. д.) не остаётся нетронутой: ведь эстетическая форма по-своему (хотя и исключительно в идеальном плане) преобразует эту действительность. Как отмечает М. М. Бахтин, «эстетическая форма переводит эту опознанную и оценённую действительность в иной ценностный план, подчиняет новому единству, по-новому упорядочивает: индивидуализует, конкретизует, изолирует и завершает, *но не отменяет её опознанности и оценённости:* именно на эту опознанность и оценённость и направлена завершающая эстетическая форма»[2]. И этой работой она ограничивается. Эстетическая деятельность в этом смысле имеет как бы вторичный характер по сравнению с когнитивной и этической деятельностью. «Эстетическая деятельность, – пишет Бахтин, – не создаёт сплошь новой действительности», но она «создаёт новую форму как новое ценностное отношение к тому, что уже стало действительностью для познания и поступка: в искусстве мы всё узнаём и всё вспоминаем (в познании мы ничего не узнаём и ничего не вспоминаем, вопреки формуле Платона)…»[3] В познании мы открываем *новое знание* – в этом смысл познавания; этический же поступок-поведение реально создаёт новую действительность. Такова

[1] Там же. С. 286.

[2] Там же. С. 286 – 287.

[3] Там же. С. 287, 287 – 288. «…Но именно поэтому в искусстве такое значение имеет момент новизны, оригинальности, неожиданности, свободы, ибо здесь есть то, на фоне чего может быть воспринята новизна, оригинальность, свобода – узнаваемый и сопереживаемый мир познания и поступка, он-то и выглядит и звучит по-новому в искусстве, по отношению к нему и воспринимается деятельность художника – как свободная» (Там же. С. 288). Отсюда та особенность эстетической деятельности, что «*каждый художник в своём творчестве, если оно значительно и серьёзно, является первым художником, ему непосредственно приходится занимать эстетическую позицию по отношению внеэстетической действительности познания и поступка,* хотя бы в пределах его чисто личного этико-биографического опыта» (Там же. С. 292).

общая характеристика отношения эстетического к когнитивному и этическому.

Но как сущностные силы человека-субъекта, как важнейшие ипостаси его культуры и его мироотношения они не только внешне соприкасаются друг с другом, но и каждая из них имманентно содержит внутри себя каждую, прежде всего их императивы. При этом этическое, как наиболее близкое к поступку (как он был рассмотрен выше) – то, что стоит выше и когнитивного, и эстетического. Но оно стоит выше по своей сущей определённости, а не в ущерб последним. Там, где этическое утверждается как главенствующее за счет оттеснения когнитивного и эстетического, там мы имеем *этизм*, т. е. уродливое соотношение этих ипостасей. Равно недопустимо гипостазирование ни когнитивного (*когнитивизм*), ни эстетического (*эстетизм*). Но в каждой из ипостасей две другие подчинены *её* определениям, не заглушают её голоса. Когнитивное, утверждая Истину, прямо или косвенно способствует утверждению Добра и Красоты. А последняя даже присутствует внутри неё, т. е. Истины. Добро тоже не может быть слепым, не может пренебрегать Истиной и не может не утверждать Красоту. Эстетическое, Красота, во-первых, объединяет внутри себя когнитивное и этическое, Истину и Добро. «Познавательный момент, – пишет М. М. Бахтин, – как бы освещает изнутри эстетический объект, как трезвая струя воды примешивается к вину этического напряжения и художественного завершения…»[1]. Так создается гармония. И эта гармония является критерием подлинности каждой из ипостасей культуры. «Ибо, – как отмечает Э. В. Ильенков, – красота подлинная отличается от красоты мнимой именно через её отношение к истине и добру – через своё человеческое значение»[2]. И далее – через вне-человеческое, глубинно-онтологическое, значение. То же самое справедливо и в отношении добра и истины.

Творчество, в том числе и в форме творческой деятельности – высшего вида предметной деятельности как одного из уровней человека-субъекта, возможно лишь как напряжённо-гармоническое единство всех своих атрибутов, в том числе и таких, как когнитивное, этическое и эстетическое начала. Эти ипостаси культуры и модусы мироотношения полифонически объединены с иными основными ипостасями-модусами – материально-производственным, рефлексивным, религарным и агапическим (или отношением *любви*), которые все сходятся в конкретном поступке-связи субъекта. Подобно

[1] Там же. С. 295.

[2] *Ильенков Э. В.* Что там в зазеркалье? С. 309.

тому, как рассматриваемые нами ипостаси, эти (за исключением агапического) ипостаси культуры в системе разделения деятельности наделяются самостоятельностью, превращаясь в относительно самостоятельные сферы, и институциализируются. Они предстают соответственно как экономика, философия и религия. Но рассматривать эти ипостаси мы, разумеется, здесь не будем.

Творчество есть глубоко онтологический процесс и как таковой есть не только способ мироотношения субъекта, но и объективное звено в бесконечном процессе космогенезиса. Оно поэтому предстаёт как процесс принимания субъектом на себя онтологических задач и участие в их решении. Сами эти задачи не могут быть анонимно-нейтральными (в духе старой натурфилософии или наивного натуралистического онтологизма). В них универсально-онтологические уровни и ипостаси встречаются по логике Эмпедокла (*подобное – с подобным*) с соответствующими уровнями и ипостасями человека-субъекта. В них поэтому синтетически представлены когнитивное, этическое и эстетическое начала. Нет и принципиально не может быть задачи только и исключительно когнитивной или же только этической, либо же только эстетической. Но в ней, конечно, тот или иной момент может относительно превалировать над другими, что не меняет существа дела. Однако в развитой системе расщепления человека и даже его деятельности (которая, как уже говорилось, в этой ситуации выдвигается на первый план в субъектном бытии, оттесняя другие уровни и тем самым нарушая полифоническую гармонию между ними) не только различные ипостаси культуры выделяются в отдельные «доминионы», рассекая единую многомерную духовность, но расщепляется и сама *задача* как целостность.

Так, универсально-онтологический её план отделяется и чаще всего (не усмотренный) отодвигается за горизонт реального мироотношения. Культурно-онтологический слой полу-задачи тоже дробится на части, которые системой расщепления деятельности распределяются и рассредоточиваются по разным «доминионам». Так (применительно к нашему рассмотрению), когнитивный аспект и измерение задачи, изолируясь и «очищаясь» от соприсутствия в нём иных культурных аспектов и измерений, в виде *проблемы* локализуется в науке; эстетический аспект-уровень, столь же стерилизованный, поселяется в виде *энигмы* в сфере искусства; а этический – в виде *трудности* – в сфере морали.

Но мы не должны их отрывать друг от друга и противопоставлять друг другу, особенно когда речь идёт о творчестве как о наиболее аутентичном бытии человека в Мире и, стало быть, его отноше-

нии к миру и к другому человеку. «Нет, – писал С. Л. Рубинштейн, – верного отношения к человеку без верного отношения к миру, нет верного отношения к миру без верного отношения к человеку»[1]. И ещё: «Правильное отношение к бытию, к Вселенной – это то, что формирует человека большого плана, образует возвышенное, героическое начало в жизни человека»[2], формирует, добавим, подлинного субъекта творчества.

Когнитивное, этическое и эстетическое в творчестве не конкурируют друг с другом, не вытесняют друг друга и *не снимают* друг друга, как это обстоит в диалектике *органического* типа. Подобная диалектика с необходимостью *монологична*; она поэтому *не может* всецело быть логикой творчества. Подлинная диалектика – это диалектика *гармонического* типа. «Она, – отмечает Г. С. Батищев, – способна вбирать в себя также и не подвергаемые снятию (и переработке) содержания и вступать с ними в паритетные соотношения *полифонического* типа, разумеется, при некотором минимуме конструктивности участия или вхождения»[3]. В творчестве никакая ипостась культуры не может полноценно раскрыть свои возможности, если она претендует на привилегированное положение, на подавление и оттеснение всех иных. Напротив, в его составе она «способна, никоим образом не притязая на перевес, лишь вызывать, пробуждать, требовать рядом с собою *также и иную* культуру – в полифонической гармоничности с собою»[4]. И только в этой полифонической гармоничности они и обеспечивают подлинно творческий процесс-отношение. И как таковое, творчество прорывает, трансцендирует все и всякие границы. Как отмечает А. С. Арсеньев, «в какой бы области ни осуществлялся процесс творчества, человек в момент творчества выходит за пределы своей профессии, своей специальности и действует как человек *вообще*, как личность»[5]. Потому что, хотя человек никогда не утрачивает своей культуро-исторической определённости, в творчестве он в то же время выступает и как глубоко онтологическая реальность и сила, осуществляющая свою работу перед лицом мира *как такового*, перед лицом Универсума. Поскольку же творчество по сути своей между-

---

[1] *Рубинштейн С. Л.* Человек и мир. С. 110.

[2] Там же. С. 90. Ср.: С. 96.

[3] *Батищев Г. С.* Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности // Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990. С. 32.

[4] *Батищев Г. С.* Особенности культуры глубинного общения. С. 17 – 18.

[5] *Арсеньев А. С.* Проблема цели в воспитании и образовании. Цель в воспитании личности // Философско-психологические проблемы развития образования. М., 1981. С. 66.

субъектно, то акт-процесс творчества (даже если он совершается индивидом сугубо наедине) есть и со-присутствие-связь Я с Другим. М. М. Бахтин пишет: «Исключительно острое ощущение другого человека как "другого" и своего "я", как голого "я" предполагает, что все те определения, которые облекают "я" и "другого" в социально-конкретную плоть, – семейные, сословные, классовые и все разновидности этих определений, – утратили свою авторитетность и свою формообразующую силу. Человек как бы непосредственно ощущает себя в мире, как целом, без всяких промежуточных инстанций, помимо всякого социального коллектива, к которому он принадлежал бы. И общение этого "я" с другим и с другими происходит прямо на почве последних вопросов, минуя все промежуточные, ближайшие формы»[1]. Ведь здесь речь идёт о «личности, занимающей *позицию* и принимающей *решение по самым последним* вопросам мироздания»[2]. Потому что творчество как онтологически значимый и онтологически ответственный акт-процесс осуществляется субъектом «на переднем крае» мироздания, в точке продолжающегося космогенеза.

В этой пространственно-временно́й и качественно-сущностной точке космогенеза и человек и Мир, Универсум находятся в бесконечном становлении, говоря словами К. Маркса, в абсолютном движении становления; здесь осуществляется встреча их бесконечных становлений. Ни человек, ни Мир не совпадают сами с собой, выходят за пределы себя, трансцендируют. Как отмечает М. М. Бахтин, «подлинная жизнь личности (а это, уточним мы, и есть творческая жизнь, творчество. – *А. Х.)* совершается как бы в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие…»[3]. Но и мир открыт, незавершён и незавершим: «*ничего окончательного в мире ещё не произошло, последнее слово мира и о мире ещё не сказано, мир открыт и свободен, ещё всё впереди и всегда будет впереди*»[4].

В так понимаемом акте-процессе творчества все ипостаси культуры, максимально реализуя заложенные в них потенции, в своём полифонировании, с одной стороны, служат не самоутверждению, но

[1] *Бахтин М. М.* Проблемы творчества Достоевского //*Он же*. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 2. «Проблемы творчества Достоевского», 1929. Статьи о Л. Толстом, 1929. Записи курса лекций по истории русской литературы, 1922 – 1927. М., 2000. С. 173 – 174. С. 186.

[2] *Бахтин М. М.* 1961 год. Заметки //*Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М., 1996. С. 343.

[3] *Бахтин М. М.* Проблемы поэтики Достоевского. С. 70.

[4] Там же. С. 187.

Творчеству как решанию задачи онтологического статуса, а с другой стороны, только в этом полифонировании каждая из них и утверждает себя впервые полноценно и универсально. Творчество есть поступок в высшем смысле этого понятия. В этом поступке субъект не *приобщает свою* действительную субъектную жизнь к возможному наделённому самостоятельностью когнитивному, эстетическому или этическому (как, впрочем, и всякому иному) контексту, но, напротив, *приобщает их* своей действительной из-себя-жизни как здесь-и-теперь утверждению своего не-алиби в бытии со своего единственного места. М. М. Бахтин пишет: «Между тем как действительный поступок мой, на основе моего не-алиби в бытии, и поступок-мысль, и поступок-чувство, и поступок-дело действительно придвинуты к последним краям бытия-события, ориентированы в нём, как едином и единственном целом, как бы ни была содержательна мысль и конкретно-индивидуален поступок, в своём малом, *но действительном* они причастны бесконечному целому»[1]. И именно так, сфокусированные в уникальном, они открытым образом сопричастны открытому же универсальному.

Конечно, исторически и логически всегда существует начало решания задачи как многомерного целого. При этом, разумеется, творчество имеет дело с теми типами задач, которые Г. С. Батищев характеризует как а) задачи с недостаточной логикой и б) задачи с недостаточным субъектом. Очевидно, что логически первичным здесь выступает когнитивный момент в тех его функциях, которые на языке «Критики чистого разума» можно назвать как синтез аппрегензии и синтез рекогниции. Это, так сказать, вхождение в креативную задачу. И тут же вступает в права эстетический момент творчества: художественный образ, благодаря продуктивной способности воображения, продуцирует общий контур задачи вместе с её возможным решением. Далее эстафета передаётся этическому началу; с позиций долженствования и под контролем «со́вестной инстанции» (термин Г. С. Батищева) осуществляется *суд:* решать или не решать, «быть или не быть». Но это лишь первый круг, или, точнее, виток на спирали творчества. Как только решены эти, составляющие необходимое условие, вопросы, начинается следующий виток, виток решания задачи. Здесь когнитивное, этическое и эстетическое осуществляют то же сотрудничество, но этическое как бы отходит на второй план: ведь оно уже дало санкцию на решание задачи. Но на са́мом деле оно в процессе этого решания находится не на заднем плане, а *над* работой когнитивного и эстетического, осуществляя контроль с «капитанско-

[1] *Бахтин М. М.* <К философии поступка>. С. 47 – 48.

го мостика», и готовое вмешаться в процесс в любой момент, так как всякий раз возможны непредсказуемые повороты дела, с чем не могут, по самому́ их понятию, справиться когнитивное и эстетическое.

Последние в процессе решания креативной задачи работают в тесном сотрудничестве, так что не всегда возможно отделить одно от другого. Но и в этом случае, как сказано, этическое соприсутствует здесь. М. М. Бахтин пишет: «Поскольку я помыслил предмет, я вступил с ним в событийное отношение»[1]. Стало быть, не только в культурно- но и в универсально-отнологическое, отношение. Поскольку познание по природе своей дискурсивно, постольку работа *понятия* сопровождается, а на первых порах даже и как бы компенсируется работой *образа*. Как отмечет Э. В. Ильенков, «действие силы воображения обеспечивает прежде всего умение правильно видеть то, что есть, но ещё не выражено в виде понятия»[2]. Но в чём-то задача познания и художественного освоения мира совпадают. Познание не просто отображает предмет в его налично сущей определённости, но идеально (ideell) строит его как его предельную возможность, как доведённый до своего логического завершения. Познание конструирует предмет как *его* идеал, очищая его «портрет» от эмпирически-исторических несущественностей, и представляет его в *чистом виде* как «соответствующий собственному понятию». Оно как бы доразвивает предмет и, исходя из этой идеальной конструкции, даёт возможность постичь и эмпирически-исторические, в том числе и сугубо случайные, определения предмета.

Так вот такое достраивание до идеала невозможно без работы эстетической ипостаси культуры. И *разум,* в отличие от *рассудка,* всегда несёт в себе эстетический заряд и прежде всего заряд силы воображения. Диалектика есть *логика* творчества; но таковой она предстаёт лишь для разума. Э. В. Ильенков пишет: «Способность логически мыслить, то есть оперировать понятиями, теоретическими определениями в строгом согласии с нормами логики, тоже не сто́ит ровно ничего, если она не соединяется с равно́ развитой способностью видеть, чувственно созерцать, воспринимать окружающий мир»[3].

---

[1] Там же. С. 32.

[2] *Ильенков Э. В.* В. О «специфике» искусства. С. 218. Ср.: С. 222.

[3] *Ильенков Э. В.* Об эстетической природе фантазии. С. 232. «Культурное воображение ни в коем случае не есть произвольное воображение. Так же мало оно представляет собой действие согласно штампу, согласно готовой, формально заученной схеме.

Культура воображения совпадает со свободой воображения – со свободой как от власти мёртвого штампа, так и от произвольного каприза. В этом весь секрет культуры творческого воображения» (Там же. С. 242 – 243). Ср.: С. 222 – 223.

Сами категории диалектики (подлинной диалектики) содержат внутри себя этическое, эстетическое и когнитивное начала. «Почти все (не религиозные, конечно, а чисто светские*) добрые, приемлющие и обогащающие, оптимистические категории человеческого мышления о мире и человеке, – пишет М. М. Бахтин, – носят эстетический характер…»[1]. И этот их эстетический характер, во-первых, позволяет им быть относительно универсальными, быть применимыми, говоря словами И. Канта, «ко всякому возможному опыту», но, во-вторых, в то же время препятствовать рассудочной попытке ничтоже сумнящеся применять их ко всякому возможному опыту. Категориальные формы, в которых полноправно и полноценно, гармонически полифонируют когнитивное, этическое и эстетическое, да и иные мироотношенческие модальности, способны ориентировать субъекта на работу с самими категориями, на достраивание само́й логики до того уровня, на котором она может стать адекватной встреченной ими задачи, а если задача требует от субъекта его действенного самоизменения по тем или иным (а может быть, и по всем) параметрам его бытия, ориентируют его на это самоизменение и способствуют ему. Таким образом, не только верно то, что диалектика как логика творчества может быть применена лишь творчески, но и то, что во-первых, не только логика творчества предполагает творчество само́й логики, но и, во-вторых, логика подлинного творчества предполагает и *само-творчество* субъекта творчества.

Итак, мы рассмотрели особенности трёх основных мироотношенческих модальностей и характер их взаимоотношения. Так дело обстоит на сущностном уровне, на уровне соответствия этих особенностей и этого характера собственному понятию.

Но сущность в своём существовании, как известно, далеко не совпадают. Со времени конституирования этих модальностей в относительно самостоятельные сферы культуры сущность их сохранилась, но раскрыть её уже весьма и весьма непросто. Что же касается их взаимоотношений, то оно бытийствует в разного рода превратных

---

* Но вот в записи лекций М. М. Бахтина *Л.* В. Пумпянским значится другое: «… Эстетический акт относится положительно… к бытию, уже оценённому поступком, уже опознанному; он не отвлекается от этой опознанности и оценённости, а вводит их коэффициент. В этом положительном отношении эстетика сближается с религией» (Герой и автор в художественном творчестве. Цикл лекций М. М. Бахтина // *Бахтин М. М.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. Приложение. С. 328.

[1] *Бахтин М. М.* К вопросам методологии эстетики словесного творчества. I. Проблема формы, содержания и материала в художественном словесном творчестве. С. 287.

формах. Когнитивная мироотношенческая модальность, отметили мы, конституируется в науку – особую сферу культуры, назначением которой является выработка, накопление, сохранение и совершенствование общественно необходимого знания. Люди, занятые в этой сфере, именуются *учёными*. Но со времени возникновения науки в ходе истории она претерпевала разные трансформации, прежде чем стать тем, что именуют современной наукой. Дальше в работе будет идти речь о современной науке, начало оформления которой восходит к началу Нового времени в Западной Европе.

В завершение параграфа предлагаем таблицу, в которой сопоставлены основные атрибуты всех трёх мироотношенческих модальностей.

	Когнитивное	**Эстетическое**	**Этическое**
I	Понятие	Художественный образ	Максима
II	Истина – Заблуждение	Красота – Безобразие	Добро – Зло
III	Знание	Художественный вкус	Поступок
IV	Объективность	Правда	Совесть
V	Наука	Искусство	Мораль

2.2. Особенности современной науки

Наука есть исторически выделившаяся и наделённая относительной самостоятельностью *когнитивная* мироотношенческая модальность par excellence, превратившаяся в особый род специализированных занятий специально подготовленного контингента людей, получивших название «*ученые*». Социальное назначение науки – выработка, накопление, систематизация и наращивание общественно необходимого знания в целях его применения в различных сферах социокультурной действительности. Начиная со второй половины XVII в. наука не просто обособляется от других сфер культуры, в том числе – что очень важно – от Церкви, но и подвергается *институциализации*, то есть превращается в особый социумный институт, занимающий в системе других институтов своё место и со всеми другими институтами подчинённый верховному институту – государству, а занятие в ней становится *профессией*. Постепенно сфера науки превращается в своеобразную отрасль производства, во многом аналогичную сфере собственно материального производства. Она становится непосредственной производительной силой сначала материального

производства, а затем – и военно-промышленного комплекса. Этот её статус означает то, что она перестаёт иметь цель в само́й себе и становится *средством для* других сфер социума. Современная наука представляет собой своеобразную отрасль производства – отрасль производства *знания*.

К. Маркс отмечает, что «производство, основанное на капитале, …создаёт систему эксплуатации природных и человеческих свойств, систему всеобщей полезности*; даже наука, точно так же как и все физические и духовные свойства человека, выступает лишь в качестве носителя этой системы всеобщей полезности, и нет ничего такого, что вне этого круга общественного производства и обмена выступало бы как нечто *само по себе более высокое*, как правомерное само по себе. […] Только при капитализме природа становится всего лишь предметом для человека, всего лишь полезной вещью; её перестают признавать самодовлеющей силой, а теоретическое познание её собственных законов само выступает лишь как хитрость, имеющая целью подчинить природу человеческим потребностям, будь то в качестве предмета потребления или в качестве средства производства»[1].

В этих условиях научная деятельность превращается в *труд*, а этот труд становится *наёмным* трудом. В «Манифесте Коммунистической партии» сказано: «Буржуазия лишила священного ореола все роды́ деятельности, которые до тех пор считались почётными и на которые смотрели с благоговейным трепетом. Врача, юриста, священника, поэта, человека науки она превратила в своих платных наёмных работников»[2].

Особенностью современной науки является то, что разделение деятельности, которое когда-то привело к её образованию, теперь воцаряется и внутри неё. Способом же разделённой и продолжающей подвергаться дальнейшему разделению человеческой деятельности является *отчуждение*. Стало быть, современная наука – это наука, захваченная отчуждением во всём объёме его атрибутов. *Учёный* превращается в наёмного *научного работника*, для которого его научные

* «Всеобщая проституция выступает как необходимая фаза развития общественного характера личных задатков, потенций, способностей, деятельностей. Выражаясь более вежливо: всеобщее отношение полезности и годности для употребления» (*Маркс К.* Критика политической экономии (черновой набросок1857 – 1858 годов). [Первая половина рукописи] //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. I. М., 1968. С. 106).

[1] Там же. С.С. 386 – 387, 387.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии //*Они же.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 4. М., 1955. С. 427.

занятия становятся *средством для вне*-научных целей, попросту говоря, средством заработка на собственную жизнь и жизнь своих родных и близких. Иначе говоря, деятельность учёного в сфере науки предстаёт подчинённой внешней необходимости и внешней целесообразности.

«В научной деятельности, – отмечает А. П. Огурцов, – можно вычленить три различных процесса: производство знания, его передача (социальное обращение, распространение знаний) и воспроизводство. Эти три процесса образуют моменты единого целого, каждый отражает специфическим образом структуру и организацию науки как целостного феномена. […] При всём единстве этих трёх социально-когнитивных процессов необходимо подчеркнуть принципиальное различие между ними и по их цели, и по формам организации, и по характеру, и по месту в структуре целого»[1]. Производство знания, исследовательская деятельность, является основополагающим звеном. Но эта деятельность не должна прерываться, поколения учёных должны постоянно сменять друг друга. Подготовка этих поколений составляет второе звено. И, наконец, исследовательская деятельность не является деятельностью изолированных друг от друга одиночек. Она невозможна без разного рода коммуникаций между учёными (устные беседы, дискуссии, обмен идеями и публикациями и т. д.). И если звено производства знания и звено коммуникаций в принципе нерасторжимы, то звено подготовки научных кадров может осуществляться как внутри специализированных исследовательских организаций, так и вне – в системе образования, в наше время также ставшей социумным институтом. При этом исследовательская деятельность организована иначе, чем деятельность по обучению. Что касается коммуникации, то она является необходимой как в той, так и в другой.

Тем не менее, современная наука представляет собой специфический социумный институт. Однако процессы институциализации не могут быть *тотальными*, пронизывающими целое науки сверху донизу и во всех направлениях. А. П. Огурцов пишет: «При рассмотрении любого из многообразных уровней организации науки можно вычленить два типа организации – внеинституциальный и институциональный». И, отмечая, что процессы институциализации захватывают *все* стороны и сферы науки, добавляет, «что

[1] *Огурцов А. П.* Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействия между учёными [до § 4] //Дисциплинарность и взаимодействие наук. М., 1986. С. 91 – 92.

когнитивные характеристики науки приобретают различный облик на разных стадиях организации науки – институциональном и неинституциональном»[1]. К этому следует добавить, что отчуждение не исчерпывается процессами институциализации и не сводится к ним. Поэтому само по себе наличие не захваченного институциализацией какого-либо звена или подзвена в науке ещё не говорит о том, что в нём не воцарились какие-то иные атрибуты отчуждения.

Современная институциализированная, захваченная отчуждением наука представляет собой довольно сложно организованное образование. В ней можно выделить целый ряд образований (или, как говорят, «структурных образований», или просто «структур»). Поскольку в нашу задачу требование абсолютной полноты не входит, постольку мы отметим лишь те, которые ближайшим образом относятся к нашей теме. Целесообразно выделить лишь два главных уровня структурных образований, надстраивающихся друг над другом. При этом их соотношение является не *иерархией*, а *субординацией*.

Первый уровень образован само́й познавательной деятельностью. Подразумевая её, науковеды говорят о трёх разных структурах – когнитивной, популятивной (кадровый состав, научные группы и т. д.) и коммуникативной. Можно, конечно, говорить, что две вторые структуры входят одновременно и в другие образования внутри науки. Но ведь науку творят люди («кадры»), находящиеся между собой прежде всего в тех отношениях, которые вытекают из когнитивной деятельности. Стало быть, коммуникативная структура – по крайней мере, каким-то важнейшим аспектом – входит в состав когнитивной структуры. Этот уровень науки, являющийся *первичным*, основополагающим, тем не менее не обнаруживает себя в полной и адекватной форме уже с момента возникновения само́й науки как наделённой самостоятельностью социумной сферы, а с её институциализацией и превращением её (прежде всего естествознания) в непосредственную производительную силу собственно материального производства и вовсе теряется под напластованием других уровней, способом организации которых является уже не архитектоника, а *структура.* Он ведёт подспудное, подчас еле уловимое, существование, но – надо помнить – всё остальное вырастает *из него*, паразитарно питаясь его содержаниями, потенциями и т. д.

Второй уровень отчуждённой институциализованной науки – это тот, который, собственно, и порождён отчуждением, воцарившимся внутри науки, тот, на котором осуществляются функции *манипуля-*

[1] Там же. СС. 102, 104.

тивного, административно-управленческого характера и который является ближайшим осуществителем воли социума и государства, их манипулятивным о́рганом, проводником их воли. Через структуры данного уровня предписываются функции и ставятся задачи агентам непосредственного научно-познавательного процесса. Этот второй уровень охватывает собою *извне* когнитивный уровень науки, возвышаясь над ним. Это значит, что он захватывает все выделенные выше структурные подразделения этого уровня и подчиняет их своей власти. Причём как в плане когнитивного процесса-отношения, так и в плане вырастающей из него и в нём бытийствующей коммуникации между учёными и группами учёных.

Это – уровень институциально-функциональный. Структура, возникшая на этом уровне, по своему́ существу ничем не отличается от подобной же структуры в любой другой институциализованной сфере, а равно и в сфере материального производства, в армии и т. п. Деятельность функционеров этого уровня формально-универсальна, т. е. лишена содержательной предметности; она *абстрактно-предметна.* Её алгоритм един для всех и всяческих сфер внутри отчуждённого социума. Поэтому такого рода функциональная активность легко поддаётся бюрократизации, внутри неё формируется и функционирует специфически *бюрократическая рациональность* и бюрократическая *целесообразность*, которая может принципиально расходиться не только с научной целесообразностью первого уровня (она, да и сам этот уровень, не существует для бюрократической рациональности), но и с целесообразностью второго, более близкого ей по духу, уровня. Таким образом, вышестоящие инстанции – от лабораторно-отделовской администрации до чиновников от министерства науки – норовят осуществлять контроль над исследовательской деятельностью учёного и так или иначе регламентировать её. Конечно, как и в любой сфере культуры, в сфере науки существуют и сосуществуют (иногда – в деянии одного и того же человека науки) как формы преимущественно творческой деятельности, так и формы деятельности нетворческой, функционально-репродуктивной.

Предметом нашего внимания в настоящем параграфе будет первый уровень институциализованной науки в аспекте внедрения в ней процессов разделения деятельности и её отчуждения. Самоё структура данного уровня более детально будет рассмотрена в следующем параграфе. Напомним лишь, что основными подструктурами данного уровня, или структурного образования, науковеды выделяют: 1) собственно когнитивную, 2) популятивную (кадровый состав, исследовательские группы и т. д.) и 3) коммуникативную. Но для нас важна соб-

ственно когнитивная подструктура, а поскольку далее речь будет идти только о ней, то будем называть её просто когнитивной структурой.

Главное состоит в том, что отчуждение поражает собственно когнитивное отношение-процесс. Во-первых, расщепляется наука как целое. «Расщепление её на огромное и непрерывно возрастающее множество всё более дробных и всё более узко специализированных звеньев и подзвеньев развивается во взаимодействии с расширением поля приложения результатов каждого звена и подзвена системы. Наука становится системой отраслей производства *продукции*, хотя этой её продукцией и является не что иное, как знание, – она становится системой отраслей *массового* духовного производства»[1].

Основное разделение наук, как известно, по-предметное: науки отличаются друг от друга своими предметами. В XX в. появились науки, образовавшиеся на стыках наук: физическая химия, биологическая физика, биологическая химия и т. п. Можно отметить ещё одну особенность современной науки. Это – не сбавляющий темпов процесс *дифференциации* научных дисциплин, преобладающий над имеющим место процессом их *интеграции*. В 1975 г. А. П. Огурцов выделил 208 научных специальностей[2]. С тех пор прошло почти 40 лет, но соотношение диффернциации и интеграции не изменилось. Но возникла и стала набирать темп ещё одна тенденция. Вследствие того, что сама наука в целом является феноменом *функциональным*, она является средством как социума в целом, так и различных его подразделений. Происходит разделение науки (и вследствие этого образование научных подразделений) не по *предмету*, а по её *приложению* в той или иной сфере или отрасли собственно материального производства, милитарных, охранительно-карательных и т. п. функциональных ведомствах и подразделениях социума. Так возникает масса ведомственных и тому подобных открытых и закрытых (блокированных статусом секретности) исследовательских учреждений, обслуживающих ту или иную сферу вне-научной действительности. Функциональное разделение науки не только дробит одну и ту же специализацию на замкнутые отрасли, но и затрудняет когнитивное общение; особенно это касается закрытых ведомственных разработок (из чего, кстати, вырастает и культивируется когнитивный шпионаж и т. п.).

Наряду со *специализацией* в науке начинает культивироваться *професионализация*. «Специализация, – пишет Г. С. Батищев, – сама по

[1] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. М., 1963. С. 53.
[2] См.: *Огурцов А. П.* Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействия между учёными [до § 4]. С. 88 – 89.

себе вовсе не "делит" не "расщепляет" человеческую деятельность, а лишь означает её сосредоточение как целостной и обладающей всей полнотой своих имманентных определений на особенных предметах. Обогащение спектра специализированных деятельностей есть всеисторическое выражение прогресса природного и культурного предметного богатства человека. Специализация, а не унификация – путь этого прогресса. Однако при разделении само́й деятельности её специализация также приобретает специфическую исторически преходящую форму – форму *профессионализма*, которая в некритическом, обыденном представлении проецируется на природу, отождествляется с расчленённостью само́го предмета и выдаётся за вечную и "естественную" форму»[1].

Г. С. Батищев пишет: «Современная так называемая "большая наука" (выражение Дерека Прайса) на деле представляет собой результат взаимного наложения и переплетения структур совершенно различного порядка. Во-первых, это структура специальностей, адекватных в своём многообразии изначально-природному многообразию деятельно осваиваемого предметного содержания. Другими словами, это – система взаимодействующих деятельностей, различающихся между собой по своим предметным содержаниям (это так сказать "разделение предметов труда"). […] Во-вторых, сегодняшняя наука заключает в себе ещё и совсем инородную структуру – структуру, являющуюся следствием разделения само́й деятельности как целостной на такие "части", каждая из которых уже не содержит в себе всех необходимых атрибутов деятельности как единства процессов материального и духовного, целеполагающего и исполнительского и т. п.»[2].

В системе захваченной отчуждением науки происходит не только расчленение науки как целого, наносящее ей урон, – происходит, как уже отмечено, расчленение само́го *когнитивного процесса-отношения*. Оно расщепляется по само́му своему существу. «Экспериментирование и проведение непосредственных наблюдений обособляется от собственно теоретических исследований – то и другое аналогичным образом становится уделом разных людей, владеющих какой-либо одной из этих неразделимых частей научной деятельности. Разделяющие линии рассекают живую деятельность таким образом, что

[1] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип // Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 112 – 113. «Кроме того, – добавляет Г. С. Батищев, – следует отличать распределение занятий, выделившихся в результате как специализации, так и разделения само́й деятельности» (Там же. С. 113).

[2] *Батищев Г. С.* [Ответ на вопросы Оргкомитета симпозиума] //Проблемы исследования структуры науки (материалы к симпозиуму). Новосибирск, 1967. С. 14 – 15.

специализированные звенья не просто различаются по своему́ предмету, но и теряют ту минимальную полноту содержания, которая единственно способна придать тому, что выполняется человеком, характер подлинной деятельности»[1]. В силу этого научный работник (уже и как таковой – частичный *человек*) из профессионала определённого уровня квалификации, получающего заработную плату за свой труд (то есть форму предметной деятельности, подчинённую *внешней* необходимости и *внешней* целесообразности) и строящий карьеру в рамках своей профессии становится теперь *частичным научным работником* (в пределе он становится профессиональным кретином). Он становится таковым постольку, поскольку выполняет теперь не *целостную* когнитивную деятельность, но лишь *часть* её, какой-то фрагмент, только какую-то одну, закреплённую за ним на длительный срок, когнитивную операцию. «Развивается, – пишет Г. С. Батищев, – система профессиональных занятий, каждое из которых есть лишь "частичная" операция и которые различаются между собой не по изначально-природному предметному содержанию, а по тому, какая "часть" расщеплённой целостной деятельности приходится на их долю. Здесь уже не целостные деятельности направляются на различные специальные содержания, а частичные операции – "куски", "фрагменты" деятельности имеют дело иногда даже с одним и тем же предметным содержанием, а нередко и вообще с мнимым, созданным само́й структурой такого рода "содержанием" (необходимость их всецело производна от такой структуры)»[2]. В этой частичной деятельности частичный научный работник подчинён внешней необходимости и внешней целесообразности вдвойне: как вообще представитель науки, необходимость и цель которой в системе отчуждения вынесена во вне её, в социум, и как исполнитель частичной когнитивной функции внутри науки: ведь необходимость и цель его когнитивной деятельности находятся вне его и предписаны ему извне в виде официального требования, задания и т. п.

В связи с этим отношение частичного научного работника к массиву, или корпусу, знания не наследующе-распредмечивающее, не ориентирующееся на его полноту и многомерность, но односторонне-избирательное: он ищет то и только то, что ему необходимо (потребно) в данный момент для исполнения своей частичной когнитивной операции, которая через какое-то время сменится другой, тогда надо будет «рыться» в багаже знания заново, выискивая то, что по-

[1] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С. 53.

[2] *Батищев Г. С.* [Ответ на вопросы Оргкомитета симпозиума]. С. 15.

надобилось. «Какая-нибудь лаборатория или какой-нибудь сектор научно-исследовательского института черпает огромное количество всяких данных, све́дений из других звеньев расчленённой системы научных организаций и выбирает эти данные из возрастающего потока литературы, за которой становится столь трудно следить, что это дело превращается в особую техническую и тоже обособляющуюся задачу, выполняемую специалистами…»[1]

Такое отношение к накопленному знанию, воспроизводящееся изо дня в день и из десятилетия в десятилетие, приводит к тому, что образуются целые «пласты», целые «залежи» нераспредмеченного и невостребованного знания, среди которых легко может затеряться и весьма важное знание. Но то же самое складывается и внутри действующей науки. В одном звене производится, в других используется, т. е. содержательно *во всей полноте* не распредмечивается. Иначе говоря, в науке воцаряется и становится нормой *отношение полезности*, или *использования*. «Но тогда уже, – пишет Г. С. Батищев, – *внутри само́й науки* знание всё больше *не* распредмечивается, всё больше выступает *не* как знание своего *предмета*, а как *особое бытие*»[2].

В сложившейся ситуации познание и знание как бы перестают быть сущностной силой познающего субъекта, перестают быть формой его самодеятельности и, стало быть, самопродуцирования, самоизменения. Более того, загораживается та истина, что познание не есть некое эпифеноменальное отношение человека к действительности, что оно есть *онтологический* процесс. В этой ситуации акцент с процесса переносится на результат, и процесс становится подчинённым результату[3]. Этот результато-центризм тем самым и частичного научного работника превращает в средство собственного достижения. По отношению к работнику производство научного знания есть процесс отчуждения его труда. Деформация в соотношении цели, средства и результата делает сам процесс познания *служебным*, не имеющим смысла и цели в себе и для себя. Это трансформирует и отношение научного работника к познанию и знанию, преднаходимому им в его производственной работе. Процесс познания для него выступает как средство достижения заданного извне, предписанного результата, который как раз и определяет статус и значимость приведшего к нему процесса и за который, в конце концов, он получает заработную

[1] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С. 53.

[2] Там же. С. 57.

[3] Существенно здесь то, что́ имеется в виду под результатом. В неотчуждённой когнитивной деятельности главным результатом является сам познающий субъект, а не знание как таковое.

плату – денежное выражение стоимости его научной рабочей силы. Содержательные и смысловые измерения познавательного процесса становятся значимыми лишь в свете результата – знания.

«Средство» хорошо не само по себе, а в соответствии с тем, насколько оно эффективно (в том числе и экономически) в продуцировании знания-результата. Поскольку всякая деятельность отталкивается от прошлых деятельностей, предметно зафиксированных как некие результаты, постольку и познавательный акт тоже в той или иной степени опирается на уже выработанное знание и методы его получения. В ситуации отчуждения частичный научный работник начинает смотреть на всякое знание как на некое операциональное средство в его собственной деятельности, ориентированной в свою очередь на достижение вполне определённого результата. Из этого следует, что из науки изгоняется (или, по крайней мере, на её периферию оттесняется) ценностное и смысловое (в его этико-религиозной и мироотношенчески-мировоззренческой ипостасях) содержание и соответствующие им регулятивы. Их заменяет *потребностная* детерминация, и потому на первый план выступают соображения технической эффективности. Шкала полезности становится той единственной шкалой, по которой определяется достоинство того или иного знания, метода и т. д. *Использование* есть неполное, частичное, но главное: *функциональное* распредмечивание, т. е. распредмечивание под определенным углом зрения, с особых – внешних самому́ знанию – позиций. Нужно только то, что нужно: всё остальное не имеет смысла – вот формула и максима отношения использования. Как отмечает Г. С. Батищев, «*использующая* деятельность по *уровню* развития стои́т *ниже используемой* деятельности, опредмеченной в вещи»[1].

Вместе с отношением полезности в науке воцаряется и *овещнение*, или реификация. В са́мом общем виде оно выражается в срастании опредмеченной деятельности с тем материалом, в котором она опредмечена, и в отрыве результата от процесса. Результат не только (в полном соответствии со своей этимологией[2]) ставится *вне* породившего его процесса, но и *над* ним. Опредмеченный результат как *вещь* есть также нечто окончательное и законченное, раз навсегда готовое. Определения, приданные ему предметной деятельностью и являющиеся не чем иным, как ею же, только в виде покоящегося свойства, а не живого формообразующего процесса, предстают в контексте от-

[1] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С. 55.

[2] Основное значение латинского слова «resulto» – «*отскакивать*» (см.: *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. Изд. 2-е, перераб. и доп. М., 1976. С. 877. Лев. стбц).

чуждения как якобы изначально ей – вещи само́й по себе – присущие, а деятельность здесь как бы ни при чём. Вещь поэтому и можно *использовать:* ведь она «вне-деятельностна», «не имеет» деятельностного генезиса; она есть то, что она есть per se, или an sich, сама по себе и через себя. «Любое "положение", любая формула начинают разделять судьбу прочих средств производства, точнее, средств труда, употребляемых в процессе производства в качестве *готовых вещей*, которые обладают совершенно самостоятельным существованием во времени и пространстве и в которых совершенно "угас" живой процесс создавшей их деятельности. Знание выступает как "*готовое знание*", как "завершённая производством" вещь. При этом готовность его определяется именно его дальнейшей используемостью (утилизуемостью!). В качестве такого особого бытия знание оказывается не чем иным, как *орудием действия* столь же материальным, как и все прочие орудия труда, и отличающимся от них лишь тем, что оно изготовлено не из металла или пластмассы, а из… человеческого *языка как носителя информации*. Знание берётся и фиксируется как опредмеченное и овеществлённое*, как намертво окаменевшее в этой своей преобразованной языковой материи, в которой оно оказывается как бы "зашифрованным", "закодированным"… *Знание сводится к информации*»[1].

Человеческое знание, как известно, опредмечивается во всех феноменах культуры. В сфере материального производства оно предметно представлено не только в орудиях труда (в са́мом широком смысле слова), но и в технологиях, в рабочей силе, в научной организации труда и даже в той или иной форме и степени – в предмете труда. Внутри науки, особенно развитой науки, каковой она является в наступившем XXI столетии, оно тоже представлено в разветвлённой экспериментальной базе науки – от простейших приборов до радиотелескопов и синхрофазотронов и т. п. Но в настоящем параграфе мы будем иметь дело лишь с одной формой фиксации научного знания – с фиксацией его в *языке*. Это, конечно, сужает границы нашего анализа, но зато раскрывает картину овещнения и того, что́ с последней связано, более выпукло и наглядно. Язык (в рамках науки) есть та материя, в которой опредмечивается познающее мышление и знание. Идеальное (ideelle) выражение предмета познания и знания

* Г. С. Батищев долгое время Марксовы термины «Verdinglichung» и «Versachlichung» переводил как «овеществление». Но вещество по-немецки – «Stoff»; стало быть, было бы «Verstofflichung». Но у Маркса речь идёт не о превращении в вещество, а о превращении в *вещь*. Впоследствии он нашёл более адекватный термин: «*овещнение*».

[1] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С. 57.

опредмечивается в виде особым образом организованной языковой материи. Идеальное предстаёт как форма, язык – как материя. Конечно, сам язык как таковой есть также и своё собственное единство формы и материи. Но по отношению к опредмечивающемуся в нём мышлению он всецело предстаёт как материя.

Однако опредмечивающаяся в языке как материи форма двояка, или двойственна. Во-первых, это *архитектоническая* форма, т. е. форма того предметного *содержания*, которое представлено в ней идеально. Во-вторых, это *композиционная* форма, т. е. форма, осуществляющая опредмечение архитектонической формы в материи языка. Это – сугубо техническая, подчинённая форма; главной же и определяющей является именно архитектоническая форма. Композиционная форма должна считаться, во-первых, с определениями архитектонической формы, которая для неё есть первичное, а во-вторых, с формой материи языка, которую – в случае необходимости – она бывает вынуждена преобразовывать: изменять значение устоявшихся терминов, вводить новые и т. д.

Сообразно этому существуют и *две логики* : а) *архитектоническая логика*, в которой осуществляется идеальное (в обоих смыслах: и как ideelle, и как ideale), процессирующее динамическое конкретное тождество мышления и его предмета; б) *композиционная логика*, или *техно-*логика, правилам которой подчиняется движение и опредмечивание познающего мышления и знания в языке как материи (языке в широком смысле, т. е. не только в языке слов, но и в языке формул, графиков, схем и т. д.). Первая логика – это *диалектическая* логика, вторая, условно говоря, – *формальная* логика. Она формальна не в том смысле, что относится к форме (первая, т. е. архитектоническая, диалектическая, логика тоже относится к форме, но к форме *содержания*), а в том, что она абстрактна и *без*-содержательна, или, что то же самое, абстрактно-содержательна, тогда как диалектическая логика в собственном смысле не может быть абстрактной и бессодержательной; она есть *логика конкретного.* Стало быть, композиционная (формальная, в традиционном смысле) логика *не есть логика* мышления.

При внедрении овещнения в науку происходит, как уже отмечено, срастание опредмеченной деятельности, в данном случае познавательной, с материей и отрыв результата от процесса. В свете вышерассмотренного соотношения двух видов формы и материи (последняя в свою очередь есть своё единство материи и формы) картина выглядит следующим образом. Прежде всего, архитектоническая форма, которая полноценно живёт, а потому и аутентично схватывается лишь как процесс, беспокойство, в отъятом от процесса и противопоставленном ему результате сливается с застывшими опреде-

лениями композиционной формы, а последняя в свою очередь сливается с формой языковой материи. Не следует также забывать, что и язык как таковой тоже пронизывается отчуждением; так что тот же феномен овещнения поражает и язык. Его культуро-историческая форма срастается с окультуренной фонетической или культурной графической (знаковой) материей и предстаёт как нечто *вещное*. В этом отчуждённом, овещнённом языке и осуществляется овещнение архитектонической и композиционной форм.

Поскольку овещнённое знание как продукт одного частичного звена объективно предназначено для дальнейшей его обработки в других звеньях, постольку внутри науки (как, впрочем, и вне её, так сказать, на выходе) начинают предъявляться особые требования *инженерного* характера. В этой ситуации повышается значимость композиционной формы и композиционной логики, и потому к знанию начинают предъявляться не только (а нередко и не столько) содержательно-когнитивные, архитектонические критерии и требования, но и требования строго композиционного порядка. В связи с этим вещный результат частного научного труда «должен не только удовлетворять общим логическим и семиотическим требованиям, но и получать "инженерную" форму, – т. е. выступать в виде безличной конструкции, технического блока, который стандартными способами включается в систему эмпирического базиса науки (если речь идёт об экспериментах или первичных наблюдениях), либо в систему исходных данных, расчётов и т. п. в прикладных исследованиях и разработках»[1]. Безличной вещью знание является уже потому, что юно есть продукт труда не личности, а всего лишь частичного научного работника, и потому, что оно многократно обрабатывается «на станках» са́мого различного профиля, которые, как стружку, снимают с него всякие следы личностного бытия познающего субъекта.

Для частичного научного работника знать – значит умело и эффективно владеть и пользоваться информацией. Знание как информация не только бессубъектно, но и лишено этических, эстетических, религарных и мировоззренческих атрибутов. Оно также ценностно *нейтрально.* Истина отлучается от Добра, Красоты, Веры, отрывается от своих онтологических корней и т. д. Всякое стремление соединить их с нею рассматривается как посягательство на Объективность. Объективность же, т. е. верность предметному содержанию, каково оно в себе и для себя, редуцируется в этих условиях к *объективизму.* И в этой нейтральности по отношению к высшим ценностям и смыслам

[1] *Блауберг И. В., Юдин Э. Г.* Становление и сущность системного подхода. М., 1973. С. 30 – 31.

усматривают превосходство научной истины над всеми иными духовными феноменами.

То обстоятельство, что к результату познавания начинают предъявляться технические, инженерные требования (причём соблюдение и выполнение их предстают даже как своеобразный критерий законченности, *готовости* знания), в конце концов приводит к тому, что и сам *процесс* познания начинает приспосабливаться, подгонять себя под эти инженерно-прагматические запросы и ориентироваться на них. Так композиционная логика во всех её вариантах (от старой аристотелевско-схоластической формальной до современной математической) выдвигается на первый план, абсолютизируется и делает как бы излишней содержательно-архитектоническую (диалектическую) логику. Познание начинает ориентироваться «*непосредственно на законы его опредмечивания в языке как носителе информации*, и только. Познание выступает не как лишь выполняющее свои идеальные мыслительные движения в языковой материи, а как сводящееся просто к преобразованию этой эмпирически данной языковой материи. Законы познания действуют теперь *через* законы процесса, *отличного* от него самого́, *через другой* процесс, а именно – *через языковую деятельность*, так что последняя как бы берёт на себя утерянные процессом мышления функции саморегуляции, подчиняет его своему принудительному контролю и *властвует над ним, как внешняя сила*»[1].

Сама по себе созданная из языка – языковая – вещь выступает в системе разделения научного труда как *частичный продукт* частичной когнитивной активности частичного научного работника; но последний есть не что иное, как элемент, о́рган *совокупного научного работника*, и, стало быть, языковая вещь фигурирует как частичный продукт совокупного научного работника в целом. Поэтому весь совокупный когнитивный процесс предстаёт как технологический процесс обработки овещнённого знания, продвигающегося по звеньям системы разделения научного труда или от одного о́ргана совокупного научного работника к другому, и так – до полной, стандартом предусмотренной обработки. Оно поступает из одного звена в другое в качестве полуфабриката, заготовки, средства (например, орудия) и т. д., обрабатывается внутри него по определённому шаблону и в соответствии с той частичной функцией, которую данное звено несёт в системе разделения научного труда, передаётся по конвейеру или по инстанции в другое звено, где к нему относятся так, как если бы оно было не продуктом человеческой деятельности, но без-

[1] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С. 59.

относительно к этому, как если бы это была некая натуральная вещь. Человечески-деятельностные и культуро-исторические определения архитектонической формы здесь как бы стираются или погашаются, и языковое формообразование-вещь движется по лабиринтам производственного когнитивного процесса. Знание, выраженное в языке уже внутри само́й науки, всё больше рассматривается, как отмечено выше, не как опредмеченный момент когнитивного процесса-отношения, не как знание *предмета* (и потому как нечто несамостоятельное само по себе), но как особый *самостоятельный* предмет, точнее, вещь, *вне и помимо* предмета знания и безотносительно к нему. То есть происходит разрыв не только между процессом познания и знанием как его продуктом, но и внутри продукта происходит расщепление, противопоставление и разрыв, а именно: разрыв между предметом знания и знанием, зафиксированным в материи языка.

Овещнение знания с неизбежностью приводит к тому, что определения познающего мышления и знания *сдвигаются* и *смещаются* на композиционно оформленную языковую материю и как бы меняются местами с последней. Тем самым внутри отчуждённой науки формируется специфическое, этой аберрацией индуцированное, отношение к овещнённому готовому знанию: определения языковой материи принимаются за определения познающего мышления, а определения опредмеченного знания – за определения языковой материи. Это извращение действительного соотношения осуществляется не только в сознании частичных научных работников, но и в их действительном отношении к опредмеченному знанию. Этот феномен известен как *фетишизация*; возникает, следовательно, языковой, знаковый фетишизм, складываются и функционируют фетишистские отношения внутри науки. В пределе это означает, что мыслить и оперировать языковыми конструкциями для частичного научного работника означает одно и то же. Однако, как заметил Л. А. Фойербах, «говорить не значит мыслить, – в противном случае величайший болтун был бы величайшим мыслителем»[1]. Или, как говорил Э. В. Ильенков, попугая можно научить произносить слово «интеграл», но это не значит научить его понимать, что́ такое интеграл. Но это, как говорится, в пределе. А на деле происходит почти то же самое. Определения знания, такие, как *истинность* или *ложностность* и др., в контексте фетишизации языка принимаются как присущие языковым формообразованиям как таковым, безотносительно к

[1] *Фейербах Л.* К критике философии Гегеля //*Он же.* Сочинения. В 2-х т. Т. 1. М., 1995. С. 32. Сноска.

угасшему в них формообразующему процессу, той когнитивной деятельности, которая постигала предмет и отразила его истинно или ложно, и опосредствованно – *безотносительно* к самому́ предмету познания и знания. Истина и заблуждение *предметны* и вне соотнесения с этой предметностью лишаются смысла. Частичный же научный работник берёт высказывания, формулировки, тексты и т. д. как некие языковые вещи, якобы сами по себе обладающие атрибутами истинности или ложности, и как с таковыми он ими и оперирует в своей частичной функциональной когнитивной деятельности.

Овещнение знания и фетишизация языка как носителя информации (надо сказать, что язык науки – это предельно стерилизованный, очищенный от эстетических, ценностных, эмоциональных и т. п. «наслоений» и взятый как голое средство сохранения и передачи научной информации[1]) рождают две противоположные, но взаимно друг друга дополняющие, формы потребностно-полезностного отношения к опредмеченному знанию – *догматизм* и *утилитаризм*. Догматизм с са́мого начала берёт знание как не просто опредмеченное, но как овещнённое, окостеневшее в виде языкового формообразования. Оно берётся им как готовое, законченное раз навсегда и не подлежащее никакому дальнейшему изменению и преобразованию, т. е. как *авторитарное* знание. Адекватное отношение к нему с позиций догматизма – почитание и соблюдение, да ещё строго регламентированная экзегеза. Догматически ориентированный научный работник даже не распредмечивает догматизированное знание, он озабочен лишь тем, чтобы в как можно более незамутнённом виде сохранить это знание в контексте своей функциональной активности. Степень аутентичности отношения к авторитетному и авторитарному «священному» тексту определяется по шкале ортодоксии. Всякая новизна, если она только не является лишь иными словами пересказанной догмой, расценивается как ересь и подвергается остракизму. Творческому учёному в этом царстве догматизма приходится непросто[2]. Очевидность ущербности догматизма состо-

[1]«В термине, даже и не иноязычном, происходит стабилизация значений, ослабление метафорической силы, утрачивается многосмысленность и игра значениями. Предельная однотонность термина» (*Бахтин М. М.* <К вопросам самосознания и самооценки…> //*Он же.* Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 5. Работы 1940-х – начала 1960-х годов. М., 1996. С. 79).

[2] «Открывая нечто новое (и прекрасно понимая всю его новизну), я должен вполне сознательно – на выходе – придать этому новому форму старого и известного, должен преобразовать “бытие предмета” в форму информации “о предмете”» (*Библер В. С.* От наукоучения – к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. М., 1991. С. 165).

ит прежде всего в том, что его ортодоксия, как правило, связана не со знанием как таковым, а всего лишь со *словесным выражением* этого знания. «Самое комическое, – отмечал в своё время Э. В. Ильенков, – в том, что любая разновидность фетишизации словесно-символического существования идеального не схватывает самого́ идеального как такового»[1]. Догматизм отождествляет истину с её языковым выполнением и тем самым фетишизирует язык.

Противоположной формой отношения к вещному знанию является утилитаризм. Он, в отличие от догматизма, не относится к опредмеченному знанию как к чему-то сверхпрочному и не подлежащему дальнейшей обработке. Напротив, он относится к нему как к чему-то эластичному и сверхпластичному, из чего можно формировать всё, что понадобится. Утилитаристски ориентированный научный работник не «унижается» до того, чтобы разбудить дремлющее в вербальных конструкциях знание, распредметить его и превратить его тем самым в свою деятельную когнитивную силу. Для него это – излишне. Его мало интересует внутренняя смысловая нагруженность знания и его логика. Он сам накладывает на него свою собственную (чаще всего это, конечно, функционально заданная ему системой разделения научного труда парадигма) логику и меру, как бы ни была она внешня и даже чужда этому знанию. Его отношение к знанию измеряется потребностно-полезностной шкалой. Но утилитаризм лишь внешне противоположен догматизму. Ведь и он берёт знание в его вещной проекции на фетишизированный язык, и утилизует он фактически не столько знание, сколько мёртвую его оболочку – языковые формообразования, в которых угас идеальный процесс-отношение. Но и вообще догматизм и утилитаризм – лишь две противоположные ипостаси *одного и того же* отношения к знанию, порождённого овещнением, фетишизацией и отношением полезности, или использования. «Чтобы догматизировать знание, его надо сначала произвольно утилизовать, а тем самым извратить, чтобы утилизовать его, надо предварительно придать ему твёрдость ремесленного инструмента – механического рецепта действия»[2]. Эти противоположности не только взаимно отрицают и взаимно предполагают друг друга, но и осуществляются *друг через друга*: догматизм возможен как срытый утилитаризм, а утилитаризм – как скрытый догматизм.

Но вырабатываемое и выработанное наукой знание обращается не только внутри науки. Это лишь одна сфера обращения знания. Ко-

[1] *Ильенков Э. В.* Диалектическая логики. Очерки истории и теории. М., 1984. С. 201.
[2] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С. 56.

нечно, научное знание опредмечивается в монографиях, материалах научных форумов, в научных журналах и т. д., и в этом смысле оно уже выходит за пределы науки, становится достоянием вне-научной действительности. И, тем не менее, это знание адресовано преимущественно специалистам, а следовательно, можно считать, что оно обращается внутри науки. Существует и другая сфера научного знания, а именно: сфера обращения его в социуме. Ведь наука существует не ради себя самой, но ради социума.

Научное знание транслируется в социум по многим каналам, из которых основные следующие. Во-первых, это канал *внедрения* научного знания. Разумеется, знания естественнонаучное и гуманитарное по-разному включаются в социум и даже преимущественно в разные его структурные образования; но в данном случае мы лишь обозначаем феномен. Во-вторых, это канал *обучения* – передачи знания подрастающим поколениям (оно обращается в системе образования). Наконец, в-третьих, это канал *популяризации* научного знания среди не имеющих непосредственного отношения к науке масс индивидов. Не имея возможности давать характеристику каждому из этих каналов, отметим, что все они в той или иной степени участвуют в формировании *образа науки* и научного знания в общественном (в том числе и в массовом) сознании той или иной исторической эпохи.

Отношение социума к науке – утилитарно-прагматическое. Поэтому институциализованная наука «есть *инструментальная* наука. Характерный для неё способ отношения к социальной действительности – это *приложимость*, т. е. пригодность для утилизации, в ходе которой "готовое знание" функционирует как техническая "вещь", послушно поддающаяся извлечению из неё некоторого полезного эффекта»[1]. Поэтому за пределами науки – в социуме – знание фигурирует в той же вещной форме и носит инструментально-служебный характер. К нему также прилагаются не только содержательные критерии, но и критерии, *внешние* его сущности – приложимость, простота и удобство в обращении и т. д. Так, поступающее в сферу материального производства, военной промышленности или в инженерно-конструкторские подразделения «естественнонаучное знание ориентировано "на профанов", или, говоря мягче, на возможность и необходимость использования знаний, выработанных в одной области, представителями других профессий, которые могли бы применять эти знания, не разбираясь, в чём "суть дела", не вскрывая

[1] *Батищев Г. С.* «Капитал» как философское произведение //«Капитал» Маркса, философия и современность. М., 1968. С. 53.

упаковки знаний, не залезая "в брюхо игрушки", не любопытствуя, "как это сделано"»[1]. Одним словом, безотносительно ко всем атрибутам знания, включая и его *предмет,* и интересуясь (и усматривая в довольствовании этим своё профессиональное призвание) лишь тем, насколько оно «подходит» как полезное средство.

Обратим теперь внимание на *предмет* науки, захваченной отчуждением. Он тоже оказывается пронизанным силовыми линиями отчуждения. И если речь идёт об обществознании (а развитое отчуждение отделяет его и резко противопоставляет естествознанию и так называемым техническим наукам), то его предмет, какой бы аспект или уровень его ни был взят, есть *отчуждённая* действительность. И для самого́ обществознания проблематичной становится *объективность* познания и знания; оно зачастую *объективно-отчуждённое* принимает за объективное *как таковое*. Дело в том, что овещнение образует целую систему отношений вещной зависимости, которые устанавливаются между вещными результатами деятельности и между овещнёнными частичными людьми-субъектами. Возникают также и функционируют *квази*-естественные феномены и закономерности, т. е. общественные феномены и закономерности, принимающие облик натуральных сил и действующие по их образу и подобию[2]. Возникают и действуют фетишистские отношения и соответствующее им фетишистское сознание. Появляются феномены, которые Маркс именовал превращёнными формами и которые во многом ответственны за те аберрации, которые возникают в сознании индивидов, захваченных отношениями отчуждения. Превращённые формы в своей совокупности создают целый слой, который вслед за К. Косиком можно назвать миром *псевдоконкретности,* загораживающий собою истинное положение дел в отчуждённой действительности[3]. Многие превращённые формы в своём внешнем обнаружении образуют объективные *иррациональные* феномены и зависимости, которые в качестве таковых не схватываются сознанием агентов отчуждённых процессов. Маркс показал в «Капитале», как эти превращённые формы и иррациональные образования могут детерминировать и научное познание. Они являются серьёзным препятствием на пути углубления познающего мышления в сущность

[1] *Библер В. С.* От наукоучения к логике культуры. Два философских введения в двадцать первый век. С. 163.

[2] См.: *Батищев Г. С.* Культура, природа и псевдоприродные феномены в историческом процессе //Труды НИИ Культуры. 55. Проблемы теории культуры. М., 1977.

[3] Подробнее об этом см.: *Хамидов А. А.* Категории сущности и явления в контексте отчуждения //Человек в мире отчуждения. Алматы, 1996.

общественных процессов даже тогда, когда это мышление изначально ориентировано на такое углубление, если только оно не оснащено соответствующей методологией, помогающей осуществлять теоретическую деструкцию мира псевдоконкретности.

Естествознание, на первый взгляд, более свободно в своей деятельности от отчуждения и его последствий. Но это не так. Оно лишь несколько по-иному от них зависит. Следует прежде всего отметить, что в буржуазном социуме, где и достигает своей «классической» формы отчуждение, осуществляется бытийственная редукция полноты субъектного бытия, его многоуровневости к одному из уровней – к деятельностному. Предметная деятельность выдвигается на первый план, оттесняя все иные – до-деятельностные и над-деятельностные – уровни на периферию человечески-субъектного бытия. Она становится доминирующим способом бытия человека в Мире и основным каналом его связи с Миром. В свою очередь деятельность преимущественно редуцируется к труду. Существенной же определённостью труда как низшей формы предметной деятельности (а именно: как осуществляющей потребностно-полезностное отношение человека к Миру) является то, что в нём объективно на первый план выступает не субъект-субъектное, а *субъект-объектное* отношение. При этом в труде субъекту противостоит не *предмет*, а именно *объект*, т. е. то́, на что в одностороннем порядке и сверху – вниз направлено преобразующее, осваивающее действие субъекта. Труд как таковой – в отличие от иных, более высоких, форм предметной деятельности – есть *объектная активность*. Труд по самому́ своему понятию неизбежно объектизует всякое вовлекаемое в него содержание – как природное (т. е. ещё не пронизанное связями междусубъектной взаимности), так и культурное (т. е. населённое такими связями).

Итак, в отношении человека к Миру на первый план выдвигается гипертрофированное (стало быть, уродливое) субъект-объектное отношение, начинает господствовать *объектная* ориентация. Вот эта презумпция объектности транспонируется в науку и воспроизводится в ней, в частности, в естествознании. Познавательная деятельность и познающее мышление приобретают объектную интенцию, а идеалом её продукта – знания – является та же объектность: знание должно быть очищено от всех и всяческих субъектных «привнесений», оно должно представлять собой выраженную в языке голую копию природы (её части, среза и т. д.), какова она сама по себе, т. е. до, вне и помимо отношения к ней субъекта. Излишне отмечать, что такой идеал в принципе недостижим. Всякое познание обязано стремиться к объективности и изгонять субъективистские привнесе-

ния, но эта объективность не должна (да и в принципе не может) быть объектной.

Отношения вещной зависимости и квази-естественные закономерности и феномены, во-первых, как бы стирают грань между природой и культурой (точнее, цивилизацией), а во-вторых, в общественном сознании и мировоззрении опрокидываются на природу (т. е. происходит тот же *социо-морфизм*, который имеет место и во всех прежних типах общества, начиная с архаического). Природа в этой связи не только превращается в голый объект, но и подвергается овеществлению, предстаёт для субъекта как мир вещности и только вещности. Она в глазах науки предстаёт как система вещей. Такой она не представлялась учёным предшествующих эпох. К примеру, «для средневекового мышления существовало отношение "человек – вещь", но не существовало самостоятельного отношения "вещь – вещь"»[1]. Изменяется смысл познавательного отношения к Миру. Если, например, средневековый учёный стремился раскрыть символику Мироздания, якобы вложенную в него Богом и обращённую к человеку, то в Новое время происходит существенное изменение. «Задача и смысл познания начинают пониматься как открытие законов взаимодействия вещей в форме неких всеобщих и абстрактных отношений»[2]. С этим грубо-вещным уровнем, лишённым онтологических ценностных, смысловых и т. п. измерений, и имеет дело объектно ориентированное естествознание. Г. С. Батищев пишет: «При преобразовании объекта как нейтральной вещи субъект считается только с теми законами природы, которые абстрагированы и сформулированы как с са́мого начала признаваемые лишь за ценностно нейтральные»[3]. А такими их усматривает и формулирует объектно-вещно ориентированное естествознание.

Перенесёмся теперь снова в сферу отчуждённой науки и обратим внимание на характер того мышления, которое формируется внутри неё и носителями которого являются научные работники, в большинстве своём частичные. Прежде всего, это рациональное и *рационалистическое* мышление. У человека сознание многоуровневое: в нём есть уровни чувственности, рассудка, разума, созерцания (в том числе и продуктивной способности воображения), интуитивный и иные. Они в различной степени могут быть развиты у разных инди-

[1] *Арсеньев А.* С. Наука и человек. (Философский аспект) //Наука и нравственность. М., 1971. С. 129.

[2] Там же. С. 131.

[3] *Батищев Г. С.* Деятельность и ценности. Критика «деятельностного» подхода и теория интериоризации //Вопросы философии. 1985. № 1. С. 42.

видов. Но дело, однако, не в этом, а в том, действия *каких* уровней требует от человека современная наука. С са́мого своего возникновения наука имела тенденцию *сужения* сознания в том смысле, что всё меньше и меньше по мере её развития становились значимыми более высокие уровни. В захваченной развитым отчуждением науке задействованными оказываются лишь уровень *чувственности* (включая отчасти и представление) и уровень *рацио* (*рассудок* и *разум*). Рацио имеет, конечно, культуро-исторический характер; в системе отчуждения оно имеет объектно-*вещный* характер. То есть рацио частичного научного работника ориентировано на объектно-вещный уровень действительности и наполнено именно этим содержанием.

Разум, как известно, выше рассудка. «*Рассудок*, – пишет Гегель, – *даёт определения* и твёрдо держится их; *разум* же отрицателен и *диалектичен*, ибо он обращает определения рассудка в ничто; он *положителен*, ибо порождает *всеобщее* и постигает в нём особенное*. Подобно тому как рассудок обычно понимается как нечто обособленное от разума вообще, так и диалектический разум обычно принимается за нечто обособленное от положительного разума. Но в своей истине разум есть *дух*, который выше их обоих; он рассудочный разум или разумный рассудок»[1]. Рассудок сугубо техничен и абстрактно-формален. Он наиболее пригоден в сфере внешнего манипулирования, различного рода комбинаторики, в деятельности квантитативного порядка, а также в плане композиционной организации и композиционной логики. Он, как прекрасно показал Гегель, не-диалектичен и даже анти-диалектичен. Как отмечает К. Маркс, «рассудок не только сам односторонен, его роль по существу сводится к тому, чтобы сделать мир односторонним, – великая и достойная удивления работа, ибо только односторонность формирует и вырывает частное из неорганической массы целого»[2]. Но в этом содержится не только негативная, но и позитивная сторона рассудка. «Заключая всякое содержание мира в устойчивые определённые рамки и превращая это текучее содержание в нечто как бы окаменелое, рассудок выявляет многообразие мира, ибо без этих многочисленных односторонностей мир не был бы многосторонним»[3]. Однако он всё же позволяет человеку ориентироваться в действительности. Гегель писал: «Разум без рассудка – это ничто, а рассудок и без разума – нечто. Рассудок

* Это – проявление гегелевского субстанциализма, но мы отвлекаемся от этого.

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. [В 3-х т.] Т. 1. М., 1970. С. 78.

[2] *Маркс К.* Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 128.

[3] Там же. С. 129.

нельзя получить в подарок»[1]. Большинство людей – и в прошлом, и в настоящем – не поднимаются на уровень положительного разума и довольствуются рассудком. Рассудок лежит в основании *здравого смысла* и того, что Аристотель именовал *житейской мудростью* (φρόνησις). Как отмечает Ф. Энгельс, «здравый человеческий рассудок, весьма почтенный спутник в четырёх стенах домашнего обихода, переживает самые удивительные приключения, лишь только он отважится выйти на широкий простор исследования»[2].

Но внутри отчуждённой науки как раз наиболее приемлемой формой рацио выступает *не* разум, *а* именно рассудок. Отчуждённая научная рациональность есть *рассудочная* рациональность[3]. А поскольку эта рациональность гипостазируется, универсализуется и ставится превыше всех других форм и уровней сознания, постольку следует говорить и о научном *рационализме*, имеющем рассудочную природу. В этом рационализме на первый план выступает техногенное, формально-манипулирующее (разделяющее и комбинирующее) начало. Более того. «Можно наблюдать... формирование своеобразной разновидности обыденного сознания внутри само́й современной науки, несмотря на то, что она как целое ушла так далеко вперёд. Это – "*научный* здравый смысл" или, говоря более точно, "*технически-прагматическое сознание*". Частичные научные работники поэтому выступают как представители технически-прагматического сознания»[4].

Внутренним содержанием отчуждённой научной рациональности является *абстрактная всеобщность*, а сама рациональность, сам научный рацио есть не что иное, как род *редуцированной конкретности*, на характеристике которой здесь останавливаться не место[5]. Приоритет в открытии и исследовании такого рода феномена принадлежит К. Марксу. Стоимость и форма стоимости (меновая стоимость) и есть род редуцированной конкретности. Товар есть единство

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Афоризмы //*Он же.* Работы разных лет. В 2-х т. Т. 2. М., 1971. С. 541.

[2] *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Переворот в науке, произведённый господином Евгением Дюрингом //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 20. М.,1961. С. 21.

[3] Такая же рациональность присуща и чиновникам. Маркс писал: «Рассудок правительства – единственный государственный разум» (*Маркс К.* Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции. С. 8). При этом возможно, что в правительстве «какой-либо один о́рган мнит себя единственным, исключительным обладателем государственного разума и государственной нравственности…» (Там же. С. 15).

[4] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С. 65.

[5] См. об этом: *Хамидов А. А.* Материя и форма //Диалектическая логика. Категории сферы сущности и целостности. Алма-Ата, 1987; *Он же.* Категории сущности и явления в контексте отчуждения //Человек в мире отчуждения. Алматы, 1996.

потребительной стоимости и стоимости. Как таковой товарный мир находится по отношению к деньгам в относительной форме стоимости, тогда как деньги относительно последних – в эквивалентном отношении. Взаимоотношение (*Д – Т* и *Т – Д*) осуществляется на уровне стоимости и меновой стоимости, т. е. на уровне редуцированной конкретности. Деньги фигурируют как мера стоимости товаров и как масштаб цен. Товары вступают в сферу обращения как уже идеально определённые ценой.

То же и в науке. Наука на её теоретическом уровне (рационалистическая наука, разумеется) исходит из презумпции принципиальной доступности познанию вне-научной действительности – природной и культурной. Всякая предметность познания, как и товар, *двойственна.* Один её срез-аспект доступен эксперименту, измерению и тому подобному исследованию (это аналог потребительной стоимости товара), другой доступен теоретическому анализу. Это срез-аспект, аналогичный стоимости и меновой стоимости. Товар как стоимость представляет собой, по Марксу, «*призрачную предметность*»[1]. К этой предметности приложимы лишь формально-квантитативные характеристики и соответственно – методы. Действительность предстаёт как принципиально несущая на себе отсвет науки и её концептуального аппарата – этого своеобразного масштаба когнитивных цен. Это точно так же, как в гегелевской философии. Абсолютная Идея (кстати, родная сестра Самовозрастающей Стоимости) существует двояко: в чистом виде (как система категорий логики) и в своём «инобытии». Саморазвитие Идеи осуществляется как узнавание ею своих определений в инобытии (в отягощённом и испорченном конечностью наличного бытия виде) и возвращение их в лоно её Самости. Познавание рационалистической наукой действительности тоже есть род *узнавания,* род *обмена эквивалентов.* Метод такого узнавания тот же, что и в случае подведения казусов под параграфы статей юридического кодекса. Ведь юридическая рациональность *того же рода,* что и стоимость, гегелевская Идея и рационалистическая наука. Это – прямое подведение единичного под абстрактно-всеобщее, *минуя* конкретно-особенное.

Разумеется, понятия науки обладают со стороны содержания также и конкретностью. Но это такая конкретность, которая принципиально не способна схватить конкретно-особенное. Понятия-эквиваленты внутри науки овещняются, срастаются с терминами, в

[1] См.: *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 23. М., 1960. С. 46.

которых они зафиксированы, и в той или иной степени фетишизируются. Частичный научный работник, оперирующий такими понятиями, во многом не приближается к действительности, а *загораживается* ими от неё. Вместо того чтобы быть окнами в мир, они становятся всего лишь *аппликациями,* дезориентирующими и человека науки, и, конечно, людей за её пределами. Этот мир становится замкнутым и самодовлеющим. И в таком виде он не только отгородился от мира живой действительности как от чего-то третируемого низшей реальностью, но и не способен собственными средствами постичь её. «Все попытки изнутри теоретического мира пробиться в действительное бытие-событие – безнадежны...»[1]. К тому же в среде частичных научных работников не только формируется научный здравый смысл, о чём уже говорилось, но и специфическая *научная идеология.* (Речь, разумеется, вовсе не идёт о том, что́ именовалось «научной идеологией» В. И. Лениным и представителями исторического материализма). Происходит идеологизация отчуждённой науки и господствующей в ней рациональности. Эта идеология и есть *сциентизм*. Наука (и научность) обожествляется, фетишизируется, ставится в самый ценностный центр цивилизации и превращается в эталон всякой культуры. На неё уповают как на панацею от всех бед и несчастий (многие из которых, между прочим, прямо или косвенно обязаны своим происхождением именно этой науке). Культ науки достигается за счёт принижения роли и значимости этического, художественного, религиозного и иных начал.

Наука формирует свою *картину мира,* т. е. прикладное мировоззрение, выработанное преимущественно средствами само́й науки и ассимиляцией ею некоторых мировоззренческих и философских ориентиров, а также использованием в качестве строительного средства форм и результатов эстетического отношения к действительности. Тон в системе современной науки, начиная с Г. Галилея и И. Ньютона, задаёт естествознание, а это – экспериментальное математическое естествознание. В нём доминирует категория *количества*. Качественный мир предшествующего естествознания нивелируется. Мир видится иначе. «Чувственность, – пишет Маркс, – теряет свои яркие краски и превращается в абстрактную чувственность *геометра*. *Физическое* движение приносится в жертву *механическому* или *математическому* движению; *геометрия* провозглашается главной наукой»[2]. «Предмет,

[1] *Бахтин М. М.* <К философии поступка>. С. 16.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании //*Они же.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 2. М., 1955. С. 143.

– добавляет *Л.* М. Косарева, – становится и в практике общественного бытия, и в глазах философа нового времени просто абстрактным телом. Главные его характеристики – это протяжённость, плотность. Ничего лишнего!»[1] А. С. Арсеньев отмечает: «Наука (в первую очередь это современное естествознание. – *А. Х.*) видит мир как систему отношений вещей, с его вещной стороны, как чистый объект без субъекта»[2]. А А. Бергсон, как бы резюмируя, отмечает, что «человеческий интеллект (начиная с Нового времени, надо уточнить. – *А. Х.*) чувствует себя привольно, пока он имеет дело с неподвижными предметами, в частности, с твёрдыми телами, в которых наши действия находят себе точку опоры, а наш труд – свои орудия; что наши понятия сформировались по их образцу и наша логика есть, по преимуществу, логика твёрдых тел»[3]. Такое мышление *Л.* М. Косарева называет *вещным*[4], А. С. Арсеньев говорит о вещно-рациональном стиле мышления[5]; но правильнее его, на наш взгляд, всё же назвать *объектным*.

В современной научной картине мира во многом резюмируется отчуждение и особенно такой его аспект, как овещнение. В ней мир предстаёт в грубо-вещной, принципиально бессубъектной форме. Картина мира отчасти определяет идеалы и нормы научности, задаёт кванторы существования, определяет границы и сферу объективной реальности, определяя нечто как *научное* или *не-научное*, что́ может *быть*, а чего быть *не* может. Особенно ярко это сказывается на отношении науки к так называемым *паранормальным* феноменам – к телекинезу, телепатии, НЛО, полтергейсту и т. п.

Коснемся, наконец, познающего субъекта. Институциализированная наука есть особая социумная сфера, которая вместе с иными

---

[1] *Косарева Л. М.* Предмет науки. Социально-философский аспект проблемы. М., 1977. С. 38. «Таким образом, попадая в орбиту науки, предмет должен умолкнуть, его собственные краски должны потухнуть» (Там же. С. 39).

[2] *Арсеньев А. С.* Проблема цели в воспитании и образовании. Взаимоотношение естественнонаучного и гуманитарного знания //Философско-психологические проблемы развития образования. М., 1981. С. 97.

[3] *Бергсон А.* Творческая эволюция. М., 1998. С. 33. «Благодаря этому, – добавляет он, – наш интеллект одерживает блистательные победы в области геометрии, где проявляется родство логической мысли с инертной материей и где интеллект, слегка соприкоснувшись с опытом, должен лишь следовать своему естественному движению, чтобы идти от открытия к открытию с уверенностью, что опыт сопровождает его и неизменно будет служить ему подтверждением» (Там же).

[4] См.: *Косарева Л. М.* Предмет науки. Социально-философский аспект проблемы. С.С. 38, 67.

[5] См.: *Арсеньев А. С.* Проблема цели в воспитании и образовании. Цель в воспитании личности //Философско-психологические проблемы развития образования. М., 1981. С. 61.

такими же сферами (субординация которых увенчивается таким монстром, как государство) противостоит сфере гражданского общества, сфере частной жизни. Сфера науки есть сфера общественно (социумно) необходимого рабочего времени, где индивид существует как общественное (социумное) существо. Эта сфера определённым образом организована (выше говорилось о её уровнях), и индивид, входя в эту сферу, перестаёт быть частным существом, становится существом социумно определённым и социумно значимым. Здесь он исполняет ту или иную, системой разделения научного труда заданную и для него пред-заданную, функцию. Он здесь сугубо *функционален* и фигурирует как персонификатор частичной когнитивной функции. Вступая в эту сферу, индивид всякий раз надевает на себя вполне определённую ролевую и харáктерную маску и действует по сценарию этой сферы. Он в ней не принадлежит себе, он себе *чужд.* Следовательно, научно-когнитивная деятельность предстаёт как процесс *его* отчуждения и самоотчуждения. (Здесь, разумеется, необходимо отвлечься от того вполне возможного факта, что ролевое функционирование данного индивида может частично или даже всецело совпадать с его потребностями, интересами, целевыми и ценностными ориентациями и т. д.)

Сфера науки для частичного научного работника, узкого специалиста предстаёт как род *Среды.* Среда эта заведомо анти-креативна, она задаёт ему тип и стиль поведения, формы и способы внутринаучной коммуникации, парадигму и схематизмы мышления. Внутри этой Среды индивид перестаёт мыслить по-сво́ему, т. е. так, как он это делает в сфере своей частной жизни, т. е. как живой человек. Он начинает мыслить по логике наличной научной картины мира, согласно типу концептуальности, направленческой парадигме, научному направлению, школе и т. д. Институциализованные идеалы и нормы научности, устойчивые стереотипы и схематизмы мышления нивелируют личностное начало частичного научного работника. Ведь их действие отчуждённо-принудительное. Частичные научные работники – *спецы* – поистине жалкое зрелище. Это оказывает существенное негативное влияние на научно-исследовательское творчество и на профессиональную свободу научного работника.

В литературе встречаются различные типологии научных работников[1]. Приведём три типологии. Одна предложена П. Матуссеком[2]. Он выделяет четыре типа: 1) «депрессивная личность», 2) «учёный по

[1] См. их обзор в кн.: *Мирская Е. З.* Учёный и современная наука. Ростов-на-Дону, 1971. С.С. 6 – 7, 74 – 79.

[2] См. её в: *Dreitzel H., Wilhelm J.* Kölner Zeitschrift für Soziologie. 1966. N 1. S. 65 – 66.

принуждению», 3) «истерик», «шизоидная лисность». Другая типология предложена Х. Л. Гау и Д. Й. Вудвортом[1]. Они выделяют восемь психотипов: 1) фанатик, 2) пионер, 3) диагност, 4) эрудит, 5) техник, 6) эстет, 7) методолог, 8) независимый. Третья типология предложена Г. Селье[2]. Он подразделяет научных работников на три типа: 1) «делатели», 2) «думатели» и 3) «чувствователи». В каждом из них он выделяет подтипы. Среди «делателей» он выделяет: 1) собирателей фактов и 2) усовершенствователей. «Думателей» он разделяет на: 1) книжных червей, 2) классификаторов, 3) аналитиков и 3) синтезаторов. Последних он считает высшим подтипом. Представители «чувствователей» наболее многообразны. Это – 1) крупный босс, 2) хлопотун, 3) рыбья кровь, 4) высушенная лабораторная дама, 5) самолюбователь (в последнем выделяются: а) мимозоподобный тип и б) сварливый тореадороподобный тип), 6) агрессивный спорщик, 7) первостатейная акула, 8) святой, 9) святоша, 10) добрячок. Разумеется, всякие типологии и классификации условны и в одном и том же научном работнике могут сочетаться разные типы и их подтипы, проявляясь в одних ситуациях и скрываясь в других. Об этом пишет и Г. Селье: «Ни один из названных прототипов не существует в чистом виде; их характеристики порой перекрывают друг друга, и вдобавок отдельные индивиды могут обладать дополнительными характеристиками, что послужило бы оправданием для бесконечного расширения этого перечня типов»[3].

Существуют ещё и гендерные аспекты научного творчества и соответственно – типологии научных работников. Но на данном аспекте мы останавливаться не станем[4].

Выше было употреблено понятие «школа». Речь идёт о школах в науке. Научная школа, как отмечает А. П. Огурцов, является «такой формой организации науки, которая объединяет в себе различные познавательные функции – достижения преемственности в научном прогрессе, и обеспечение прироста научного знания. Более того, научная школа является таким социальным феноменом, который по-

---

[1] См.: *Gough H. C., Woodworth D. Y*. Stylistic variations among professional research scientists //Journal of psychology. 1960. Vol. 49. P. 87 – 96.

[2] См.: *Селье Г*. От мечты к открытию. Как стать учёным. М., 1987. С. 35 – 43.

[3] Там же. С. 45. Он отмечает: «Кстати между нами: в себе самóм я обнаруживаю (по крайней мере в зачаточном состоянии) все типы этих людей…» (Там же. С. 35)

[4] См. в этой связи: Женщины в науке. Реферативный сборник. М., 1989; Проблемы научного творчества. Сборник аналитических обзоров. Вып. 4. М., 1985 (раздел «Женщины в науке»); *Виноградова Т. В*. Феминистская критика науки. Научно-аналитический обзор. М., 2001; Женщины, познание и реальность. Исследования по феминистской философии. М., 2005.

зволяет рассмотреть с единой точки зрения и гносеологические, и социологические характеристики науки»[1]. При нормальном положении дел школы должны находиться между собой в постоянном диалоге, обмене идеями, подходами, проблемами. Ведь они совокупными усилиями ищут истинное, достоверное знание. Но в системе отчуждения это выполняется не всегда. Под влиянием различных факторов, в том числе и субъективистского характера, научная школа может не только обособляться от других школ, но и замыкаться в себе и тем самым противопоставлять себя и противостоять другим направлениям и школам. Тем самым относительно закрытый характер приобретают и теории, которых придерживаются представители этих школ.

В среде таких школ наибольше всего догматизма, амбиционной предвзятости и инквизиторского неприятия инакового. Здесь вообще встаёт общая для науки проблема восприятия новых достижений и открытий. «Прогресс науки, – пишут С. Р. Микулинский и М. Г. Ярошевский, – не исчерпывается тем, что продуцируемые отдельными учёными идеи (а каждая новая идея – продукт творческой активности отдельного индивида, даже если она одновременно зарождается во многих головах), получая адекватное выражение в языке науки, вливаются тем самым в потоки объективно циркулирующей информации. Чтобы приобрести рабочий "инструментальный" смысл, идея должна быть воспринята научным сообществом, сопоставлена с другими, оценена, "индексирована" сообразно определённой шкале, как более ценная или менее ценная, перспективная, практически значимая и т. д. Эта неформализуемая шкала и придаёт ей "вес", от которого в свою очередь зависит её дальнейшая жизнь»[2]. При антагонизме научных школ сама объективность этой шкалы оказывается проблематичной.

Со второй половины XX в. стала усиливаться тенденция *коммерциализации* науки и *товаризации* знания. Об этой тенденции речь пойдёт в следующем параграфе, а сейчас отметим лишь одно из последствий данной тенденции. Речь идёт о всё нарастающей тенденции к *обособлению* прикладной науки *от* фундаментальной и к обретению последней *приоритетного* статуса в социуме. Фундаментальная наука, как известно, подразделяется на теоретическую и экспериментальную. Они взаимно друг друга определяют и дополняют.

[1] *Огурцов А. П.* Научная школа как форма кооперации учёных //Школы в науке. М., 1977. С. 249.

[2] *Микулинский С. Р., Ярошевский М. Г.* Восприятие открытия как науковедческая проблема //Научное открытие и его восприятие. М., 1971. С. 6.

Одна без другой лишена смысла. Прикладная наука тоже по своей сути невозможна без фундаментальной науки, о чём говорит даже само её название: «прикладывать» можно лишь то, что уже имеется. Но в наличной ситуации, когда, с одной стороны, фундаментальной наукой выработано много теоретических знаний, а с другой стороны, существует немало наработок предшествующего развития прикладных исследований, прикладная наука до известных пределов может существовать, не обращаясь непосредственно к наличному состоянию фундаментальной науки и к тому знанию, которое она только что выработала. Создаётся *иллюзия* сущностной самостоятельности прикладной науки. И эта иллюзия приобретает практическое наличное бытие.

Главным критерием демаркации фундаментальной и прикладной науки являются *целевой* и *функциональный*: у фундаментальной и прикладной науки *различные* социальные цели и функции. Как и прежде, цель фундаментальной науки – знание о мире *как он есть сам по себе*, т. е. объективная картина мира. Конечная цель прикладной науки – *предписание* для производства (в широком смысле), т. е. точный и технологически эффективный *рецепт*. Поиск истинного знания ради приращения нового, более основательного и истинного знания – самодовлеющая цель фундаментальной науки. Для прикладного же исследования истина *не* является самодовлеющей ценностью, она является лишь *инструментальной* ценностью, а точнее – даже не ценностью, а всего лишь *полезностью*; самодовлеющей же ценностью является техническая *эффективность* получаемого знания, которое за её пределами превращается в простую полезность. И отношение прикладной науки к фундаментальному знанию, если есть необходимость обращения к нему, есть типичное отношение *полезности*.

Цель и функция прикладной науки – *прагматическая*: достичь *намеченного* результата. Поэтому к прикладному знанию предъявляется не требование его *истинности*, а требование его *эффективности* в решении конкретной практической задачи. И если проблемы и задачи в сфере фундаментальной науки индуцируются ею самóй, то для прикладной науки они ставятся *извне* – заказчиком, которым может быть государство, ведомство, фирма и т. д. При этом заказчика мало интересует процесс выработки знания, методы его получения, степень его истинности и всё прочее, что предъявляется к фундаментальному знанию. Он получает выработанное в сфере прикладной науки знание «в готовой упаковке», и всё, что его интересует и чем он озабочен, – это его эффективность; для него оно – всего лишь *средство*

для достижения вне него находящихся целей, в которое он вложил свой капитал.

Тенденция игнорировать фундаментальную науку, сокращать на неё финансирование, сокращать «бесполезные» с точки зрения социума проекты и т. д. грозит в обозримом будущем либо блокированием прогресса, либо ещё более серьёзными последствиями.

Таковы в целом внешне-формальные *условия*, в которых функционирует современная отчуждённая наука и которые она предписывает входящему в неё и бытийствующему внутри неё человеку. Она задаёт ему рамки частичности и т. д. и пишет у своего входа: «Оставь надежду на личностность и свободу всяк сюда входящий». Но это исходит *от неё*, от Науки. Всё же (точнее, конечно, многое, почти всё) зависит от самого́ человека науки. Наука предписывает ему быть частичным, вплоть до профессионального кретина, но *делает* его таким не наука как таковая, а *он сам*. Он, а не кто иной, адаптируется к частичному ролевому функционированию и функциональному мышлению, свыкается и срастается с ними, превращаясь в своего рода техническое устройство, запрограммированное на изготовление стандартизованного готового частичного знания.

И тем не менее, несмотря на ту мрачную картину современной науки, которая большими мазками написана в данном параграфе, в ней всё же осуществляется *творчество* и реализуется *свобода* творчества. Об этом и пойдёт речь в следующем параграфе.

2.3. Современный учёный: проблема исследовательского творчества

Научное творчество – это когнитивное творчество в сфере науки, наделённой относительной самостоятельностью в составе культуры когнитивной мироотношенческой модальности. Однако сущность его трактуется неоднозначно. Критический анализ основных трактовок научного творчества показал, что основные концепции специфически научного творчества не исходят из понимания творчества как особого над-деятельностного отношения, но стоят на позиции редукции его к деятельностному уровню, то есть трактуют как одну из форм творческой деятельности в сфере научного познания. Следовательно, придерживаются деятельностного редукционизма. Научное творчество трактуется как высшая форма познавательной *деятельности*. К примеру, согласно М. Г. Ярошевскому, научное творчество – это «деятельность, направленная на произв[одст]во нового знания, к[ото]рое получает социальную апробацию и входит в си-

стему науки»[1]. Тут автору можно бы задать вопрос: а разве не бывает так, что творчество, совершённое в науке, по каким-то причинам не получило «социальную апробацию» и не вошло в «систему науки»? Бывало и бывает… Кроме того, некоторые авторы самоё деятельность трактуют как отношение субъекта и объекта. К примеру, Н. К. Вахтомин утверждает, что «не только мышлению, а всему познанию присуще творчество. Познание и есть творчество, поскольку оно есть отношение субъекта к объекту…»[2]

В рамках такого понимания научного творчества – вне зависимости от того, как понимается деятельность, – все эти концепции сосредоточены в пределах таких основных альтернатив, как «сциентизм или анти-сциентизм» и «рационализм или иррационализм» и не выходят за их пределы. Сциентизм есть такая философско-мировоззренческая установка, в основании которой лежит абсолютизация роли науки и научного знания (преимущественно естественнонаучного и технического) в составе культуры и вообще в жизнедеятельности общества. В соответствии с данной установкой любые проблемы, встающие на пути прогрессивного развития общества (включая и этические) могут быть решены исключительно *научными* средствами. В своих крайних формах сциентизм предстаёт как когнитивный редукционизм, третирующий все другие мироотношенческие модальности как якобы не дорастающие до уровня когнитивной. Антисциентизм есть негативная реакция на сциентизм. Это такая философско-мировоззренческая установка, в основании которой лежит абсолютизация так называемых ценностных форм общественного сознания. Анти-сциентизм отрицает факт ценностной нагруженности естественнонаучного знания (кстати, в данном вопросе он един со сциентизмом). В сфере науки он отдаёт приоритет наукам социогуманитарного цикла. В своих крайних формах анти-сциентизм отрицает значимость наук естественнонаучного и технического циклов и, более того, вменяет им в вину все те глобальные проблемы, в которых погрязла современная техногенная цивилизация.

Разумеется, доля вины естествознания в этом есть. Ещё в 1844 г. Маркс писал, что «*практически* естествознание посредством промышленности ворвалось в человеческую жизнь, преобразовало её и подготовило человеческую эмансипацию, хотя непосредственно оно вынуждено было довершить обесчеловечение человеческих

[1] *Ярошевский М.* Творчество научное //Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 5. М., 1970. С. 187. Прав. стбц.

[2] *Вахтомин Н. К.* Генезис научного знания. М., 1973. С. 17.

отношений»[1]. В XX веке М. Борн пишет о разрушении современным естествознанием этики, о подрыве научным знанием прежних этических основоположений, которые гарантировали человеку полноценную жизнь[2]. И у сциентизма, и у его антипода, несомненно, имеются весомые аргументы и социокультурные основания, из которых они вырастают. Этими основаниями являются те процессы и продукты социального отчуждения, которые, подобно раковой опухоли, поразили капиталистически устроенный мировой порядок и которые поразили и самоё науку, причём социогуманитарную не в меньшей степени, чем естественную и техническую. Сциентизм и анти-сциентизм лишь по-разному некритически концептуализируют эту ситуацию. Первый не видит язв ситуации в социуме и в само́й науке и апологизирует её, другой же, видя всё это, полагает, что это соответствует само́й сущности ситуации и сущности естествознания и технических наук, восстаёт против него.

Рационализм – это философско-мировоззренческая установка, в основании которой лежит абсолютизация рационального начала в человеческой жизнедеятельности в целом, в мышлении и в познавательном отношении к действительности – в частности. При этом рационализм абсолютизирует не *разум*, но *рассудок*, то есть абсолютизирует рассудочную рациональность с её приверженностью к «раскладыванию всего по полочкам», к формализации и т. п. В соответствии с установкой рационализма, творчество вообще, научное творчество в частности подчинено жёсткой логике, поддающейся формализации и даже алгоритмизации. Тем самым данная установка дискредитирует творчество как таковое.

Иррационализм – это философско-мировоззренческая установка, представляющая собой негативную реакцию на рационализм. В её основании лежит абсолютизация таких проявлений и эффектов творчества, как воображение, фантазия, интуиция, инсайт и др. Исходя из этой абсолютизации, иррационализм отказывает творчеству в логике: творческий акт, согласно ему, осуществляется *вопреки* любой логике. «Поэтому творческий процесс кажется осуществимым исключительно благодаря избавлению от необходимостей, благодаря достижению индивидом состояния необусловленности, недетерминированности. Творчество изображается как игра чистой

[1] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 42. М., 1974. С. 124.

[2] См.: *Born M.* Die Zerstörung der Ethik durch die Naturwissenschaft //Literarische und naturwissenschaftliche Intelligenz. Dialog über die «zwei Kulturen». Stuttgart, 1969. S. 179 – 186.

случайности»[1]. Анализ, однако, показывает, что иррационализм видит логику так же, как и рационализм, а именно как сугубо *рассудочную* логику, поддающуюся формализации и алгоритмизации. Стало быть, обнаруживается, что до известной степени сциентизм смыкается с рационализмом, а анти-сциентизм – с иррационализмом. И основная проблема, которая решается в рамках этих парадигм – проблема соотношения логики творчества в специфически научном исследовании – не может быть решена в принципе. Для её решения необходимо оставить ту почву, на которой базируются эти парадигмы. Следовательно, при всех тех негативных феноменах, которыми столь обильна современная наука (и которые частично описаны в предыдущем параграфе), действительное специфически научное творчество находится по ту сторону альтернатив «сциентизм или анти-сциентизм» и «рационализм или иррационализм» и над ними.

Научное творчество, то есть творчество в сфере науки как наделённой относительной самостоятельностью в составе культуры когнитивной мироотношенческой модальности, есть лишь особенная (в диалектическом смысле) форма человеческого творчества и потому содержит в себе все основные атрибуты творчества как такового в их специфическом модусе. И как таковое, оно в своей глубине есть *над*-деятельностный феномен. Как специализированная форма наддеятельностного когнитивного отношения человека к Миру научное творчество в снятом виде непременно содержит элементы основных мироотношенческих модальностей и, прежде всего, этической, эстетической и религарной. В то же время в сфере науки исторически на первый план всё больше выделяется творчество в форме *творческой деятельности*, поскольку социум требует от науки конкретных результатов – знания, оформленного в виде текстов, инструкций и рекомендаций по применению выработанных знаний и т. д.

К. Маркс, который преимущественное внимание уделял сфере экономики, а следовательно, деятельности в форме *труда*, отмечал, что «следует проводить различие между всеобщим (allgemeiner) трудом и общностным (gemeinschaftlicher[*]) трудом. Оба играют в процессе производства свою роль, оба переходят друг в друга, но оба также и различаются. Всеобщим трудом является всякий научный труд, всякое открытие, всякое изобретение. Он обусловливается ча-

[1] *Батищев Г. С.* Противоречие как категория диалектической логики. С.63.

[*] В русском переводе стои́т «совместный». См.: *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III: Процесс капиталистического производства, взятый в целом. Ч. 1 //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 25. Ч. I. М., 1961. С. 116.

стью кооперацией с живущими, частью использованием труда предшественников. Общностный труд предполагает непосредственную кооперацию индивидов»[1]. Осуществление всеобщего труда не есть его некая «необщественность». Маркс писал: «Но даже и тогда, когда я занимаюсь *научной* и т. п. деятельностью, – деятельностью, которую я только в редких случаях могу осуществлять в непосредственном общении с другими, – даже и тогда я занят *общественной* деятельностью, потому что я действую как *человек*. Мне не только дан, в качестве общественного продукта, материал для моей деятельности – даже и сам язык, на котором работает мыслитель, – но и моё *собственное* бытие *есть* общественная деятельность; а потому и то, что я делаю из моей особы, я делаю из себя для общества, сознавая себя как общественное существо»[2].

Маркс пишет, что всеобщий и общностный труд переходят друг в друга. Во-первых, учёный лишь на определённом этапе своего творчества и до определённой поры может трудиться, отгородившись от коллег. Но наступает время, когда ему необходимо вступить с ними в общение, обсудить свои наработки, принять участие в дискуссиях и т. д. А существуют и такие виды научного труда, которые могут осуществляться лишь общностно. Это – проведение сложных экспериментов, научные экспедиции и т. д. Следовательно, сам научный труд, научная деятельность по своей сути – *всеобще-общностная*. Но собственно научно-познавательное творчество осуществляется в наддеятельностной сфере и лишь переходит в неё по воле субъекта. Это значит, что собственно когнитивное творчество – *личностный* феномен, его субъект – личность, а не исследовательский коллектив, как об этом подчас писалось.

Здесь общественность и культуро-историчность когнитивной деятельности имеют не только различные формы, но и способы осуществления – от реально-конкретного и наличного до виртуально-идеального, представленного. В универсальной деятельности присутствует основной креативный опыт прошлого и осуществляется полифоническое общение с опытом современников. В универсальной когнитивной деятельности всякий – даже самый кардинальный – результат является лишь моментом и ступенью перманентного когнитивного процесса-отношения, и сам этот процесс-отношение вовсе не ориентирован на получение результатов самих по себе. Под-

[1] *Marx K.* Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Bd. 3. Buch III: Der Gesamtprozeß der kapitalistischen Produktion. B., 1972. S. 113 – 114.

[2] *Маркс К.* Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 118.

линным продуктом универсальной когнитивной деятельности является не знание как таковое, а *знающие* субъекты-личности в их взаимном общении.

Когнитивное отношение к Миру, будучи предметным отношением, в то же время целостно, оно обладает всей полнотой атрибутов креативного процесса, а его субъект (по крайней мере, внутри этого отношения-процесса) – полнотой атрибутов личностно-субъектной достаточности. Здесь также когнитивное отношение-процесс не самодовлеюще, но так или иначе сопряжено с иными основополагающими ипостасями мироотношения – с этическим, эстетическим, религарным, мировоззренческим, а также осуществляется под началом ценностно-смысловых ориентиров. В этом акте присутствуют также в различной степени и форме явности до- и над-деятельностные уровни бытия человека в Мире. Этот уровень *архитектоничен,* т. е. способом его организации является архитектоника. Когнитивный процесс-отношение здесь не замкнут ни на конкретную когнитивную задачу, ни на научную концептуальность; он открыт, а потому и универсален. Он предстаёт тем же абсолютным движением становления, какое и соответствует культуро-исторической и космической сущности человека. И если ограничиться деятельностным аспектом когнитивного отношения-процесса, то можно сказать, что это *универсальная* деятельность

Если взять универсальную когнитивную деятельность со стороны её предметного содержания, то можно сказать, что в данном аспекте мы имеем целый спектр особенных, специализированных когнитивных деятельностей, которые погружены в особенное предметное содержание и движутся в нём в соответствии с его имманентной логикой. Каждая специализированная когнитивная деятельность, во-первых, открыта, во-вторых, не отграничена жёстко от других специализированных деятельностей. Логикой их соотношения является логика *проблематизации.* Объективно-онтологическим основанием специализации является многомерность и многоуровневость самого́ предмета науки – действительности, её многообразие, в котором, тем не менее, присутствует единство, в том числе и субстанциальное. В этой связи первоначальные дистанции между специализированными когнитивными деятельностями имеют тенденцию к сближению, а предметная (точнее, узко-предметная) ориентация сменяется (но, конечно, не вытесняется) полифонирующей проблематизацией.

В предыдущем параграфе мы выделили в современной институциализованной и захваченной отчуждением науке два структур-

ных уровня-блока, соотносящихся по логике субординации. И хотя с точки зрения системы отчуждения, управленческо-манипулятивный блок предстаёт главным, ведущим, на деле ведущим является тот блок, на котором этот последний паразитирует. Речь идёт о собственно когнитивном блоке, или когнитивной структуре науки.

Но прежде необходимо отметить особенность *предметной* организации современной науки. По предмету исследования они подразделяются *естественные, социо-гуманитарные* и *технические*. Они различаются прежде всего предметом исследования, но, кроме того, ещё и самими *познавательными установками*. О. Г. Дробницкий пишет: «Естественник (а в его роли может выступать и лингвист, и исследователь искусства) рассматривает общественные свойства преобразованных человеком или созданных природой предметов лишь как внешнюю их оболочку, от которой можно вполне отвлечься, даже если исследовать "искусственные" образования на теле природных явлений*. [...]. Иными словами, естественник движется от внешней "обработанной" формы предмета к его материальной сущности; для него общественное назначение предмета — только внешний облик и образ, за которым скрывается его "настоящее", природное содержание, законы, которые ни мало не изменились в "искусственном" предмете»[1].

Абстрагируясь от культурной формы предмета как от того, что *не имеет никакого отношения* к сути дела, учёный-естественник рассуждает примерно следующим образом. Если я, допустим, исследую физические (скажем, термодинамические) или химические (скажем, особенности окисляемости) металла, то какое значение для Истины, для познания вообще имеет значение тот факт, что данный металл – пусть это будет золото – найден для анализа в готовом, природой сформированном виде или же обработанный человеческой деятельностью, культурный предмет? Будь это золотые серьги, обнаруженные при раскопках скифского кургана, или самородок, найденный на прииске, – влияния на полученный результат анализа не будет никакого (естественника, разумеется, здесь волнует лишь проблема чи-

* «Таким подходом характеризуется, например, технология металлов, физика полупроводников, химия пласт-масс, "технология" обработки камня скульптором, изучение живописи и музыки как совокупности чисто технических приёмов, правил и законов, фонетика (и даже теория познания в той части её методологии, в которой логика представляет собой систему формализуемых методов). Медик и биолог видят в человеке ту же самую природу и могут отвлечься от того, что эта природа – продукт истории» (*Дробницкий О. Г.* Природа и границы сферы общественного бытия человека //Проблема человека в современной философии. М., 1969. С. 229).

[2] Там же. С. 229.

стоты металла, но не более). С точки зрения естественника многообразные предметы человеческой деятельности, человеческой культуры можно свести буквально к нескольким «первоэлементам», «корням» (как сказали бы древнегреческие» фисиологи»), из которых они созданы, а вернее, в которых они выполнены, в которых опредметилась исторически развитая культурная деятельность человека. Более того, он даже и на культурные предметы смотрит более «трезво». Для него ботфорты Петра I суть просто ботфорты, а любой из тридцати сребреников, за которые Иуда продал Йеошуа-Христа, суть такие же деньги, как и прочие, а в своей «са́мой глубокой истине» – обыкновенный металл и не более. Поэтому естественник везде видит одну «*истину*» – природу, вещество, гуманитарий же, по его мнению, распыляется, путается в своих культурных «ценностях». Разумеется, это – шаржированный образ учёного-естественника. Таким может быть лишь профессиональный кретин от естествознания. Но точка зрения само́го естествознания именно такова.

Противоположную позицию по отношению к предмету исследования занимает учёный-гуманитарий, точнее – сама социо-гуманитарная наука. Её предметом является *мир человека* – мир социокультурной действительности и её субъект – человек. Она полностью (или преимущественно) абстрагируется от природной, вещественной стороны человеческой действительности, ибо «с точки зрения социального исследования, материальный облик вещи есть лишь её внешняя оболочка, чувственный образ, за которым скрывается его действительное, теоретическое содержание. Здесь природа служит лишь формой, в которой нужно выявить подлинное – социальное – содержание»[1]. Конечно, степень игнорирования вещественной стороны социального предмета, материала, в котором опредемечена человеческая деятельность, зависит от аспекта рассмотрения, задаваемого конкретной наукой. Например, археологу важна и культурная форма, и субстрат, материал, «из которого изготовлен» исследуемый предмет, ибо вовлечение в сферу человеческой деятельности новых веществ (меди, железа и т. д.) или сил природы ((воды, ветра) имеет для него (археолога) также немаловажное значение. А вот, к примеру, искусствоведа «то, из чего» интересует в значительно меньшей степени.

Нетрудно заметить, что ни естествознание, ни гуманитарное познание не имеют дела с *целостным* феноменом. Казалось бы, целост-

[1] Там же. «Так, например, рассуждает историк-археолог, который по внешнему облику ископаемого орудия делает заключения о социальных отношениях людей, об их материальной и духовной культуре» (Там же. С. 229 – 230).

ную картину могут дать выделившиеся в XX в. технические науки. Их предметом является мир техники, в которой *значимо* как природное, так и культурное содержания. Спецификой этих наук является также то, что, в отличие от естественных и социо-гума-нитарных наук, знания, получаемые в них, определяются не только по критерию истинности, но ещё и по критерию *эффективности*, поскольку эти знания создаются специально для их применения в технике и инженерной деятельности. Однако технические науки не могут претендовать на синтетическое ви́дение, ибо не выходят на мировоззренческий уровень рассмотрения.

О. Г. Дробницкий, имея в виду только естественные и социо-гуманитарные науки, пишет: «Оба эти подхода, в равной мере являются "абстрактными", односторонними, абсолютизированными для практических целей данной науки. Философия же рассматривает социальное бытие человека и мир его природы как единое целое. С её точки зрения, всякая социальная деятельность является преобразованием природы, саморазвитием природы на самой высокой её ступени. И всякая природно-преобразовательная деятельность представляет собой акт исторического развития человека. Вот почему установление границы между природным и общественным – задача в конечном счете философская, хотя в частностях она может решаться в рамках той или иной конкретной научной дисциплины»[1]. Это очень верное суждение необходимо уточнить в том смысле, что далеко не всякая философия способна на этот *синтетический* взгляд. Но это уже тема, выходящая за рамки настоящей монографии.

Кроме того, на протяжении уже нескольких столетий науки подразделяются на *фундаментальные* и *прикладные*[2]. П. Л. Капица в своё время предложил *аксиологический* критерий для различения фундаментальной (по его терминологии, чистой) и прикладной науки. Он писал: «Разница [между] прикладной научной работой и чисто научной – [в] методах оценки. В то время, как всякую прикладную работу можно непосредственно оценить по тем конкретным результатам, которые понятны даже неэксперту, чисто научная деятельность оценивается куда труднее и [эта оценка] доступна более узкому кругу людей, специально интересующихся этими вопросами. Эта оценка

[1] Там же. С. 230.

[2] Между тем М. К. Мамардашвили однажды заявил: «Что касается отношения науки к её применениям, то мне кажется, что наука производит только знания и что не существует прикладных наук, существуют лишь наука и её применения» (Наука, этика, гуманизм. (Круглый стол «Вопросов философии» [Окончание]) //Вопросы философии. 1973. № 8. С. 100).

может производиться правильно только при широком контакте с мировой наукой»[1]. Но это не единственный критерий. Другим критерием является *целевой* и *функциональный*: у фундаментальной и прикладной науки *различные* социальные цели и функции.

Соотношение фундаментальной и прикладной науки, согласно Б. И. Пружинину, выглядит так: «Как и прежде, цель фундаментальной науки – знание о мире как он есть сам по себе, т. е. объективная картина мира. Конечная цель прикладной – предписание для производства, т. е. точный и технологически эффективный рецепт.

Поиски истинного знания являются для фундаментального исследования целью самодовлеющей; для прикладного исследования истина является ценностью инструментальной, а самодовлеющей ценностью оказывается как раз технологическая эффективность знания»[2]. Приведём более развёрнутую характеристику. «Фундаментальное исследование, – пишет Б. И. Пружинин в другой работе, – как и требует того научно-познавательная традиция, идёт путём обобщения (и в этом смысле путём возрастания фундаментальности) знания. Его целью является совершенствование концептуального аппарата науки, вне зависимости от его непосредственного прикладного значения. […] Фундаментальное исследование развивается путём создания информационно более ёмких и обязательно логически связанных представлений о мире. Соответственно, одной из наиболее характерных особенностей фундаментального исследования является его ориентация на обобщающую новизну, на преемственность и творчество как мотив деятельности. Знание внутри такого исследования добывается *ради роста знания* и представляется в формах, предполагающих его использование для получения нового знания, то есть в формах, позволяющих использовать его в качестве исходных моделей для прикладного исследования. Знание, претендующее на статус фундаментального, должно включать в себя в качестве своего элемента и частного случая всё релевантное предшествующее знание, ибо по само́й сути дела это знание является результатом обобщающего совершенствования предшествующих приложений»[3].

---

[1] *Капица П. Л.* Из письма к А. А. Капице. 17 декабря 1934 //*Он же.* Письма о науке. 1930 – 1980. М., 1989. С. 34 – 35.

[2] *Пружинин Б. И.* Два этоса современной науки: проблемы взаимодействия //Этос науки. М., 2008. С. 116. «Идея истины, которой наука мотивировалась с са́мого момента своего возникновения, идея, ради которой познание осуществлялось вопреки всему, становится в лучшем случае факультативной» (Там же. С. 118).

[3] *Пружинин Б. И.* Псевдонаука сегодня //Вестник Российской академии наук. Т. 75. 2005. № 2. С. 125. Лев. стбц – прав. стбц (курсив мой. – *А. Х.*).

Цель и функция прикладной науки – *прагматическая*: достичь намеченного результата. Поэтому к прикладному знанию предъявляется не требование его *истинности*, а требование его *эффективности* в решении конкретной практической задачи. «В прикладном исследовании, – отмечает Б. И. Пружинин, – задачи ставятся извне – клиентом, заказчиком. И результат, в конечном счёте, оценивается им же. Причём не с точки зрения истинности. Заказчика интересует технологически воплощаемое решение, а не объективное представление о мире. Поэтому структура прикладного исследования отличается от научного знания»[1]. Стало быть, в отношении прикладной науки – в отличие от фундаментальной – действует принцип *полезности*, или *использования*. «Фундаментальные исследования, – отмечают М. М. Карпов и Е. З. Мирская, – предпринимаются, конечно, не по соображениям их непосредственной полезности, как это имеет место для прикладных работ. Здесь нет никакой возможности предвидеть, какое открытие решающим образом двинет вперёд науку и технику, а затем окажет влияние на весь уклад нашей жизни, но любое принципиальное открытие помогает овладению силами природы. Даже при чисто "потребительской" оценке трудно указать хотя бы одно из "бесполезных" и "непонятных" фундаментальных открытий, которое не было бы широчайшим образом использовано впоследствии»[2]. И ещё. «Фундаментальные исследования ведутся безотносительно к возможности их практических приложений»[3]. Имеется ещё одно отличие фундаментальных исследований от прикладных, Оно состоит в том, что первые не поддаются предварительному заказу. Иначе, кка показано, обстоит дело с прикладными исследованиями. В этой связи и творчество, во многом оставаясь тем же, в фундаментальных и в прикладных исследованиях имеет свои нюансы. Мы далее будем иметь в виду фундаментальные исследования и ту когнитивную структуру, которая складывается именно в них.

Когнитивная структура науки организована *горизонтально*. В ней можно выделить целый ряд звеньев, которые являются вместе с тем и *этапами* когнитивной деятельности-отношения. В само́й этой струк-

[1] *Пружинин Б. И.* Два этоса современной науки: проблемы взаимодействия. С. 114. «Центральным теперь становится вопрос об эффективности (приемлемости) знания. Между тем псевдознание оказывается во многих случаях значительно более эффективным и почти всегда – приемлемым» (*Пружинин Б. И.* Псевдонаука сегодня. С. 124. Прав. стбц).

[2] *Карпов М. М., Мирская Е. З.* Мотивы научного творчества в самосознании учёных // Социология науки. Ростов-на-Дону, 1968. С. 202.

[3] Там же. С. 202.

туре можно выделить ряд подструктур, которые представляют собой звенья процесса выработки научного знания. А. П. Огурцов выделяет «следующие уровни когнитивной организации науки: проблема и исследовательский поиск; исследовательская программа, вычленяющая область исследований, методы и реализующаяся в программном заявлении, в создании теории и на её основе нового научного направления; специализированное знание, научная специальность, связанная с превращением теории в парадигму решения научных задач, с единой техникой и методами исследования, единым объектом исследования, но конкурирующими способами объяснения и анализа; дисциплинарное знание, научная дисциплина, связанная с превращением парадигмального знания в норму и идеал научного сообщества и социокультурной системы; дисциплинарные комплексы знания, связанные с необходимостью "сжатия" знания, транслируемого на различных уровнях системы образования (типа общей физики, общей биологии и др.)»[1]. Для цели настоящего параграфа можно представить упрощённую структуру, выделив следующие подструктуры, являющиеся в то же время и этапами, или *стадиями*, выработки достоверного научного знания: 1) передний край науки (поисковая инстанция); 2) инстанция специализации (оформление концепций и теорий[2]); 3) дисциплинарная инстанция (оформление научной дисциплины[3] и дисциплинарных комплексов). Каждая из этих подструктур-стадий организована специфически.

«Передний край науки, – отмечает А. П. Огурцов, – организован проблемно. Это означает, что знание здесь существует и функционирует иным образом, чем там, где речь идёт о передаче полученных результатов последующим поколениям. Здесь ядро когнитивной организации – проблема, а не решение, вопрос, а не ответ, деятель-

[1] *Огурцов А. П.* Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействия между учёными [до § 4]. С. 104.

[2] Концепция и теория отличаются друг от друга степенью проработки. Концепция есть продукт концептуализации – процесса приведения в более или менее оформленную целостность того, что получено на переднем крае. «Если концепция снабжается также и формализуемостью (терминологическим и формальным аппаратом, что делает логически выводимыми следствия из неё и предсказуемыми факты, подлежащие её ве́дению), то она перерастает в *теорию*» (*Батищев Г. С.* Что такое концепция? Что такое концептуализация? (Фрагменты) //Культура и перестройка. Нормы, ценности, идеалы. М., 1990; курсив мой. – *А. Х.*). Стало быть, теория – более высокая форма организации знания по сравнению с концепцией.

[3] Следует различать научную и учебную дисциплины. См. об этом: *Хамидов А. А.* Отчуждение в сфере образования //Человек в мире отчуждения. Алматы, 1996. С. 132 и сл.

ность, а не изложение уже найденного ответа в готовых формулах»[1]. На переднем крае науки добывается новое знание. Здесь сталкиваются различные подходы, парадигмы, исследовательские программы, методы, идеалы и нормы научности и т. д., и даже картины мира. Здесь именно в *максимальной степени* оказывается задействованным над-деятельностный уровень человека-учёного, максимально задействовано собственно творчество как над-деятельностное отношение человека к Миру, к другим субъектам и к самому́ себе.

Поэтому и полученное на переднем крае знание нежёстко, неокончательно, оно носит по большей части *вероятностный*, а нередко – и всего лишь *гипотетический* характер: между истинным, достоверным знанием и заблуждением здесь порой невозможно установить демаркацию. Но уже на стадии концепции, а тем более теории знание приобретает более оформленный, более строго артикулированный характер; в нём уже так или иначе проводится грань между достоверным и недостоверным, между истиной и заблуждением. На стадии же образования научных дисциплин ядром организации знания уже становится *не* проблема, а её решение, *не* поиск, а изложение добытого знания. Здесь поэтому не остаётся (в идеале!) ме́ста ничему недостоверному, вероятностному, гипотетическому. И уж, конечно, заблуждение (или то, что за таковое принимается) вовсе не впускается в научную дисциплину. Разные научные дисциплины в этом звене объединяются в дисциплинарные комплексы. Так накопляется фонд научного знания.

Однако между охарактеризованными звеньями когнитивного строя науки *не существует* полного разрыва и взаимных противопоставлений. Как бы то ни было, познание есть живой процесс, и потому между ними существует постоянное взаимовлияние, взаимная коррекция и т. д. Поэтому знание, оформленное как научная дисциплина, *не является для* науки чем-то незыблемым, абсолютно безоговорочным и окончательным, готовым, не подлежащим проблематизации, а потому и изменению, развитию и совершенствованию. *Научная* дисциплина, в отличие от дисциплины *учебной*, ни на каком этапе своего существования не застрахована ни от каких изменений и даже трансформаций и потому всегда предстаёт как нечто не-окончательное, не-готовое. Кроме того, в научно-познавательном творчестве время от времени происходит возвращение к ранее отвергнутым идеям, концепциям и даже целым теориям. Дело в том, что в свете новых откры-

[1] *Огурцов А. П.* Уровни дисциплинарной организации науки и взаимодействия между учёными [до § 4]. С. 113.

тий эти идеи и концепции обнаруживают свою валидность и продолжают разрабатываться. Так, например, было с идеей эфира.

Если взять универсальную когнитивную деятельность со стороны её предметного содержания, то можно сказать, что в данном аспекте мы имеем целый спектр особенных, специализированных когнитивных деятельностей, которые погружены в особенное предметное содержание и движутся в нём в соответствии с его имманентной логикой. Каждая специализированная когнитивная деятельность, во-первых, открыта, во-вторых, не отграничена жёстко от других специализированных деятельностей. Логикой их соотношения является логика *проблематизации.* Объективно-онтологическим основанием специализации является многомерность и многоуровневость самого́ предмета науки – действительности, её многообразие, в котором тем не менее присутствует единство, в том числе и субстанциальное. В этой связи первоначальные дистанции между специализированными когнитивными деятельностями имеют тенденцию к сближению, а предметная (точнее, узко-предметная) ориентация сменяется (но, конечно, не вытесняется) полифонирующей проблематизацией.

К. Маркс пишет: «Не только результат исследования, но и ведущий к нему путь должен быть истинным. Исследование истины само должно быть истинно, истинное исследование – это развёрнутая истина, разъединённые звенья которой соединяются в конечном итоге»[1]. Исследователь сталкивается со множеством вопросов, в том числе и проблемных вопросов, с необходимостью решать разного рода и уровня задачи, с формулированием и решением собственно проблем. На простые вопросы рано или поздно находятся и простые ответы. «Ответ, – пишет Маркс, – часто может заключаться лишь в критике вопроса, и вопрос часто может быть решён лишь путём отрицания самого́ вопроса»[2]. С проблемными вопросами дело обстоит много сложнее: ведь это такие вопросы, ответ на которые представляет проблему. А проблему необходимо ещё правильно сформулировать.

Г. С. Батищев даёт типологию задач, возникающих перед человеком-субъектом. Проводя данную типологию, Г. С. Батищев сначала выделяет задачи, *не требующие* от учёного сколько-нибудь значимой рефлексии над действительностью и над самим собой. Он называет их *безрефлексивными.* Эти задачи решаются как бы по инерции. Од-

[1] *Маркс К.* Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции. С. 7 – 8.

[2] *Маркс К.* Критика политической экономии (черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Первая часть рукописи]. С. 66.

нако, отмечает он, не имеет смысла третировать их как недостойные человека-субъекта. «Взятые на своём месте, безрефлексивные задачи образуют собою низшую ступень или принадлежат низшей ступени великой исторической *школы объективности*, которую проходит человек в своём культурно-историческом восхождении»[1]. Объективность заключается в том, что субъект, встречая задачу, не стремится приложить к ней свой конечный масштаб, но стремится бескорыстно приобщиться к ней. И тогда с неизбежностью включается рефлексия. На этом пути, согласно Г. С. Батищеву, встреченные субъектом «проблемы предстают на трёх уровнях.

Первый уровень: проблемы предстают как проблемы с *достаточной* логикой. Необходимым и достаточным условием их осмыслимости и разрешимости для субъекта выступает законченная, замкнутая система законов – Миропорядок. Логику этого Миропорядка мы знаем лишь отчасти, но можем узнать полнее и вернее, если постараемся её – готовую! – извлечь из недр бытия, где она залегает и только ждёт нас, подобно некоему всеобщему полезному ископаемому. Дело только за добывательскими усилиями с нашей стороны. […] *Второй уровень*: здесь проблемы предстают как проблемы с *недостаточной* логикой. Для их осмыслимости и разрешимости предуготованная логика всегда необходима, но никогда не достаточна. Это значит, что субъект призван не только распознать предуготованную объективную логику, ту, которую он застаёт, но кроме того столь же объективно, в таком же строгом согласии с объективной диалектикой *продолжить* её, *создать* недостающие её элементы, дабы *сделать её относительно достаточной.* Здесь творческая деятельность субъекта входит в состав действительности полноправной участницей, созидательницей даже её логики, её незавершённой всеобщей гармонии. Здесь человек возвышается до строителя мира, его со-творца. […] *Третий уровень*: сами действительные проблемы предстают как проблемы с недостаточным субъектом, они осмыслимы и разрешимы, но только для *иного*, принципиально иного, нежели мы, более совершенного субъекта. Однако мы тоже способны дорасти до этих проблем, если станем не просто развивать самих себя – таких, каковы мы есть, – но совершим радикальную работу над своей сущностью, если принесём в жертву сам прежний способ своего развития ради обретения *инакового* способа развития. И если будем всегда неустан-

[1] *Батищев Г. С.* Самопознание человека как культуро-созидательного существа: три уровня сложности задач //Человек и культура. Критический анализ буржуазных концепций. М., 1984. С. 5.

но учиться измерять не проблему своими способностями, а наоборот, свои способности – проблемой, представшей, может быть, пока ещё в образе загадки и даже тайны»[1].

Задачи третьего уровня это – «*задачи для иного субъекта, т. е. недоступные и запредельные по своей трудности из-за кардинального несовершенства наличного субъекта*»[2]. Это такого рода задачи, для решения которых ничего не даёт до-развитие логики. Чтобы стать для человека действительными задачами, он должен перестать быть таким, каков есть и вместо того чтобы совершенствовать логику, должен совершенствовать самого́ себя. Он должен *дорастить* себя до этих задач. Г. С. Батищев пишет: «…Чтобы дойти до истинной их постановки, осмысления и решения, мало верности объективной логике действительности, какова она *есть*, мало верности этой же логике, дополненной до такой, какова она *может быть*, – *кроме всего этого* требуется ещё и кардинальное *самоизменение субъекта*, решающего эти задачи, требуется превращение его в *иного*, сущностно инакового субъекта. Достаточное условие осмыслимости и разрешимости этих задач поистине может возникнуть лишь из *собственного* преобразования и преображения субъекта»[3]. И ещё: «Продлевать всеобщую логику мира *вне* себя научается на самом деле только такой человек, который научается самого́ *себя превращать в достойного продлевателя* – поистине *внутрь и вглубь* себя! – наследуемой им логики действительности»[4]. Именно задачи и проблемы второго и третьего уровня требуют от субъекта максимального творческого напряжения, притом последние требуют от субъекта перестать быть прежним и стать иным.

На поисковой стадии исследования и на стадии оформления достигнутых результатов, какими бы предварительными они ни были, от исследователя требуется максимум творческого напряжения. Не случайно говорится о «муках творчества». И. В. Бычко и Е. С. Жариков дают следующую дефиницию научному поиску: «Под научным поиском, – пишут они, – понимают особый вид научного исследования, в результате которого получаются принципиально новые результаты, т. е. такие, которые имеют значение научных открытий новых

[1] *Батищев Г. С.* Диалектика и смысл творчества (к критике антропоцентризма) //Диалектика рефлексивной деятельности и научное познание. Ростов-на-Дону, 1983. С. 52 – 53.

[2] *Батищев Г. С.* Самопознание человека как культуро-созидательного существа: три уровня сложности задач. С. 16.

[3] Там же. С. 17.

[4] Там же. С. 22.

закономерностей»[1]. В литературе обсуждается вопрос о структуре научного поиска, приводящего к открытию. При этом некоторые авторы предлагают классификацию открытий. Так, Е. З. Мирская выделяет следующие:

«1. Экспериментальные открытия:

а) принципиально новые,

б) выводимые из существующих теорий.

2. Теоретические открытия:

а) обобщающие эксперимент,

б) обобщающие теории»[2]. Обычно, отмечает Е. З. Мирская, обращают внимание на теоретические открытия. Она поставила задачу описать структуру экспериментального открытия типа «а». Она выделяет здесь следующие этапы: 1) осознание аномалии, являющееся толчком к открытию; 2) конструирование поведения аномалии; 3) корректирование, переделка и усвоение (это – последствия открытия). С её классификацией соглашается и М. М. Карпов, но при этом предлагает подразделить выделенный Мирской второй этап на подэтапы. Картина выглядит следующей:

«1. Обнаружение в процессе наблюдения или эксперимента необычного явления (парадоксального факта), которое не может быть объяснено существующими теориями.

2. Выдвижение гипотез для его объяснения.

3. Выбор одной, наиболее правдоподобной, гипотезы.

4. Выведение следствий (предсказаний) из неё.

5. Проверка следствий экспериментом или математическим расчётом, которые опровергают или подтверждают гипотезу.

6. Окончательное объяснение явления и формулировка вывода»[3]. Далее мы будем иметь дело с теоретическими открытиями.

А. С. Майданов предлагает следующую структуру научного поиска на теоретическом уровне: 1) логика выдвижения и развития проблем; 2) выработка логической схемы и выбор пути исследования; 3) решение проблемы подхода в исследовании; 4) использование методов в их диалектической взаимосвязи; 5) применение категории диалектического противоречия как движущего фактора процесса

---

[1] *Бычко И. В., Жариков Е. С.* Научный поиск //Логика научного исследования. М., 1965. С. 221.

[2] *Мирская Е. З.* Свойства и структура научного открытия //Наука и научное творчество. Ростов-на-Дону, 1970. С. 89.

[3] См.: *Карпов М. М.* Место интуиции в научном творчестве //Наука и научное творчество. Ростов-на-Дону, 1970. С. 94 – 95.

поиска[1]. «Итак, – заключает А. С. Майданов, – логика поискового процесса – это логика противоречиво развивающегося знания. Это знание претерпевает постоянные изменения в процессе своего формирования. Искомый результат складывается постепенно, шаг за шагом, проходя через определённый ряд этапов. Результаты каждого этапа становятся предпосылкой, исходным пунктом для следующего этапа. Тем самым между этапами устанавливается отношение обусловленности. Вследствие этого движение поискового процесса, его развитие подчиняется внутренней детерминации»[2].

Согласно другим авторам, творческое исследование начинается с осознания *проблемной ситуации*. «Проблемная ситуация, – пишет С. В. Котина, – это прежде всего познавательная ситуация, выражающаяся в невозможности объяснить имеющиеся факты в рамках существующего знания. Путь к научному открытию начинается с обнаружения проблемной ситуации, проходит через её формулировку и завершается разрешением этой ситуации»[3]. Но для того, чтобы обнаружить проблемную ситуацию, учёный должен обладать достаточно высокой культурой проблематизации. «В проблемной ситуации, – верно отмечает С. В. Котина, – наиболее ярко проявляется индивидуальность учёного: уровень его профессиональной подготовленности, умение ориентироваться в проблеме, развитая степень риска, возможность отойти от старых, канонизированных представлений, подвижность ума и т. д.»[4]. Ярким примером является К. Маркс.

Действительная проблема формулируется в виде диалектического противоречия. И Маркс прекрасно продемонстрировал своё владение категорией диалектического противоречия. Восходя от абстрактного к конкретному, он столкнулся со следующей проблемой. Анализ показал, что «капитал не может возникнуть из обращения и так же не может возникнуть вне обращения. Он должен возникнуть в обращении и в то же время не в обращении. […] Таковы условия проблемы. Hic Rhodus, hic salta!»[5]. Из данного затруднения невозможно выйти посредством выбора между утверждением и отрицанием, между тезисом и антитезисом, поскольку оба они равно *истинны*,

---

[1] См.: *Майданов А. С.* Структура научного поиска //Научное творчество как многомерный процесс. М., 1987. С. 102 – 115.

[2] Там же. С. 120.

[3] *Котина С. В.* Проблемная ситуация как аспект научного творчества //Природа научного открытия. Философско-методологический анализ. М., 1986. С. 183.

[4] Там же. С. 187.

[5] *Маркс К.* Капитал. Критика политической экономии. Т. 1. Кн. I: Процесс производства капитала //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 23. М., 1960. С.С. 176, 177.

а значит по отдельности *не истинен* ни тот ни другой. Разрешение противоречия возможно лишь на пути *синтеза* противоположностей, который отнюдь не есть их простое сочетание, но нахождение такого *особенного*, в котором бы обе противоположности оказались истинными. И Маркс находит такое особенное. Противоречие разрешается путём нахождения специфического товара, каковым оказывается товар *рабочая сила*. «Капитал, – отмечает Маркс, – возникает лишь там, где владелец средств производства и жизненных средств находит на рынке свободного рабочего в качестве продавца своей рабочей силы, и уже это одно историческое условие заключает в себе целую мировую историю»[1]. Товар рабочая сила обладает способностью не только воспроизводить свою стоимость, но и посредством его потребления способен производить *прибавочную* стоимость, которая в сфере обращения принимает форму *прибыли*.

Редко какая новая концепция или теория возникает на пустом месте. Как правило, уже имеются или такие концепции и теории, или же какие-то наработки. В этой связи исследование должно начать с ознакомления с ними, а это ознакомление должно быть *критическим*. Стало быть, необходимым этапом исследовательской работы должен быть этап *критики*. Выдающийся философ советского периода Э. В. Ильенков отмечал: «Новая теория, какой бы революционной она ни была по своему́ содержанию и значению, всегда рождается в ходе критической переработки завоеваний предшествующего теоретического развития»[2]. «Так что, – добавлял он, – сведе́ние счётов с ранее развитыми теориями есть вовсе не побочное, вовсе не второстепенной важности занятие, а есть необходимая форма разработки само́й теории, единственно возможная форма теоретического анализа реальных фактов»[3]. И вот тут нам надо поговорить о том, что́ же такое действительная критика.

Большой вклад в понимание сущности критики внесла классическая немецкая философия. Её основоположник И. Кант писал: «Наш век есть век *критики*, и нужно посмотреть, чем станут критические опыты нашего времени для философии и в особенности для

[1] Там же. С. 181. «Характерной особенностью капиталистической эпохи является тот факт, что рабочая сила для самого рабочего принимает форму принадлежащего ему товара, а потому его труд принимает форму наёмного труда. С другой стороны, лишь начиная с этого момента, товарная форма продуктов труда приобретает всеобщий характер» (Там же. Примеч. 41).

[2] *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. С. 139.

[3] *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М., 1997. С. 220 – 221.

метафизики»[1]. Кант заложил основы различения двух типов критики. Во-первых, критики как установления соответствия или несоответствия того или иного учения (теории) или отдельных его положений *предмету*. Это – критика в традиционном её понимании. Второй тип критики – это *исследование сферы и границ предмета* исследования. Так, критика чистого разума есть, согласно Канту, установление сферы действия чистого разума, его возможностей и прав. Это, по его определению, «критика разума, *рассуждающего априорно*»[2]. Так же обстоит дело и с другими «Критиками» Канта – «Критикой практического разума» и «Критикой способности суждения». В этом смысле к кантовским «Критикам» примыкают «Капитал» Маркса, имеющий подзаголовок «Критика политической экономии», «Критика чистого опыта» Р. Авенариуса, «Критика диалектического разума» Ж.-П. Сартра и некоторые другие сочинения.

Следует отметить, что оба эти типа критики взаимопроникают и работают на исследование предмета. Так, И. Г. Фихте, другой представитель классической немецкой философии, утверждает: «Наука и её критика взаимно поддерживают и объясняют друг друга»[3]. Ещё дальше в понимании сущности критики и её принципов пошёл Г. В. Ф. Гегель. В специальной статье «О сущности философской критики…» он настаивает на необходимости *объективности* критики. «В какой бы области искусства или науки ни заниматься критикой, – пишет он, – она требует мерила, которое столь же независимо от ценителя, как и от того, чьё произведение оценивают, и исходит не из единичного явления или особенности субъекта, а из вечного и неизменного прообраза самой сути дела»[4].

И здесь необходимо сказать о формах, способах, или уровнях критики как способа теоретизирования. Существуют, конечно, и варианты ложной критики, или *псевдокритики*. Один из таких вариантов «критики» учёные и философы именуют между собой крыти́кой (от сло́ва «крыть»). Это просто ругань, ничего общего не имеющая с действительной критикой. Существует и такой вариант «критики», которая, будучи неспособной подняться до уровня подвергаемой крыти́ке концепции, точки зрения и т. д., по словам Маркса, «пово-

[1] *Кант И.* Логика. Пособие к лекциям. 1800 //*Он же.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 340.
[2] *Кант И.* [Письмо] Гарве //*Он же.* Трактаты и письма. М., 1980. С. 546.
[3] *Фихте И. Г.* О понятии наукоучения, или Так называемой философии //*Он же.* Сочинения. В 2-х т. Т. I. СПб., 1993. С. 11.
[4] *Гегель Г. В. Ф.* О сущности философской критики вообще и её отношении к современному состоянию философии в частности //*Он же.* Работы разных лет. В 2-х т. Т. 1. М., 1970. С. 269.

рачивается к ней спиной и, отвернувши голову, бормочет по её адресу несколько сердитых и банальных фраз»[1]. Мы, разумеется, будем вести речь о действительной критике. Действительная критика исходит не из той или иной *конечной, частной* позиции, но стремится встать на позицию всеобщности, или – иначе – на позицию *вненаходимости*. В противном случае критика будет *односторонней*, даже если подвергается критике другая односторонность. Гегель писал: «Если сама критика хочет утвердить одностороннюю точку зрения против других столь же односторонних, то она есть полемика и пристрастное дело одной из партий [Partei]; вместе с тем и истинная философия, выступая против не-философии, не в состоянии избежать внешнего облика полемики, ибо, поскольку у неё в её позитивном нет ничего общего с не-философией и она не имеет возможности поэтому связываться с ней в критике, философии не остаётся ничего, кроме негативного критизирования и конструирования необходимо единичного явления не-философии, а поскольку та не имеет правил и проявляется по-иному в каждом индивиде, то и индивида, в котором вышла она наружу»[2].

И тут необходимо иметь в виду то, что, как отмечает К. Маркс, «первая критика всякой науки необходимо находится во власти предпосылок той са́мой науки, против которой она ведёт борьбу…»[3] И лишь постепенно, преодолевая зависимость от подвергаемой критике теории, субъект критики обретает некоторую свободу и дистанцию по отношению к ней.

Но и тут мы встречаемся с разными её уровнями. Существует сугубо *прикладная* и тем самым – *негативная* критика. Она в чём-то родственна вышеназванной «крыти́ке», только имеет наукообра́зную форму. Приговор у такой критики готов заранее. Субъект такой критики знает заранее, что́ есть истина, а что ею не является. Такова *доктринальная* критика, то есть критика, исходящая из некой непререкаемой догмы и занимается *сопоставлением* подвергаемого критике учения, текста и догмы, *измерения* учения масштабом догмы и стремится *уличить* его в «ереси», «ревизии», «отступничестве» и т. п. Так поступают теологи в критике науки, философии, других конфессий. Таковым было положение в советской гуманитарной (а в 30 – начале 50-х годов и в естественной) науке. В известном смысле на таком

[1] *Маркс К.* К критике гегелевской философии права. Введение //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 420.

[2] *Гегель Г. В. Ф.* О сущности философской критики вообще и её отношении к современному состоянию философии в частности. С. 283.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Святое семейство, или Критика критической критики. Против Бруно Бауэра и компании. С. 33.

уровне понималась философская критика Гегелем. «Итак, – пишет он, – критика как объективная оценка вообще возможна потому, что есть только одна-единая истина разума, так же как и красота. Отсюда само собой следует, что критика имеет смысл только для тех, в ком наличествует идея единой философии, и равным образом она может касаться лишь тех произведений, в которых эту идею можно распознать как высказанную более или менее отчётливо. […] …Ведь если любая критика есть лишь подведение под идею, то там, где идеи нет, необходимо прекращается всякая критика, не будучи в состоянии обрести какое-либо иное непосредственное отношение, кроме отношения отбрасывания. […] …Деятельность критики должна быть объективной… …Приговор критики – апелляция к идее философии…»[1] Таким образом, по Гегелю, у подлинной критики уже *заранее*, притом раз и навсегда имеется *готовый* критерий критики, некая *шкала истинности* той или иной теории, того или иного учения. «Там…, – пишет он, – где идея философии действительно наличествует, дело критики – выяснить вид и степень, с которой эта идея выступает свободно и ясно, а также объём, в котором идея эта развилась до научной системы философии»[2]. Другими словами, работа критики состоит в приложении «*шкалы истинности*» к подвергаемой критике теории. Такая позиция Гегеля основывалась на его трактовке сущности разума и философии как разумной деятельности[3].

Конечно, существуют и такие «исследователи», которые – по разным причинам – заняты не поиском истины, а стремлением выдать свои убогие построения за истинные, прибегая ко всевозможным камуфлирующим приёмам и ухищрениям. Мимо них критика тоже не должна проходить. «В этом случае, – отмечает Гегель, – речь уже идёт не о возвышении идеи философии, а о том, чтобы вскрыть уловки, к которым прибегает субъективность, чтобы избежать философии, а также ясно показать слабость, надёжным прибежищем которой является ограниченность, частью в себе, частью же в отношении идеи философии, объединяемой с субъективностью; истинная энергия этой идеи и субъективность несовместимы»[4].

---

[1] *Гегель Г. В. Ф.* О сущности философской критики вообще и её отношении к современному состоянию философии в частности. С. 271.

[2] Там же. С. 272.

[3] Он исходит из следующего допущения: «Есть лишь один разум, поэтому и философия только одна и лишь одной быть может» (Там же. С. 270). «…Ибо разум, рассматриваемый абсолютно, и поскольку он становится объектом самого́ себя, то есть становится философией, опять же един, потому непременно тождествен» (Там же).

[4] Там же. С. 273.

Более высоким уровнем критики является такая критика, которая, конечно, опирается на определённые предпосылки, но этими предпосылками не являются *готовые* догматы, теории, претендующие на статус абсолютных истин и т. п. Такими предпосылками для неё являются: методология, основные мировоззренческие принципы, ценностные ориентиры. Данная критика является *предметной*: она сопоставляет подвергаемую критике теорию не с другой теорией, принимаемой субъектом критики за истинную, а с *предметом* этой теории. Заблуждения должны быть объяснены из предмета или (и) из применяемого в подвергаемой критике теории метода. Данный вариант, или уровень, критики обращает внимание на то, *как* в критикуемой теории формулируется проблематика. «Поэтому, – отмечает Маркс, – истинная критика анализирует не ответы, а вопросы»[1]. Ведь правильная постановка проблемы уже наполовину есть её решение. Кроме того, надо помнить, что правильно сформулированная проблема всегда *богаче* любого, пусть са́мого выдающегося её решения. Помимо данного решения в ней всегда потенциально содержится целый спектр иных решений.

Критика, далее, должна обращать внимание не на слабые, а, напротив, на *сильные* стороны подвергаемой критике теории. Гегель писал: «Истинное опровержение должно вникнуть в то, что́ составляет сильную сторону противника, и поставить себя в сферу действия этой силы; нападать же на него и одерживать над ним верх там, где его нет, не помогает делу. Поэтому единственное опровержение спинозизма может состоять лишь в том, что его точка зрения признаётся, во-первых, существенной и необходимой, но что, во-вторых, эту точку зрения поднимают до более высокой точки зрения, исходя *из неё самой*»[2]. Это объясняется тем, что критика *не является самоцелью*; ведь подлинная критика – «это лишь особая форма разработки теории. […] Это – “конструктивная”, “поисковая” К[ритика]. Только такая К[ритика] в состоянии не только проникнуть в “рациональное ядро” критикуемой концепции, но и увидеть ещё не реализованные последней возможности, ещё не решённые ею проблемы (пусть даже неверно поставленные)»[3].

Третий уровень критики является одновременно и *само*-критикой. Подлинная критика поэтому является *рефлексивной* критикой,

[1] *Маркс К.* Проблема централизации сама по себе и в связи с приложением к № 137 «Rheinische Zeitung», вторник, 17 мая 1842 года //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 40. М., 1975. С. 237.

[2] Там же. С. 14.

[3] *Батищев Г.* Критика в научном познании //Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 3. М., 1964. С. 92. Прав. стбц.

то есть она направлена не только на подвергаемую критике теорию, но и на *самоё себя*. Субъект, осуществляющий критику теории направляет критику одновременно и на собственную теорию, теорию, которой он придерживается или сам разрабатывает, а также на применяемую методологию. Более того, он направляет критику на *самого́ себя* – на свои жизненные императивы и предпочтения, ценностные установки, мировоззренческо-мироотношенческие ориентиры. Но данная самокритика распространяется не только на индивидное Я субъекта критики, но одновременно и на социокультурный контекст и культуро-исторический процесс как таковой. Почему? Да потому, что на данном уровне помимо *задачи* критики конкретной теории и посредством данной критики развития собственной теории существует ещё и *сверх-задача* собственного саморазвития и самосовершенствования субъекта критики. Осуществляя критику и самокритику субъект ищет *себя* – более совершенного, чем до этого.

Такова сущность критики, которая на своём высшем уровне из *исследования* перерастает в *искание*. Г. С. Батищев писал по поводу их различия: «Исследование следует понимать как такое движение, когда мною движет интерес, и я хочу построить модели, концепции, которые устраивают меня, и притом я остаюсь таким, какой я был. В искании же я сам иду навстречу тому, что мне притягательно. Поэтому искание идёт "по логике притягательности", а исследование идёт "по логике интереса" к некой корысти»[1]. Вот так.

В современной науке, отметили мы в предыдущем параграфе, познавательное отношение к Миру фигурирует, главным образом, в форме труда, даже наёмного труда. Очень многие научные сотрудники влачат жалкое существование частичных сотрудников, узких профессионалов. В современной науке вследствие отчуждения произошло срастание специализации и профессионализации. Научные дисциплины во многом напоминают капсулы, в которые помещены научные работники, плохо себе представляющие, что творится в других, даже смежных, дисциплинах-капсулах. С. Н. Павлова пишет: «Узкая специализация учёных в одной области (допустим, математики, физики, истории, естествознания или какой-либо другой) является сильным тормозом для развития науки в целом. Особенно это касается некоторых узловых вопросов, находящихся на стыке наук. Если бы, например, историки и археологи знали астрономию, физику и математику, у них была бы возможность получать информацию

[1] *Батищев Г. С.* Философия как работа человека над самим собой //Философское сознание: драматизм обновления. М., 1991. С. 151.

из таких глубин Знаний Древних, о которых они даже и не подозревают! Обычно у археологов мы имеем культурологическое описание тех или иных артефактов, в лучшем случае с привязкой к шкале хронологии (не говоря уже о том, что сама шкала может не соответствовать истине)»[1].

Но, как очень верно отмечает Г. С. Батищев, говоря об узких специалистах, «их беда отнюдь не в узкой специализации самой по себе, как это порой, считают, а именно в бедности культуры вообще, за пределами узкоролевых умений и знаний...»[2]. Низкий уровень художественной, общемировоззренческой и иной культуры не позволяет узкому профессионалу взглянуть на свой частичный предмет и на свою задачку с более широких позиций, глазами не только «учёного», но и глазами художника, теолога и т. д. Подлинно культурный человек, то есть человек-*личность* всегда и во всём целостен, он никогда не лишается полноты атрибутов субъектной достаточности. Как отмечал К. Маркс, «личность, в какие бы границы она ни была поставлена, всегда существует как целое...»[3], то есть во всей полноте её сущностных атрибутов. Подлинная личность *культурно* универсальна, а стало быть, внутренне свободна и креативна. Для неё в принципе невозможно стерилизованное теоретизирование, абстрагирующееся от этических, религарных, ценностных и т. п. параметров, «роковой теоретизм», по выражению М. М. Бахтина. Действительных учёных не может превращать в «профессиональных кретинов» само по себе

[1] *Павлова С. Н.* Полевой гиперболоид Земли и тайны Древних цивилизаций. М., 2009. С. 11. С. Н. Павлова добавляет: «Обычно в археологической и египтологической литературе описание любого памятника древности носит культурологический и исторический характер. Сами глубочайшие Знания, зашифрованные в этих памятниках, остаются за бортом интересов науки» (Там же. С. 63). «Барьеры между науками, – отмечает И. Великовский, – приводят к тому, что внушают учёному одной определённой научной области, что все прочие научные области свободны от проблем, и он с доверием черпает из них, не задавая вопросов» (*Великовский И.* Столкновение миров. Ростов-на-Дону, 1996. С. 433). На деле же «проблемы из одной области переносятся на другие научные сферы, хотя, казалось бы, они никак не соприкасаются» (Там же). Р. Ч. Хогленд добавляет: «Просто когда учёные сталкиваются с чем-то, что не является объектом их исследования и поэтому не очень хорошо ими изучено, большинство из них, неважно, к какой науке они принадлежат, стараются привязать свои объяснения к той отрасли, в которой они специалисты, а потом стоят на своём, несмотря на очевидную противоречивость этих аргументов. Именно этому они учились в своих институтах – первым делом применить хорошо знакомые принципы» (*Хогленд Р. К.* Тёмная миссия. Секретная история NASA. М., 2010. С. 411).

[2] *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. СПб., 1997. С. 35.

[3] *Маркс К.* Дебаты шестого рейнского ландтага (статья третья). Дебаты по поводу закона о краже леса //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1, М., 1955. С. 124.

то, что они подчас заняты решением весьма специальной проблемы. Наука *формует* по своему образу и подобию лишь тех, кто поддаётся этой формовке (имя же им, к сожалению, легион...).

История науки – и зарубежной, и отечественной – являет нам истинных учёных-универсалов, которым подчас совершенно узкая тема никогда не мешала быть целостным исследователем. Таковы, например, А. Эйнштейн, В. Гайзенберг, Н. Бор, М. Борн, В. И. Вернадский, П. А. Флоренский, А. Л. Чижевский, А. А. Любищев, А. А. Ухтомский, М. М. Бахтин и др. Они прежде всего *личностно* целостны. «Их исследовательская деятельность, то чрезвычайно сосредоточенная, то смело охватывавшая единым ви́дением широчайшие горизонты и поистине космические контексты предмета изучения, всегда есть лишь применение способностей *целостно*-культурных, далеко выходящих за пределы одного только познавательного отношения к миру и включающих в себя богатства нравственности, художественности, общения… Узость специального предмета отнюдь не делает их самих *личностно* узкими, ущербными, "частичными"»[1].

Когнитивное творчество в науке осуществляет конкретный человек-субъект. В любом его жизнепроявлении участвуют и доделтельностный, и деятельностный, и над-деятельностный уровни. В науке творчество связано с постановкой и решанием проблем и задач. В этой связи у учёного более всего – особенно на стадии поиска – задействован над-деятельностный уровень и те его атрибуты, которые и обеспечивают творчество. Этот уровень и его атрибуты на сегодня изучены ещё недостаточно. Можно отметить, что совместно с этими атрибутами в творчестве участвует *разум*, тогда как рассудок всецело принадлежит деятельностному уровню и обслуживает его. «Открытие, – верно отмечает М. М. Карпов, – не возникает на пустом месте, оно опирается на прошлый опыт и накопленные знания. Во время творческого акта человек не создаёт что-то из ничего, он творит с помощью того, чем обладает. Творчество – это прежде всего комбинация – комбинация идей, понятий, образов, знаков, средств, умений и т. д., уже имеющихся в голове человека, и тех, которые непрерывно добавляются в процессе исследования, наблюдения, чтения, бесед с другими людьми. И чем более известны, изучены эти элементы, части, тем успешнее идёт синтез, тем более эффективным оказывается новое целое»[2].

На стиль научно-исследовательского творчества накладывает свою печать особенность того *менталитета*, каким обладает иссле-

[1] *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. С. 35.

[2] *Карпов М. М.* Место интуиции в научном творчестве. С. 96.

дователь. Обратимся к наблюдениям А. Пуанкаре. Он писал: «Изучая труды великих и даже рядовых математиков, невозможно не заметить и не различить две противоположные тенденции – или скорее два рода совершенно различных умов. Одни прежде всего заняты логикой; читая их работы, хочется думать, что они шли вперёд лишь шаг за шагом, по методу какого-нибудь Вобана, который предпринимает свою атаку против крепости, ничего не вверяя случаю. Другие вверяют себя интуиции и подобно смелым кавалеристам авангарда сразу делают быстрые завоевания, впрочем, иногда не совсем надёжные»[1]. При этом, отмечает Пуанкаре, дело отнюдь не в предмете исследования. Дело в «природе их ума».

Но, на наш взгляд, суть дела ещё глубже. Суть дела в том, что́ можно определить как *менталитет*[2]. Опираясь на П. Дюгема, П. А. Флоренский сопоставил, с одной стороны, английское, а с другой – немецкое и французское научное мышление. Он пишет: «Разверните любой классический трактат по физике, принадлежащий перу француза или немца. Вы увидите здесь последовательную цепь умозаключений, облечённых в одежду математического анализа. Трактату предпослано введение, которым устанавливаются гипотезы, связывающие опытно найденные величины, и доказывается, что действительно эти последние могут быть рассматриваемы как величины. Алгебраический анализ имеет значение только средства, только облегчает вычисления; но суть дела всегда может быть передана в виде силлогизмов. Ничего подобного не найдём мы у физиков английских, и не каких-либо, а бесспорно первоклассных и бесспорно гениальных. Совершенно новые элементы не только не получают оправдания, но даже не определяются. К тому, что можно назвать выведением, – полное равнодушие. Алгебраическая часть теории тут не вспомогательное средство, а сама есть своеобразная модель, картина. […] В английских трактатах нечего искать чего-нибудь аналогичного теориям континентальных учёных, ибо в них – или чувственно-созерцаемые модели – машины, или наглядно-мыслимые математические симво-

[1] *Пуанкаре А.* Ценность науки //*Он же*. О науке. М., 1983. С. 159.

[2] Согласно В. П. Визгину, менталитет – это «глубинный уровень коллективного и индивидуального сознания, включающий и бессознательное. «М[енталитет] – совокупность установок и предрасположенностей индивида или социальной группы действовать, мыслить, чувствовать и воспринимать мир *определённым образом*» (*Визгин В. П.* Ментальность, менталитет //Современная западная философия. Словарь. Изд. 2-е, перераб. и доп. М., 1998. С. 249. Прав. стбц – 250. Лев. стбц). Мы не всецело согласны с данной трактовкой, но здесь не место давать разъяснения. Отметим лишь, что, по-нашему, *менталитет* – групповой феномен, а *ментальность* – индивидуальный.

лы, поддающиеся различным комбинациям и преобразованиям и стоящие в сознании вместо изучаемых процессов»[1].

В научно-исследовательском творчестве учёный, конечно, руководствуется принятыми научным сообществом в его время принципами и методами, исходит из принятой научной парадигмы и научной картины мира, ориентируется на конкретные идеалы и нормы научности. Всё это составляет *рациональный* (разумный или рассудочный) уровень этого творчества, точнее – творческой *деятельности*. Следует отметить, что, хотя собственно творчество принадлежит к над-деятельностному уровню, научно-исследовательское творчество неразрывно с высшим уровнем предметной деятельности – с *творческой деятельностью*. Однако наряду с этим рационально-деятельностным уровнем в научно-исследовательской работе участвуют в разной степени выраженности и интенсивности *вне*-рациональные феномены. Учёный – живой человек, и потому в процессе исследования в той или иной степени участвуют все уровни и все аспекты его архитектоники, начиная обычными эмоциями и кончая такими формами, которые трудно даже зафиксировать и определить. В. И. Ленин писал, что «без "человеческих эмоций" никогда не бывало, нет и быть не может человеческого *искания* истины»[2]. У тех людей, которые обладают способностью к экстрасенсорному восприятию и иными ныне считающимися «паранормальными» способностями, в процессе поиска истины участвуют и они. «Анализ процесса возникновения новых знаний, – пишет А. В. Славин, – показывает, что во многих случаях они не вытекают непосредственно ни из логических построений, ни из данных чувственного опыта, а возникают в голове учёного как бы внезапно»[3]. К числу факторов такой внезапности относят воображение, фантазию, интуицию, озарение, подсознательное догадки, вещие сны, экстрасенсорное восприятие, проскопию и т. п. Сами учёные редко отдают себе отчёт в том, как, под влиянием чего произошло открытие. И когда они «пытаются рассказать о процессе своего творчества, они редко обходятся без ссылок на "догадку", "озарение", "прозрение", "ага-переживание" и т. д.»[4].

---

[1] *Флоренский П. А.* У водоразделов мысли. (Черты конкретной метафизики) //*Он же.* Сочинения. В 4-х т. Т. 3 (1). М., 1999. С. 108 – 109.

[2] *Ленин В. И.* Рецензия. ***Н. А. Рубакин.* Среди книг**, *том II (изд-во «Наука»). М. 1913 г. Цена 4 руб. (изд. 2-ое)* //*Он же*. Полное собрание сочинений. Т. 25. М., 1973. С. 112.

[3] *Славин А. В.* Проблема возникновения нового знания. М., 1976. С. 9.

[4] *Кармин А. С.* Научные открытия и интуиция //Природа научного открытия. Философско-методологический анализ. М., 1986. С. 157.

В последние десятилетия стали говорить и писать об Акаше и Хрониках Акаши – некотором сверхинформационном поле Вселенной[1]. Акаша, согласно учению теософии, которое Е. П. Блаватская излагала от имени Махатм Шамба́лы, – это «тонкоматериальная духовная субстанция, составляющая основу мироздания; в одном из своих аспектов – своеобразный энергоинформационный банк Природы, сохраняющий информацию обо всех событиях, происходящих на протяжении существования планеты и Космоса»[2]. Гениальнейший учёный и изобретатель Н. Тесла в статье «Величайшие достижения человека», опубликованной в июле 1930 г., писал: человек «давно осознал, что вся воспринимаемая материя происходит от первичного вещества, непостижимо тонкого, заполняющего всё пространство, Акаша, или светоносного эфира, на которое воздействует дающая жизнь Прана, или творческая сила, вызывающая к жизни в бесконечных циклах все объекты и явления.

Первичное вещество, ввергнутое в бесконечно малые вихри огромной скорости, становится плотной материей, с ослаблением силы движение прекращается, и материя исчезает, возвращаясь в прежнее состояние первичного вещества»[3]. Судя по данному тексту, Н. Тесла был знаком с идеями теософии и разделял, по крайней мере, некоторые из них. Между прочим, сам он утверждал, что те многочисленные знания, которыми он обладал, не выработаны им лично. «Прана» – понятие многих древнеиндийских учений, особенно Йоги. В книге «Спираль познания» сказано: «Во многих руководствах Прана интерпретируется как “энергия”. Это упрощённый подход, акцентирующий внимание читателя на наиболее очевидном проявлении Праны. В действительности… Прана – это жизнеорганизующее начало, ноумен которого – Превышняя душа, или Пурушоттама. Таким образом, Прана – это и носитель энергии, и тот Принцип Человека, который определяет и обеспечивает действие этой энергии в том или ином упадхи – оболочке, или теле человека»[4].

Многие из этих феноменов в науковедении и философии науки не признавались, некоторые не признаю́тся и сегодня. Мы не можем

[1] Так, вторая глава книги Э. Ласло «Наука и возрождение магии Космоса» имеет название «Повторное открытие по́ля Акаши». См.: *Ласло Э.* Наука и возрождение магии Космоса. Целостное ви́дение реальности. М., 2011. С. 29.

[2] *Рёрих Е. И.* Сакральное Знание: Агни Йога о человеке, космосе, жизни. М., 2006. С. 598.

[3] *Тесла Н.* Величайшие достижения человека //*Он же*. Статьи. Изд. 2-е. Самара, 2008. С. 180. То же см. в: *Тесла Н.* Круговорот Вселенной //*Он же*. Власть над миром. М., 2013. С. 62.

[4] Спираль познания. Мистицизм и Йога. Т. 2. Путь к Вечному. М., 1996. С. 138.

считать себя осведомлёнными в сущности всех их. И речь идёт не о том, существуют они или не существуют. Речь идёт об *объяснении* их. Мы коснёмся лишь подсознания, воображения, фантазии и интуиции. Начнём с подсознания. Термин «подсознание» (Unterbewusstsein) ввёл в 1776 г. Э. Платнер. Частно понятие подсознания, подсознательного отождествляется с *бессознательным*. Это, однако, неправильно, ибо бессознательное относится к до-деятельностному уровню в архитектонике человека, тогда как подсознание отчасти сосредоточено в деятельностном, отчасти – в над-деятельностном уровнях. Содержание подсознания – *вытесненное* содержание сознания, хотя сам механизм вытеснения, равно как и механизм репродукции вытесненного содержания не являются деятельностью сознания. К сфере подсознания относится, например, память или операционные установки и стереотипы автоматизированного поведения. Содержание памяти или указанные установки и стереотипы первоначально являются достоянием сознания и лишь затем транспонируются в сферу подсознания. В действиях и поведении индивида установки и стереотипы срабатывают, минуя сознательную, рассудочно-разумную инстанцию. Подсознание, как отмечает П. В. Симонов, есть «средство *защиты сознания* от лишней работы и непереносимых нагрузок»[1]. Для воспроизведения некоторого содержания из сферы подсознания, подчас необходимым оказывается и участие сознания: говорят, например, «напрячь память»).

Подсознание, судя по всему, многоуровнево. Вытесненные содержания могут храниться на разных уровнях, так сказать, на разной глубине. Но оно в то же время не статично, но *активно*; оно, так сказать, всегда начеку. Оно постоянно ведёт работу, причём и при бодрствующем состоянии сознания, и тем самым участвует в творчестве, в том числе и научном. Поэтому толчком к плодотворной идее может послужить нечто совершенно случайное. Сон, очевидно, представляет собой участие как бессознательного, так и подсознательного. Этим, очевидно, объясняется то, что идеи могут приходить во сне. Хрестоматийным является пример с Д. И. Менделеевым, которому его знаменитая периодическая таблица химических элементов в общем виде явилась во сне. Но если бы он годами не работал над проблемой периодического закона, не изучал так или иначе относящуюся к этому литературу, никакой сон не явил бы ему эту таблицу.

Перейдём к воображению. Одним из первых придал значение роли воображения в познании И. Кант. Он дал и общую дефиницию

[1] *Симонов П. В.* Неосознаваемое психическое: подсознание и сверхсознание //Природа. 1983. № 3. С. 25. Прав. стбц.

этому феномену. «*Воображение*, – пишет он, – есть способность представлять предмет также и *без его присутствия* в созерцании. […] Поскольку способность воображения есть спонтанность, я называю её также *продуктивной* способностью воображения и тем самым отличаю её от *репродуктивной* способности воображения, синтез которой подчинён только эмпирическим законам, а именно законам ассоциации, вследствие чего оно нисколько не способствует объяснению возможности априорных знаний и потому подлежит рассмотрению не в трансцендентальной философии, а в психологии»[1].

Мы, разумеется, не можем принять кантовское различение a priori и a posteriori, но различение продуктивного и репродуктивного воображения следует принять. Примерно так же, за исключением кантовского априоризма, трактует воображение и Д. В. Никулин: воображение, согласно ему, – это «способность представления (образования, удержания и произвольного воспроизведения) образа предмета, существующего либо реально, либо только в представлении»[2]. Согласно Л. Гуровой, воображение – это «психич[еская] деятельность, заключающаяся в создании представлений и мысленных ситуаций, никогда в целом непосредственно не воспринимавшихся человеком в действительности»[3]. Данное определение не совпадает с двумя предыдущими. И его не следует принимать, так как воображение продуцирует не только то, что никогда субъектом не воспринималось, но и то, что так или иначе ему известно.

Воображение часто отождествляется с *фантазией*. Например, Э. В. Ильенков пишет «фантазия, или сила воображения»[4]. Слово «воображение» происходит от слова «образ»: «во-*обра*[*з*]-жение»; по-немецки «Einbildung». Слово «фантазия» греческого происхождения. Древнегреческо-русский словарь свидетельствует, что слово φαντᾰσία в философском плане означает фантазию, впечатление, психический образ, представление[5]; а в обиходном – плод воображения, виде́ние[6]. Нам представляется, что всё же имеет смысл различать воображение и

[1] *Кант И.* Критика чистого разума //*Он же.* Сочинения. В 6-ти т. Т. 3. М., 1964. С.С. 204, 205.

[2] *Никулин Д. В.* Воображение //Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. I. А – Д. М., 2000. С. 437. Прав. стбц.

[3] *Гурова Л.* Воображение //Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 1. А – Дидро. М., 1960. С. 285. Лев. стбц.

[4] См.: *Ильенков Э. В.*Об эстетической природе фантазии. С. 225. Ср.: Там же. С. 229.

[5] См.: *Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. [В 2-х т.] Т. II. М – Ω. С. 1713. Прав. стбц.

[6] См.: Там же. С. 1714. Лев. стбц.

фантазию. Воображение, так сказать, более над-рационально; фантазия же может работать и преимущественно на рациональном уровне.

Конечно, «дом» воображения, да и фантазии – *художественно-эстетическое* освоение действительности, эстетическая мироотношенческая модальность. Но оно присуще и другим модальностям. И чем больше оно развито в первой, тем богаче и остальные. Э. В. Ильенков отмечает: «Художественное творчество, специально развивая чувство красоты, тем самым формирует и организует способность человеческого воображения в её наиболее высших и сложных проявлениях»[1]. И ещё: «Развивая эстетические потенции человека, культуру и силу воображения, искусство тем самым увеличивает и вообще его творческую силу в любой области деятельности»[2]. Стало быть, чем более учёный развит эстетически, тем более творческим он будет и в сфере науки, ибо научно-исследовательское творчество невозможно без работы продуктивного воображения и фантазии. «Творческое воображение, – отмечает Э. В. Ильенков, – это такая же универсальная способность, как и способность мыслить в форме строгих понятий»[3]. Только одни сумели развить эту способность больше, другие – меньше.

В 20-е годы прошлого столетия Ф. Ю. Левинсон-Лессинг писал о *научной* фантазии. «Мне хочется показать, – писал он, – что *научное творчество* немыслимо без участия фантазии, что оно проистекает из *научной фантазии*, что учёный творит интуитивно, а обычной своей кропотливой работой лишь подготовляет почву для появления идей из его научной фантазии или разрабатывает эти идеи, интуитивно, произвольно возникающие в его мозгу и выходящие оттуда, как Минерва из головы Зевса»[4]. Когда дремлет фантазия и работает лишь один холодный рассудок, исследование, по его мнению, заходит в тупик. Термин «научная фантазия» может иметь право на существование: это фантазия «специализирующаяся» на научном познании. Именно в этом смысле говорят о научной фантастике как литературном направлении. Но утверждать, что научное творчество всецело происходит из работы «научной фантазии», – значит заблуждаться. Да этот автор и сам себя частично опровергает. Он пишет, что «научное творчество слагается из трёх элементов: дающей из наблюдения и опыта фактический материал; научной фантазии, творящей идеи;

[1] *Ильенков Э. В.* Об эстетической природе фантазии. С. 262.

[2] Там же. С. 273.

[3] Там же. С. 229.

[4] *Левинсон-Лессинг Ф. Ю.* Роль фантазии в научном творчестве //Творчество. I. Сборник статей. Петроград, 1923. С. 36. В тексте имеется опечатка. Исправлена.

проверки и исследования подсказанной фантазией идеи путём логического анализа и эксперимента. Там, где отсутствует тот или другой из этих трёх элементов научного познания, нет настоящего научного творчества, нет прогресса в науке; развитие и процветание науки требует гармонического сочетания наблюдения, эксперимента и идей, совместной работы и индукции, и дедукции, сотрудничества конкретных фактов, воспринимаемых извне, и интуитивных образов, рождающихся в нас самих»[1].

Нетрудно заметить, что Ф. Ю. Левинсон-Лессинг отождествляет фантазию с *интуицией*. К её рассмотрению и следует перейти. Литература, посвящённая проблеме интуиции весьма обширна[2]. Б. М. Кедров отмечает, что «в ходе любого научного открытия всегда в решающий момент выступает на первый план интуиция, подсказывающая учёному ключ к решению задачи, дающий возможность осуществить данное открытие»[3]. «Природа интуиции, – пишет Э. В. Ильенков, – кажется очень таинственной и загадочной»[4]. По вопросу о её сущности до сих пор нет единогласия. А. Ф. Лосев приводит пять толкований понятия «интуиция»[5]. Приведём ряд определений данного понятия. Согласно А. А. Новикову, интуиция – это «в широком (обыденном) понимании способность прямого, ничем не опосредованного постижения истины»[6]. Согласно другому определению, интуиция – это «способность постижения истины путём прямого её усмотрения без обоснования с помощью доказательства»[7]. У Н. О. Лосского имеется специальная работа, посвящённая феномену интуиции. В ней он пишет: «Словом *интуиция* обозначаю… *непосредственное ви́дение*, непосредственное *созерцание* предмета познающим субъектом»[8]. При этом он различает чувственную, интеллектуальную и мистическую формы интуиции.

---

[1] Там же. С. 56.

[2] См., напр., обстоятельное исследование различных трактовок интуиции: *Асмус В. Ф.* Проблема интуиции в философии и математике. (Очерк истории: XVII – начало XX в.). Изд. 2-е. М., 1965.

[3] *Кедров Б. М.* Научное открытие и информация о нём //Научное открытие и его восприятие. М., 1971. С. 22.

[4] Там же. С. 251.

[5] См.: *Лосев А.* Интуиция //Философская энциклопедия. [В 5-ти т.] Т. 2. Дизъюнкция – Комическое. М., 1962. С. 302. Лев. стбц – 303. Прав. стбц.

[6] *Новиков А. А.* Интуиция //Новая философская энциклопедия. В 4-х т. Т. II. Е – М. М., 2001. С. 140. Лев. стбц.

[7] Философский энциклопедический словарь. Изд. 2-е. М., 1989. С. 221. Прав. стбц.

[8] *Лосский Н. О.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция //*Он же.* Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 137.

Некоторые учёные подчёркивают большую значимость интуиции в научном познании. Так, А. Пуанкаре отмечает, что «недостаточно одной логики; что наука доказывать не есть ещё вся наука и что интуиция должна сохранить свою роль как дополнение – я сказал бы, как противовес или как противоядие логики»[1]. Приведём ещё два его высказывания. «Нам нужна способность, которая позволяла бы видеть цель издали, а эта способность есть интуиция. Она необходима для исследователя в выборе пути, она не менее необходима и для того, кто идёт по его следам и хочет знать, почему он избрал его»[2]. «Таким образом, логика и интуиция играют каждая свою необходимую роль. Обе они неизбежны. Логика, которая одна может дать достоверность, есть орудие доказательства; интуиция есть орудие изобретательства»[3]. «Логика…, – писал Пуанкаре в другой работе, – окажется бесплодной, если не будет оплодотворена интуицией»[4]. М. Бунге отмечает: «*Одна* логика никого не способна привести к новым идеям, как *одна* грамматика никого не способна вдохновить на создание поэмы, а теория гармонии – на создание симфоний»[5]. А. Эйнштейн писал: «Подлинной ценностью является, в сущности, только интуиция»[6].

Некоторые авторы скептически относятся к данному понятию. Так, цитировавшийся М. Бунге, несмотря на процитированное выше его суждение, пишет: «Когда мы не знаем точно, какой из… механизмов сыграл свою роль, когда не помним посылок и не отдаём себе ясного отчёта в последовательности процессов логического вывода умозаключений, или же если мы не были недостаточно систематичны и строги, мы склонны говорить, что всё это было делом *интуиции*. Интуиция, – добавляет он, – коллекция хлама, куда мы сваливаем все интеллектуальные механизмы, о которых не знаем, как их проанализировать, или даже как их точно назвать, либо такие, анализ или наименование которых нас не интересует»[7]. Чаще всего, отмечает Бунге, под интуицией понимают «быстрое восприятие, воображение, сокращённое аргументирование и здравое суждение»[8]. И он анализирует каждое из них. Он не отрицает факт существования интуиции,

[1] *Пуанкаре А.* Ценность науки. С. 165.
[2] Там же. С. 166.
[3] Там же. С. 167.
[4] *Пуанкаре А.* Наука и метод //*Он же.* О науке. М., 1983. С. 399.
[5] *Бунге М.* Интуиция и наука. М., 1967. С. 109.
[6] *Эйнштейн А.* Физика и реальность. М., 1965. С. 337.
[7] *Бунге М.* Интуиция и наука. С. 93 – 94.
[8] Там же. С. 94.

но он возражает против её превознесения. «Ничто в этой истории (истории науки. – *А. Х.)*, – пишет он, – не подтверждает предположения, будто интеллектуальная интуиция, форма познания, промежуточная между чувственностью и дискурсивным разумом, стои́т выше опыта или осторожного размышления»[1].

На деле же интуиция – факт. Однако её природа остаётся пока не раскрытой. Некоторые авторы отождествляют интуицию с воображением. Так, Э. В. Ильенков пишет: «Интуиция – одно из самых важных проявлений той са́мой способности воображения…»[2]. А. С. Кармин полагает, что «специфическое содержание интуиции следует искать в области двух познавательных процессов: при переходе от чувственных образов к понятиям и при переходе от чувственных понятий к чувственным образам. […] В ходе их развёртывания могут быть найдены понятия, не выводимые логически из других понятий, и образы, не порождаемые другими образами по законам чувственной ассоциации»[3]. «Если, – продолжает Кармин, – в процессах чувственно-ассоциативного, образного мышления движение мысли идёт в плоскости наглядных образов, а в ходе дискурсивных, логических рассуждений – в плоскости абстрактных понятий, то интуиция представляет собою "прыжок" с одной из этих плоскостей на другую. Переходы от чувственных образов к понятиям (концептуальная интуиция) и от понятий к чувственным образам (эйдетическая интуиция) различаются направлением этого "прыжка"»[4]. Этот автор также говорит о творческой концептуальной и творческой эйдетической интуициях.

И. В. Бычко и Е. С. Жариков дают следующее определение интуиции: «Под *интуицией* будем понимать такой способ получения знания, при котором по неосознаваемым в данный момент времени признакам и без осознания пути движения собственной мысли человек делает вывод о сущности (стороне, связи, отношении) предмета или процесса, являющихся объектом познавательного внимания. В интуиции происходит как бы замыкание в цепи ранее выработан-

[1] Там же. С.148.

[2] *Ильенков Э. В.* Об эстетической природе фантазии. С. 251.

[3] *Кармин А. С.* Научные открытия и интуиция. С. 165.

[4] Там же. С. 165 – 166. «Перескакивая с плоскости чувственно-наглядного в плоскость абстрактно-понятийного и обратно, наша мысль совершает как бы своеобразный "обходной маневр" – она выходит в "третье измерение", чтобы преодолеть барьеры, преграждающие ей дорогу к новому знанию при движении в одной и той же плоскости. Этот "маневр" и позволяет получить такие результаты, какие нельзя достичь другими средствами (оставаясь всё время в одной плоскости» (Там же. С. 166).

ных представлений на неизвестном звене, что часто ведёт к новому взгляду на исследуемое явление в целом»[1]. Согласно им, «логика и интуиция представляют собой лишь различные *моменты* человеческого мышления»[2].

Кто из вышеприведённых авторов более прав, давая характеристику интуиции? Более прав, по нашему мнению, Э. В. Ильенков, ибо А. С. Кармин и И. В. Бычко с Е. С. Жариковым пытаются истолковать интуицию как *рациональный* феномен. И. В. Бычко с Е. С. Жариковым в большей, А. С. Кармин – в меньшей. Но и с Э. В. Ильенковым всё же нельзя согласиться. Интуиция – всё же не воображение. Как и последнее, она тоже *над*-рациональна. Однако имеет *иной* источник, чем оно. Скорее всего, это тот же источник, из которого проистекают ясновиде́ние, способность к проскопии и т. п. А воображение в своей чисто над-рациональной «части» родственно экстрасенсорному восприятию и т. п.

Всякое творчество, и научно-исследовательское в том числе, есть *со*-творчество. Научный труд Маркс называет всеобщим, который осуществляется частью непосредственной кооперацией с современниками-коллегами, частью в уединении, осваивая труды учёных как прошлых эпох, так и современных, доступных лишь в публикациях. Вникая в содержание опредмеченных, например в монографиях, теорий, учёный «входит в способ мышления своих предшественников и современников, распредмечивает их категориальный строй мышления. Но распредмечивая их категориальный строй мысли, их способ мышления, логическую природу их системы знания, он опредмечивает свою собственную мыслительную деятельность и в этом процессе преобразовывает мысленный предмет теории и соответственно её коренные понятия»[3]. Учёные участвуют в работе больших и малых научных форумах, включаются в дискуссии и т. д. С. Р. Микулинский отмечает, что «научная дискуссия – весьма многоплановое явление. Оно заключает в себе тесно переплетённый узел проблем – социально-исторических, логико-методологических, нравственных, психологических, информационных.

Подобно другим формам научной деятельности, – добавляет он, – научные дискуссии развёртываются в определённых социально-исторических условиях и теснейшим образом связаны с борьбой ми-

[1] *Бычко И. В., Жариков Е. С.* Научный поиск. С. 224 – 225.

[2] Там же. С. 231.

[3] *Глазман М. С.* Научное творчество как диалог //Научное творчество. М., 1969. С. 231 – 232.

ровоззрений, хотя на поверхности она не всегда обнаруживается»[1]. Конечно, всё это далеко не всегда является действительным *общением*, чаще всего это бывает просто *коммуникацией*, но, тем не менее, в этих коммуникациях происходит обмен идеями, подходами, проблемами и т. д. Эти обмены далеко не всегда оказываются простыми. Одной из проблем научного творчества является *восприятие, оценка* и *интерпретация* его результатов не только вне-научным обществом, но и собственно *научным* сообществом. «Своеобразие научного творчества, – отмечают М. М. Карпов и Е. З. Мирская, – обусловлено тем, что существует единственный мир открытий, и то, что сделано одним учёным, навсегда исключается из круга возможных открытий для всех остальных. Сходные системы образования учёных, стандартное экспериментальное оборудование, широкая научная информация – всё это приводит к тому, что на переднем крае науки над каждым вопросом работают десятки учёных во многих странах мира. Ответ витает в воздухе. Однако для науки он навсегда связывается с именем того, кто нашёл его первым. Успех одного почти автоматически оказывается неудачей другого. Этим объясняется свойственный научному миру дух соревнования (превращающегося в конкуренцию в условиях антагонистического общества), способствующий развитию честолюбивых наклонностей»[2]. Надо, однако, сказать, что для Науки совершенно безразлично, кто открыл какой закон и т. д.

«История науки, – отмечают С. Р. Микулинский и М. Г. Ярошевский, – знает множество случаев, когда открытия, в том числе и выдающиеся, годы и даже десятилетия оставались никем не замеченными и не оказали влияния на науку своего времени, или же были неадекватно оценены»[3]. Причин как объективного, так и субъективного характера тут много. Цитированные авторы пишут: «Если научные факты и теории по отношению к объективному (независимому ни от человека, ни от общества) содержанию в них зафиксированному, выступают в качестве отражения определённой реальности, то их восприятие характеризуется по другому параметру, а именно, исхо-

[1] *Микулинский С. Р.* Научная дискуссия и развитие науки (вместо предисловия) // Роль дискуссий в развитии естествознания. М., 1986. С. 4. Это, конечно, верно, но следует добавить, что бывают такие «определённые социально-исторические условия», когда существование дискуссий совершенно невозможно. Именно такими были условия 30-х – начала 50-х годов XX в. в Советском Союзе.

[2] *Карпов М. М., Мирская Е. З.* Мотивы научного творчества в самосознании учёных. С. 203 – 204.

[3] *Микулинский С. Р., Ярошевский М. Г.* Восприятие открытия как науковедческая проблема //Научное открытие и его восприятие. М., 1971. С. 5.

дя из того, как это содержание преломляется сквозь своеобразные особенности жизни научного сообщества в данный исторический период в данной социальной среде»[1]. Кроме того, «новое всегда осмысливается в наличных логических формах (теориях, концепциях, категориальных схемах), представляющих определённый момент в общем процессе исторического развития науки. Эти схемы служат основой, орудием, мерилом каждого нового шага мысли»[2]. И чем значительнее этот шаг, тем сложнее и драматичнее его восприятие и оценка внутри науки и за её пределами. Но более подробно об этом речь будет идти в следующем параграфе.

2.4. Современный учёный: проблема свободы научного творчества

Как и всякое другое творчество, научное творчество – будь то как над-деятельностное когнитивное отношение, пронизанное этическими, эстетическими и религарными ценностями, будь то как творческая когнитивная деятельность – возможно лишь на основе *свободы* и само оно есть активное *бытийствование* свободы. Свобода научного творчества, как и всякая свобода, существует в двух взаимосвязанных формах – 1) в форме *внешней* свободы и 2) в форме *внутренней* свободы. Целесообразно начать рассмотрение с внешней свободы.

Эта свобода *двоякая*: Во-первых, это свобода, предоставляемая и регламентируемая социумом и его подразделениями; и, во-вторых, это свобода, предоставляемая и регламентируемая внутринаучными институциальными инстанциями. Отношение социума к науке – типичное отношение полезности, или использования. Как бы она ни казалась представителям само́й науки *само*целью, в глазах социума и его подразделений и в их практическом отношении их к ней она есть техническое *средство* в решании их собственных проблем.

Наука есть сфера общества и культуры, а потому, выполняя вполне определённые предписанные ей функции и реализуя предоставляемый ей определённый горизонт свободы, она не может не подчиняться основным нормам этического, юридического или (и) политического и идеологического порядка. То же самое, разумеется, распространяется и на людей науки – учёных. Внешняя свобода научных исследований извне регламентируется этическими (в *последнюю* очередь), юридическими, политическими, идеологическими,

[1] Там же. С. 5 – 6.
[2] Там же. С. 17.

экономическими, военно-промышленными и иными инстанциями. Ведь она ими *предоставляется*. Поскольку свобода предоставляется науке извне социумом и его подразделениями, постольку ими она и регламентируется, причём граница между предоставляемым объёмом свободы и его лимитизацией является подвижной. Инициатива расширения или сужения спектра свободы всегда в одностороннем порядке исходит от социума или его подразделений. Эти подразделения отнюдь не рамномочны; они соотносятся друг с другом и со стоя́щим над обществом государством по принципу субординации. При этом экономика не во всех социумах бывает определяющей. В авторитарных, а тем более в тоталитарных социумах приоритет принадлежит военно-промышленному комплексу и охранительно-карательным ведомствам.

Социум как таковой редко *непосредственно* относится к конкретным учёным и имеет с ними дело; он, главным образом, относится к науке как таковой. С конкретным учёным социум или то или иное его подразделение имеют дело в двух случаях: либо он отличился положительно и имеет заслуги перед социумом и его конкретным подразделением, либо же он отличился отрицательно и подлежит той или иной форме обструкции со стороны социума или конкретного подразделения последнего. Существует и третий случай, о котором – ниже.

Поэтому сначала необходимо рассмотреть проблему внешней свободы научного творчества на уровне науки как таковой. Социум или его подразделение, исходя из своих конкретных потребностей, удовлетворение которых составляет для них определённые трудности, предписывает науке, конкретной её отрасли, решение того спектра научных задач, которые послужат оптимальным условием удовлетворения указанных потребностей. В ряде государств существуют департаменты или министерства науки, через которые социум во главе с государством осуществляет свою связь с наукой как социумным институтом и оказывает своё влияние на неё. Но такие подразделения социума, как охранительно-карательные ведомства, могут связываться с научными учреждениями и минуя департаменты и министерства. Департамент или министерство науки устанавливает структуру науки по её предметной или (и) функциональной специализации. Допускается существование лишь таких наук или научных дисциплин, которые считаются по экономическим, идеологическим, мировоззренческим, религиозным и т. п. соображениям *уместными* и потому поддерживаются (финансово и, так сказать, морально) государством и социумом. К примеру, физика или химия, или, на-

пример, более специализированно – физика полупроводников или химия пластмасс, необходимы народному хозяйству и военно-промышленному комплексу. Поэтому вопрос об их уместности не поднимается. А вот, к примеру, в Советском Союзе 1930-х – 1940-х годов генетика и кибернетика официально – по идеологическим соображениям – считались неуместными. Потому специальных исследовательских учреждений по этим дисциплинам не существовало, а те учёные, которые пытались положительно высказываться о них, подвергались остракизму. Надо сказать, что современные департаменты и министерства сильно забюрократизированы. Чем выше бюрократическая инстанция, тем более формализованной и бессодержательной является манипулирующая активность бюрократа. К. Маркс писал: «*Действительная* наука представляется бюрократу бессодержательной, как действительная жизнь – мёртвой…»[1]

Социум может не только запрещать одни науки, но и насаждать другие, точнее – *псевдонауки*. Наглядный пример – феномен «лысенковщины». Т. *Д. Л*ысенко, используя авторитет практика-садовода и талантливого селекционера И. В. Мичурина, пытавшегося опровергать теорию Г. И. Менделя, объявил о существовании направления «мичуринской биологии», а себя – его ревностным сторонником. Он объявил войну «буржуазной» науке – «менделизму» и стал отстаивать позиции «социалистической» науки. «Мы должны, – заявлял он, – непримиримо бороться за перестройку генетико-селекционной теории, за построение нашей генетико-селекционной теории на основе диалектических принципов *развития*, действительно отражающих… диалектику наследования»[2]. Партийная элита во главе с И. В. Сталиным поверила этому проходимцу. В 1931 г. Народный комиссариат по сельскому хозяйству даже принял решение о создании нового журнала «Бюллетень яровизации», в котором бы популяризировались бы идеи «мичуринской биологии» и работы Т. *Д. Л*ысенко, связанные с яровизацией. В 1935 г. журнал получил название «Яровизация», а в 1946 г. – «Агробиология». В результате всего этого советская биологическая наука понесла немалый урон, а выдающий советский генетик Н. И. Вавилов окончил свои дни в тюрьме.

Идеологическое давление на науку в СССР осуществлялось ближайшим образом через официальную философию (которая, в свою очередь, находилась под сильным идеологическим прессингом).

---

[1] *Маркс К.* К критике гегелевской философии права //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 272.

[2] *Лысенко Т. Д.* Агробиология. М., 1954. С. 58.

Уполномоченные от государственной философии зорко следили за тем, чтобы учёные-естественники не впадали в «идеализм» и чтобы они применяли «единственно научную» методологию, а учёные-гуманитарии – не впадали в «ревизионизм» и соблюдали «чистоту» «марксистско-ленинской» идеологии. От учёных – не только гуманитариев, но и от естественников – требовалось подводить «марксистско-ленинскую философскую базу» под их конкретные исследования. После известной дискуссии между «диалектиками» и «механистами», в ходе которой на передний план вышли «сталинские философы» М. Б. Митин, П. Ф. Юдин и др., последние провозгласили одним из важнейших *философских*, то есть мировоззренческо-методологических, принципов принцип *партийности* в его ленинской трактовке, но при этом *политически* истолкованном[1]. К примеру, Э. Я. Кольман заявлял: «Партийность в математике – вот основной урок, который мы, математики-марксисты, должны вынести из философской дискуссии»[2].

Внешние ограничения науки и научных исследований могут исходить со стороны правительственных учреждений, со стороны закона, со стороны финансирующих организаций. К примеру, финансирующие инстанции исходят из собственной целесообразности, которая может не совпадать (и часто не совпадает) с научной целесообразностью – с имманентной логикой развития научных исследований, их взаимосвязи и преемственности. Как известно, прикладная наука возможна лишь на основе фундаментальной науки. Но, к примеру, бизнес заинтересован в скорейшем извлечении прибыли, и это определяет отношение предпринимателей к фундаментальным исследованиям. «Предприниматели предпочитают не рисковать, вкладывая деньги в "чистые" фундаментальные исследования, практическая отдача от которых является крайне отдалённой и проблематичной»[3].

В последние несколько десятилетий постоянно усиливается тенденция *коммерциализации* науки, проникшая и на постсоветское культурное пространство, что грозит ей полной деградацией.

[1] В. И. Ленин философскую партийность связывал с принадлежностью к материалистическому или идеалистическому направлению, которые он, как и Ф. Энгельс, считал присущими философии со времени её возникновения. «Сталинские философы» отождествили такую принадлежность с политической принадлежностью. Получалось, что «большевик» – непременно материалист, а «меньшевик» – непременно идеалист.

[2] *Кольман Э.* Политика, экономика и математика //За марксистско-ленинское естествознание. 1931. № 1. С. 27.

[3] *Шейнин Ю. М.* Соединённые Штаты Америки //Эволюция форм организации науки в развитых капиталистических странах. М., 1972. С. 132.

Г. В. Горохов пишет: «В таком случае исчезает всякое различие между, например, автомобильным концерном БМВ и университетом Людвига-Максимилиана в Мюнхене. Поэтому в условиях развития "академического капитализма" особое место получают "научные менеджеры", поскольку сегодня гораздо более важно умение привлечь спонсорские финансовые средства, чем способности учёного и педагога. В такой системе учёные и профессора становятся "торговыми" агентами, а директора институтов и ректоры университетов – хозяевами коммерческих предприятий. Учёный совет теряет своё значение как высший орган самоуправления и становится контролирующим органом типа наблюдательного совета на фирме. Превращение университета или научно-исследовательского института в коммерческое предприятие означает изменение их роли, поскольку и сами они становятся своего рода "торговыми" агентами, которые находятся в постоянной конкуренции с другими коммерческими предприятиями и вынуждены позиционировать себя на образовательном и исследовательском рынке, причём их названия – не что иное, как фирменный знак – символический капитал»[1]. Негативных следствий из коммерциализации науки, из превращения научного исследования в коммерческое предприятие, а научного знания – в *товар* весьма немало, но здесь на этом останавливаться основательно нет возможности.[2]

Столь же сильное – если даже не большее – давление на науку исходит от военно-промышленного комплекса, которое сопровождается засекречиванием не только результатов исследования, но и самих исследований. Свобода научного творчества предполагает общение внутри научного сообщества, обмен достижениями, идеями, проблемами. Это одно из важнейших его условий. Ведь по своей сущности научное исследование должно быть *открытым*. Свободное распространение информации, обмен мнениями, дискуссии – неотъемлемая составляющая научно-исследовательской деятельности. Между

[1] *Горохов В. Г.* Как возможны наука и научное образование в эпоху «академического капитализма»? //Вопросы философии. 2010. № 12. С. 4.

[2] Вот лишь некоторые. «Коммерционализация академического исследования ведёт к тому, что нарушается главный принцип научной этики – общедоступность научных знаний и основного закона существования научного сообщества – свободы научного исследования, а это ведёт к деструкции процесса саморазвития академического мира. Да и само научное знание, как продукт научного производства, приобретает статус "финансового товара". Таким образом, обнаруживается комок таких, например, противоречий, как глобализация и традиции, массовость и элитарность, секретность, коммерческая тайна и всеобщая доступность нового знания. Найти оптимальное соотношение между ними оказывается непросто» (Там же. С. 5).

тем эта открытость часто блокируется соображениями секретности, которая наносит серьёзный ущерб науке. Кроме того, военные чины, как правило, не поднимаются в своём мышлении на уровень разума, но довольствуются рассудком, изрядно забюрократизированным. А. Ле Шателье в своё время писал: «Очень распространённым предрассудком является мнение, что учёные должны быть настоящими машинами для научных открытий и даже практических изобретений. Так, во время войны один генерал, поддерживавший связь между академией наук и военным министерством, постоянно мучил нас требованием открытия такого вещества, которое было бы в десять раз более мощно, чем мелинит; он даже намечал нам метод работы, который мы должны были применить. Если мы настоящие учёные, нам ничего не оставалось делать, по его мнению, как еженедельно собираться на четверть часа для собеседования по поводу этой проблемы, и тогда в один прекрасный день долгожданный препарат был бы открыт»[1].

Существует такой феномен, как *заказная теория*. Она может быть заказана конкретной области науки или же конкретному учёному. Это тот третий случай, о котором было упомянуто выше – случай, когда социум или его подразделение заказывает или принуждает отрасль науки или учёного сконструировать правдоподобную теорию в идеологических и иных интересах. Чаще всего создавались заказные теории в области исторической науки. Но такое практиковалось и раньше. Какой-нибудь король, князь или ещё кто-либо давал заказ летописцу, а позже и человеку науки изобразить историю королевства, княжества и т. п. – полностью или в каких-то значимых событиях и эпизодах – в выгодном для заказчика свете. То есть осуществляется *фальсифицирование* истории. Простейший пример такой фальсификации – так называемое «открытие» Хр. Колумбом (1451 – 1506) Америки. Согласно официальной легенде, как известно, он отправился на поиск пути в Индию, а невзначай открыл новый континент. На деле же и он сам, и те, кто его отправлял, прекрасно знали, куда плыть[2]. В тайных хранилищах библиотеки Ватикана имелись великолепные географические карты, созданные ещё в глубокой древности, копии с которых появились лишь в XVI в. – Пири Рейса, Оронтеуса Финиуса и др.

Надо вообще сказать, что не одно столетие государства *берут под свой контроль* историческую память своих граждан. Посредством

[1] *Ле Шателье А.* Наука и промышленность. М., 1928. С. 101.

[2] См. об этом: *Кассе Э.* Фальсифицированная история. СПб., 2006. Глава 3 (с. 70 – 92).

вмешательства государственной идеологии они стремятся контролировать исторические исследования, в той или иной степени понуждая историков формировать требуемый интересами государства образ отечественной или даже мировой истории. Иногда историкам даётся прямой заказ на переинтерпретацию или (и) утаивание одних фактов, событий, имён и изобретение не имевших места. Наиболее идеологически ангажированными оказываются *учебники истории*, обращающиеся в сфере образования, особенно общего, или среднего. В учебниках изображена именно та версия истории, которая необходима государству. Посредством обучения истории в соответствии со спущенной сверху программой и утверждённым учебником осуществляется целенаправленная индоктринация общественного сознания, в котором закрепляется (подчас довольно прочный и непоколебимый) образ истории, который и кладётся в основание исторической памяти и составляет её содержание.

На исследование определённых этапов истории и деятельности исторических фигур может налагаться однозначный запрет. Заказ на конструирование образа тех или иных исторических событий может исходить не только от государства, но и от социальных групп, кланов и т. п. Так, например, О. И. Грейгъ сообщает, что «из материалов Нюрнбергского процесса были изъяты свидетельства о ритуальной и оккультной составляющей Третьего рейха…» и «что в 1946 г. только первый взнос фонда Рокфеллера составил 139 000 долларов, потраченных на **создание** официальной версии Второй мировой войны, где ***не*** будет пунктов о борьбе за Веру под крестом, о сражениях против богоборцев под круговращением “шагающего солнца”, об уничтожении детей дьявола в виде jude, оккупирующих страны и подменяющих собой народы (по разумению нацистов) и прочая псевдонаучная, научная и оккультно-мистическая подоплёка нацизма. Те, кто станет отпускать деньги на создание *своей* истории Второй мировой войны, **сокроют** и своё личное участие в финансовой подпитке системы фашизма»[1]. Или вот ещё пример. После развала СССР «филантроп» Дж. Сорос стал финансировать разработки учебников истории (особенно для школьного образования), в которых история России изображалась бы в са́мом неприглядном свете, а роль Советского Союза во Второй мировой войне была ба сведена к минимуму. Но подобные примеры – не редкость… Но далеко не все историки идут на фальсификацию. Многие стремятся – насколько

[1] *Грейг О. И.* Секретная Антарктида, или Русская разведка на Южном полюсе. М., 2011. С. 75 – 76.

возможно – дать объективную историческую картину. В этих случаях на них может оказываться всевозможное давление, вплоть до неприкрытых гонений[1].

Заказные исторические теории – не редкость в ставших суверенными государствами бывших союзных республик СССР. И. Б. Орлова пишет о феномене *этнического историзма*, сформировавшегося в исторической науке постсоветских независимых государств. «Он, – пишет она, – отличается, в частности, тем, что классовые, социальные, политические факторы, действующие в истории, отходят на задний план, а на первый выходят факторы этнические. Стало считаться, например, что только "национальный" историк может создать реальную историю своей страны. При этом "национальный" трактуется как "этнически свой".

Тенденция этнизации сливается с политизацией истории. Скажем откровенно: "новые" истории на постсоветском пространстве конструируются с заранее заданной политической целью при помощи определённым образом отобранной информации, влияющей на массовое сознание»[2]. Общим для всех этнических историй является, прежде всего, «пересмотр галереи великих личностей и памятных дат; …героизация собственного прошлого, "удревнение" своей истории и поиск корней среди древних цивилизаций»[3]. Для некоторых постсоветских государств – бывших союзных республик – характерна антироссийская направленность. В этих государствах «официальная власть активно влияет на развитие исторической науки, считая её одной из главных составляющих идеологического воздействия на население»[4].

Результаты такой политически ангажированной исторической науки через средства массовой информации, по совместительству являющимися средствами массовой манипуляции сознанием, вне-

[1] См. об этом, например: *Брачёв В. С.* Травля русских историков. М., 2006.

[2] *Орлова И. Б.* Этнизация исторического знания в постсоветских государствах //Социс. 2009. № 10. С. 126.

[3] Там же. С. 126 – 127. Если эту интенцию на удревнение собственной истории выразить в саркастической формуле, то она будет иметь следующий вид: всё человечество произошло от «нашего» этноса.

[4] Там же. С. 131. «Историческое знание – мощное средство социального влияния, которое активно используется властью; при этом оно может искажаться. "Настоящее" делает запрос "прошлому" и конструирует прошлую социальную реальность по своим запросам, с чем приходится часто встречаться сегодня. Искажённая история обычно обслуживает интересы новых властных элит, присущее им этнократическое понимание национальных целей…» (Там же. С. 134).

дряются в сознание граждан и если ложатся на подходящую (= этноцентристскую) почву, дают ожидаемые всходы. Препарированная историческая реальность, становясь содержанием исторической памяти граждан, погружает их во мрак иллюзий, но таких иллюзий, которыми можно легко управлять в нужном направлении властям предержащим. При этом властям, по сути, безразлична история сама по себе; они живут *в настоящем* и стремятся продлить его в бесконечное будущее. Е. Г. Трубина замечает: «Прошлое вытесняет будущее в политических дебатах тем основательнее, чем больше увеличивается чувство негарантированности будущего»[1]. Соответствующим образом препарированное прошлое становится средством удержания желательного настоящего.

Но *заказными* бывают не только социогуманитарные теории, но и естественнонаучные. Примером такой теории является всем известная *специальная теория относительности* А. Эйнштейна. В нацистской Германии от неё отказались, поскольку в ней отрицалось существование *эфира*. Может возникнуть вопрос: а каким боком вопрос о существовании или несуществовании эфира затрагивает чьи-то интересы *по ту сторону* науки, в данном случае физики? Оказывается, са́мое прямое. И связано оно в данном случае с деятельностью гениальнейшего физика и инженера Николы Теслы. Этот человек с 1882 г. стал делать разного рода поразительные открытия и изобретения. В свете темы настоящего параграфа важнейшими его идеями были: 1) идея получения энергии из *эфира* (Тесла, поскольку он понимал эфир и не в духе физики XVII в., и не в духе М. Планка, предпочитал говорить: *из среды*) и 2) идея *беспроводной* передачи энергии на любые расстояния в неограниченных количествах.

С 1901 по 1905 гг. Тесла при помощи своих друзей – архитектора У. Кроу и бизнесмена-миллионера Дж. П. Моргана, финансировавшего проект, – в Лонг-Айленде близ Нью-Йорка на участке земли площадью в 80 *га* под названием Уорденклиф возвёл специальную *башню*. Вот как о ней писал сам Тесла в 1919 г.: «В Лонг-Айленде была сооружена установка с башней высотой в 187 футов и терминалом сферической формы диаметром около 68 футов. Таких размеров

[1] *Трубина Е. Г.* Память коллективная //Современный философский словарь. Изд. 2-е, испр. и доп. Лондон, Франкфурт-на-Майне, Париж, Люксембург, Москва, Минск, 1998. С. 642. Прав. стбц. Среди методических приёмов, которые при этом используются, – «избирательное отношение к историческим фактам, гиперболизация и манипуляция цифрами, мифотворчество, фальсификация, демонизация и дегуманизация оппонента и прямая ложь» (*Орлова И. Б.* Этнизация исторического знания в постсоветских государствах. С. 134).

фактически достаточно для передачи любого количества энергии. […] Передатчик должен был излучать комплекс волн с особыми свойствами, и я изобрёл уникальный метод дистанционного контроля за любым количеством энергии»[1]. Эта башня действовала по тому же принципу, на основании той же физики, которая воплощена в пирамиде Хуфу (Хеописа).

А теперь обратимся к тем, кому и почему был настолько неугоден эфир, что была заказана такая физическая теория, которая бы *отрицала* самоё возможность его существования, исходя из каких-либо фундаментальных оснований. Как известно, в состав теневого правительства США издавна входят кланы финансовых и промышленных воротил, такие, как клан Ротшильдов, Рокфеллеров, Морганов, Дюпонов и др. Главы этих кланов намерены создать Мировое правительство и установить своё мировое господство. Для нас в данном случае важен клан Рокфеллеров, который построил и продолжает строить своё состояние премущественно на нефтяном бизнесе. Ещё в 1870 г. Дж. Д. Рокфеллером старшим (1839 – 1937) была создана компания «Стардард Ойл», процветающая и поныне. Идея, а тем более реальная практика извлечения электроэнергии «из воздуха» да ещё и передачи этой энергии *без* проводов на любые расстояния в неограниченном количестве, притом ***бесплатно*** (!!!), эта идея «ставила крест» на всём нефтяном бизнесе клана Рокфеллеров, а заодно и на той промышленности, которая занята изготовлением проводов, линий электропередач и всего прочего, что с этим связано и что приносит реальные деньги. То, что полезно и выгодно для человечества, мало интересует его «избранную» часть, а если идёт вразрез с её интересами, она готова на всё.

Вот в целях блокирования этой идеи и предотвращения воплощения её в практику скромному служащему Патентного бюро в Берне А. Эйнштейну была *заказана* (каким образом, это, конечно, неизвестно) специальная физическая теория, которая бы опровергала ту физику, на которой базировались идеи Н. Теслы. И заказ был выполнен: в 1905 г. – в год *завершения* строительства башни в Уорденклифе – была создана сначала специальная теория относительности, а через десять лет, в 1915 г., и общая теория относительности. Заметим, что Нобелевскую премию (в 1921 г.) Эйнштейн получил отнюдь не за теорию относительности, а за объяснение фотоэлектрического эффекта. Попутно заметим: речь у нас не идёт о сомнении в талантливости, а возможно – и в гениальности А. Эйнштейна. Речь идёт о *научном*

[1] *Тесла Н.* Мои изобретения //*Он же.* Статьи. Изд. 2-е. Самара, 2008. С. 69.

этосе. Гений и злодейство, вопреки А. С. Пушкину, оказались тут «двумя вещами совместными».

У А. Эйнштейна есть специальная статья «Эфир и теория относительности». В ней он пишет, что «в представлениях физиков гипотеза об эфире всё время играла некоторую роль…» и что она «приобрела новую поддержку в первой половине XIX столетия, когда стало очевидным глубокое сходство между свойствами света и свойствами упругих волн в материальных телах»[1]. Рассмотрев трактовки эфира от А. И. Л. Физо до Г. А. Лоренца и отметив, что главным их недостатком было приписывание ему механических характеристик, он отмечает, что «с точки зрения специальной теории относительности гипотеза об эфире лишена содержания. В уравнения магнитного поля входят, кроме плотности электрических зарядов, только напряжённости по́ля. Электромагнитные явления в пустоте вполне определяются содержащимися в этих уравнениях законами, ни к чему не сводимой реальностью, и поэтому излишне постулировать ещё и существование однородного изотропного эфира и представлять себе поле как состояние этого эфира»[2]. Однако общая теория относительности *допускает* существование эфира. А. Эйнштейн пишет: «Отрицать эфир – это в конечном счёте значит принимать, что пустое пространство не имеет никаких физических свойств»[3]. Но трактует он при этом эфир весьма специфически.

Что касается башни, то на каком-то этапе её строительство и обслуживающей её инфраструктуры в Уорденклифе было приостановлено якобы из-за недостатка финансирования. Дж. П. Морган перестал (не исключено, что под давлением клана Рокфеллеров) финансировать проект. А затем башню уничтожили.

Но учёные-физики не ведали конспирологической подоплёки теории относительности, и стали подвергать её критике как теорию, разработанную безо всякого заднего умысла. Критика заказной теории продолжалась. В Советском Союзе с её критикой выступали В. А. Амбарцумян, А. А. Логунов, М. А. Мествиришвили и др. Продолжается она и в постсоветской России[4]. Как отмечает Дж. П. Фаррелл: «Похоронный звон для общей теории относительности раздался в

[1] *Эйнштейн А.* Эфир и теория относительности //*Он же*. Собрание научных трудов. В 4-х т. Т. I. Работы по теории относительности. 1905 – 1920. М., 1965. С. 683.

[2] Там же. С. 686.

[3] Там же. С. 687.

[4] См., напр.: *Ацюковский В. А.* Блеск и нищета Теории относительности Эйнштейна. М., 2000.

1991 г. после эксперимента, проведённого учёными Корнуэллского университета»[1].

Любопытна в свете рассматриваемого вопроса судьба Периодического закона Д. И. Менделеева. Этот закон в общих чертах учёный открыл в 1869 г. В том же году он включил его в монографию «Основы химии», которая выдержала при его жизни 8 изданий и потом неоднократно переиздавалась. До 1902 г. в Таблице элементов под номером «один» стоял водород, как он и стои́т по сей день. Однако в 1902 г. Менделеев начал переосмысливать её. В октябре этого года он написал статью «Попытка химического понимания мирового эфира» и опубликовал её в журнале, а в 1905 г. издал отдельной брошюрой. В статье и брошюре имелась новая Таблица, в которой перед № 1 (водород) стоял № 0, обозначенный как *x* (икс). Это и есть *эфир*. «Мне бы хотелось, – писал учёный, – предварительно назвать его "ньютонием" – в честь бессмертного Ньютона»[2].

Если журнальная статья могла пройти малозамеченной, то брошюра, изданная в год создания специальной теории относительности, не могла остаться незамеченной. Свою идею эфира Д. И. Менделеев включил в восьмое издание своей монографии «Основы химии» (СПб., 1906), причём эфир в ней прямо назван «ньютоний» (Newtonium). В предисловии к этому изданию он писал: «Стараясь придать понятию об "эфире" химическую возможность, я полагаю, что посильно служу единству естествознания, составляющему залог его силы»[3]. А через год его не стало. Со временем элемент «ньютоний» ***исчез*** из таблиц Периодической системы элементов[4]. О нём знал и знает лишь узкий круг специалистов, полагавших его ошибкой великого учёного. Объясняли и продолжают объяснять это заблуждением Д. И. Менделеева.

---

[1] *Фаррелл Дж.* Звезда Смерти Гизы. М., 2010. С. 150. П. А. Ла Виолетт так пишет об этом: «Их компьютерные симуляции показали, что, если очень большая масса продолговатой формы коллапсирует внутрь себя, это приведёт к обра-зованию веретенообразной гравитационной сингулярности с бесконечной энергией (чёрной дыры), края которой будут простираться за пределы центрального невидимого региона. Такая голая сингулярность будет излучать в окружающее пространство бесконечное количество энергии: абсурдный результат, фатальный для общей теории относительности» (цит. по: Там же. С. 150).

[2] Там же. С. 26. Примеч. 18.

[3] *Менделеев Д. И.* «Основы химии» 8-е здание //*Он же.* Сочинения. [В 25-ти т.]. Т. XXIV. Статьи и материалы по общим вопросам. *Л.*; М., 1984. С. 52. Примеч. 4.

[4] См. также: *Родионов В. Г.* Место и роль мирового эфира в истинной Таблице Дмитрия Ивановича Менделеева //Журнал Русского Физического Общества. 2001. № 1 – 12. С. 37 – 51.

И многие всё ещё продолжают доверять теории относительности. К примеру, академики РАН Е. Б. Александров и В. Л. Гинзбург (второй из них, как известно, лауреат Нобелевской премии) считают, что не специалист в области физики может иметь какое угодно мнение о теории относительности. «Но если в теорию относительности не верит физик, то он не физик – это же вопрос не веры, а знания»[1]. А современный философствующий физик утверждает: «Оформлению физических представлений о мире на основе трёх физических категорий (пространства-времени, частиц и полей переносчиков взаимодействий) предшествовал процесс избавления от мифической категории эфира»[2].

Но идея эфира, как и целый ряд других идей не исчезли из науки. В современной мировой физике, как пишет У. Р. Лайн, существует *два* варианта физики: 1) «физика *для публичного пользования*» и 2) *тайная* физика, скрываемая от широкой научной общественности. Первая физика – это официальная релятивистская физика, базирующаяся на классической электромагнитной теории в версии О. Хевисайда, «отредактировавшего» теорию Максвелла. Данная теория в этой версии нарушает закон сохранения энергии[3]. И именно популярная физика преподаётся в школах и институтах, именно на неё ориентируется большинство учёных всего мира. Публику, отмечает У. Р. Лайн, накачивают «релятивистскими бромидами», которые «переплетены с такими фразами, как "'ткань' 'пространства-времени'", "искривление пространства"» и др., стремясь скрыть существование мирового эфира, «хотя при этом имеется в виду ошибочное поня-

[1] *Александров Е. Б., Гинзбург В. Л.* О лженауке и её пропагандистах //Вестник Российской академии наук. 1999. № 3 (Т. 69). С. 201. Прав. стбц. Авторы ничтоже сумняшеся утверждают, что «теория относительности составляет одну из краеугольных основ знания, которую нельзя отменить, как нельзя отменить теорему Пифагора» (Там же. Лев. стбц). М. В. Волькенштейн уверяет: «Нельзя сегодня спорить о специальной теории относительности Эйнштейна – это незыблемое достояние науки» (*Волькенштейн М. В.* Трактат о лженауке //Химия и жизнь. 1975. № 10. С. 75. Прав. стбц).

[2] *Владимиров Ю. С.* Метафизика. Изд. 2-е, перераб. и доп. М., 2009. С. 96. «Развитие теории относительности в XX в., – пишет он, – позволяет утверждать, что роль эфира фактически взяло на себя пространство-время, очищенное от всех наслоений эфира прошлых лет, но при этом самостоятельный характер получила новая физическая категория поля переносчиков взаимодействий на фоне непрерывного пространства-времени» (Там же. С. 99).

[3] См.: *Фаррелл Дж.* Братство «Колокола». Секретное оружие СС. М., 2010. С. 252. «Дело в том, – разъясняет Фаррелл, – что стандартная электромагнитная теория, которой по сей день обучают студентов в университетах Запада, не даёт убедительного объяснения происхождения электрического заряда в двух основных частицах ядерной физики и квантовой механики – протоне и электроне» (Там же).

тие эфира»[1]. Ядром физики для публичного пользования является именно теория относительности.

Тайная, эзотерическая физика (согласно У. Р. Лайну, это «эфирная», а согласно Т. Е. Бирдену и Дж. П. Фарреллу, – «скалярная физика, или физика квантового потенциала…»[2]; сюда же примыкает и «имплозионная» физика В. Шаубергера) базируется на иных принципах – на тех, которые разрабатывал Н. Тесла и которые своими корнями уходят в глубокую древность. Её всячески скрывают от научной общественности «сильные мира сего», и не исключено, что именно по их заданию действовал О. Хевисайд, кромсая теорию Максвелла. У. Лайн задаёт фактически риторический вопрос: «стала ли "тайная" наука исключительно прерогативой очень небольшого числа специально отобранных корпоративных/правительственных "жрецов"?»[3] То, что она не вполне стала только их достоянием (хотя они именно этого жаждут), видно уже из того, что такие учёные, как У. Р. Лайн, Т. Е. Бирден или Дж. П. Фаррелл, Н. Кук и другие пишут от ней. Но имя Н. Теслы на многие десятилетия было предано забвению. Оно, как отмечает У. Лайн, «вытравливалось из энциклопедий и книг о науке, изобретениях и технологиях, становясь "невидимкой" в истории науки», и «память о нём была практически стёрта едва ли не на следующий день после его смерти»[4]. До са́мого последнего времени имя Н. Теслы не упоминалось в учебниках физики, хотя бы в разделе «Электричество»[5], в научных статьях и энциклопедических справочниках. Ведь Тесла является автором многих идей и изобретений, «само существование которых категорически отрицалось истеблишментом и корпоративными учёными…»[6]

У. Р. Лайн пишет: «Верховные жрецы этого тайного знания – представители элиты, монополизировавшие банковскую, промышленную, сырьевую и другие сферы экономики и посвящающие, в свою очередь, определённых учёных, военных и государственных чиновников в свои тайные учения только в той мере, в какой это необходимо, во имя сохранения "государственной тайны", суть кото-

[1] См.: *Lyne W.* Occult Ether Physics. Tesla's Hidden Space Propulsion System and the Conspiracy to Conceal It. Second Revised Edition. New Mexico, 2003. P. 3.

[2] *Фаррелл Дж.* Братство «Колокола». Секретное оружие СС. С. 251.

[3] *Lyne W.* Occult Ether Physics. Tesla's Hidden Space Propulsion System and the Conspiracy to Conceal It. Second Revised Edition. P. 1.

[4] *Lyne W.* Occult Science Dictatorship. The Official State Science Religion and How to Get Excommunicated. A Book About Alternate Science, Free Energy, UFOs and Government Thought Control. New Mexico, 2001. P. 24.

[5] Н. Тесла, в частности, открыл миру переменный ток.

[6] Ibid. P. 25.

рой составляют секретные технологии, которая может охраняться посредством неконституционных "законов о национальной безопасности", военных, гражданских юридических и правоохранительных органов. Эти меры направлены на защиту архаичных технологий и ресурсов, контролируемых элитой, от конкуренции со стороны подлинно свободного рыночного общества»[1]. Скорее всего, эти «жрецы» так или иначе осведомлены во многих тайных знаниях, а учёных (прежде всего их) нанимают для того, чтобы они за них проделывали всю «чёрную работу»: синтезировали эти знания с достижениями современной науки и воплощали результаты в практику для «сильных мира сего».

Таким образом, регламентируя науку в целом, социум и его подразделения регламентируют тем самым и свободу творчества конкретных учёных. Ограничение свободы учёного, исходящее от социума, может выражаться в форме запрета на его исследования этического, юридического, идеологического (философского или религиозного), политического характера, финансового давления посредством ограничения финансирования исследований и т. д. В своё время Р. У. Эмерсон писал: «Свободным призван быть учёный – свободным и отважным»[2]. В условиях многостороннего давления на науку и на учёных данное призвание трудно реализуемо. У Евг. Евтушенко есть такие строки:

> Учёный, сверстник Галилея,
> был Галилея не глупее.
> Он знал, что вертится земля,
> но у него была семья[3].

В предыдущей главе было отмечено, что долгое время, да это продолжается и сейчас, свобода сопоставлялась-противопоставлялась с *необходимостью*. Многие писали о *диалектике* свободы и необходимости. Писалось и пишется о соотношении необходимости и свободы в науке и научном творчестве. Но вот А. Г. Косиченко посмотрел на проблему в ином аспекте. Он пишет «о творчестве как разрешении проти-

---

[1] *Lyne W.* Occult Ether Physics. Tesla's Hidden Space Propulsion System and the Conspiracy to Conceal It. Second Revised Edition. P. 1 – 2.

[2] *Эмерсон Р. У.* Американский учёный //Эстетика американского романтизма. М., 1977. С. 239.

[1] *Евтушенко Е. А.* Карьера //*Он же.* Стихотворения и поэмы. В 3-х т. Т. 1. 1952 – 1964. М., 1987. С. 179.

воречия между свободой и необходимостью в научном познании…»[1] Это весьма остроумный, однако, неверный ход мысли. Правда, у него речь идёт о природной необходимости, познаваемой наукой.

Однако внешняя свобода научного исследования, как отмечено выше, существует и *внутри* само́й науки. Она предоставляется и обеспечивается системой административных инстанций – от секторской и лабораторно-отделовской до дирекции научно-исследовательского института. Именно данная структура ответственна за характер той свободы, которая через неё предоставляется научному сообществу обществом и государством и перед которой непосредственно несут внешнюю ответственность учёные. Члены администрации норовят осуществлять контроль над исследовательской деятельностью учёного и так или иначе регламентировать её. Поскольку же внутринаучная управленческая структура может обладать некоторой автономией относительно официальных государственно-социумных структур, то формы предоставления исследователям некоторой свободы или же чинение препятствий им в ней (что, как правило, бывает продиктовано субъективной мотивацией представителей научной администрации) может обладать некоторой спецификой в разных научно-исследовательских учреждениях. Регламентация внешней внутринаучной свободы исследовательского творчества может быть продиктована как излишне лояльным отношением к конкретному научному сотруднику, так и излишней предвзятостью, антипатией или даже враждебностью. Это может проявляться в ограничении научных командировок, задержке публикаций и т. д. Нередки случаи эксплуатации начальниками своих подчинённых: перекладывание на них своих обязанностей, принуждение к выполнению своей исследовательской работы, присвоение себе их результатов и т. д. Ещё во второй половине XIX в. Махатма Кут Хуми писал: «Некоторые люди науки… – паразиты, греющиеся на солнышке и воображающие, что они сами солнце…»[2] К сожалению, эти слова справедливы и в отношении ко многим современным учёным мужам от официальной науки.

Внутри науки существуют, конечно, как правовые регулятивы поведения и деятельности учёных, так и общеэтические. Для нас важны те, которые связаны с научно-познавательной деятельностью. Осуществляя научно-исследовательскую деятельность и выдавая её результаты, учёный на каждом шагу сталкивается с явными и не-

[1] *Косиченко А. Г.* Научное творчество. Социокультурные и логико-гносеологические аспекты. Алма-Ата, 1992. С. 67.

[2] *К[ут] Х[уми].* Синнету. [Письмо 15] //Письма Махатм. М., 2006. С. 108.

явными этическими аспектами этой деятельности и её результатов. Эта сторона его деятельности регулируется совокупностью этических норм, которые Р. Мертон назвал *этосом* науки. Задача науки, отмечает он, состоит в приумножении истинного и достоверного знания. Её решению служат, с одной стороны, методы исследования, а с другой – набор императивов (нравы), вытекающие из этой задачи и средств её решения. «Нравы науки, – пишет Мертон, – имеют методологическое рациональное оправдание, однако обязывающими они являются не только в силу своей процедурной эффективности, но и потому, что считаются правильными и хорошими. Они в такой же степени моральные, в какой и технические предписания.

Этос современной науки, – добавляет Мертон, – образуют четыре набора институциональных императивов: универсализм, коммунизм, бескорыстность и организованный скептицизм»[1]. Универсализм означает, что истина не зависит от личностных, этнических, расовых, национальных, политических, конфессиональных и т. п. характеристик высказавшего или изложившего её. Термин «коммунизм» Мертон употребляет не в специальном, а в широком смысле; под ним он понимает положение о том, что научные открытия (особенно фундаментальные) являются непосредственным или опосредствованным продуктом сотрудничества многих учёных и предназначены для общества в целом, являются общим достоянием. Бескорыстность (другое наименование – незаинтересованность) означает служение делу науки и через него – человечеству. «Организованный скептицизм, – отмечает Мертон, – содержит в себе скрытую постановку под вопрос некоторых оснований установленной рутины, власти, принятых процедур и сферы “сакрального” вообще. В действительности, *с логической точки зрения*, установление эмпирического генезиса представлений и ценностей не означает отрицания их достоверности, однако именно таким зачастую бывает его психологическое воздействие на наивное сознание. Институционализированные символы и ценности требуют установок лояльности, верности и уважения. Наука, задающая фактологические вопросы в отношении каждого аспекта природы и общества, вступает в психологический – но не логический – конфликт с иными установками по отношению к тем же данностям, кристаллизованным и частично ритуализованным другими институтами»[2]. Организованный скептицизм ориентирует учёного на то, что нельзя слепо доверять авторитету пред-

[1] *Мертон Р.* Социальная теория и социальная структура. М., 2006. С. 770.
[2] Там же. С. 763.

шественников, да и современников, каким бы высоким он ни был, а равно критически относиться и к своим собственным результатам.

Можно к этому перечню добавить и другие моменты, которые могут быть включены в этос науки. И время от времени учёными составлялись разного рода этические кодексы, стремившиеся охватить основные аспекты научно-исследовательской деятельности[1]. Этос науки, предложенный Мертоном, во многом распространяется не только на внешнюю, прежде всего внтуринаучную внешнюю, свободу, но и на свободу внутреннюю. Но прежде чем перейти к внутренней свободе, отметим, что в реальной научной деятельности нередко можно встретить его нарушения. Учёный внутренне свободен в тех границах, которые предписываются внешней – как внешнесоциумной, так и внутринаучной – свободой; внутри них он имеет возможность нарушать этос науки. Он в указанных границах волен действовать как во благо, так и во зло. И то и другое, разумеется, получает внутреннюю мотивацию и внутреннюю санкцию его душевно-духовного мира.

В данной работе мы специально не касаемся коммуникативной структуры науки. В этой связи отметим лишь следующее. Современная наука – это уже не творчество талантливого одиночки; как и сфера материального производства, она представляет собой деятельность больших и малых коллективов. Е. З. Мирская пишет: «Коллективная деятельность в науке – необходимость, созданная современным уровнем развития науки и технологии. В то же время научное творчество дело одиночки: идея возникает в мышлении *индивида* и лишь затем преподносится обществу»[2]. В этой связи коммуникация между учёными может принимать разные формы. Все они сводятся к институциализованному и неинституциализованному типам. Одна из форм коммуникации, подпадающая как под один, так и под другой тип, это, по характеристике Е. З. Мирской, сотрудничество-соперничество. Она пишет: «*Сотрудничество* вызвано необходимостью опираться на наличное знание, *соперничество* – сознанием единственности мира открытий, но обе стороны равно предполагают общение – непременное условие функционирования науки»[3]. Соперничество связано с вопросом приоритета и престижа. «Своеобразие научного творчества обусловлено тем, что существует единственный мир от-

[1] См.: *Горбовский А. А.* Этический кодекс учёного. (Обзор) //Этический кодекс учёного. Реферативный сборник. М., 1980.

[2] *Мирская Е. З.* Учёный и современная наука. С. 46. См. также: С. 82.

[3] Там же. С. 81.

крытий, и то, что сделано одним учёным, навсегда исключается из круга возможных открытий для всех остальных. […] Этим объясняется свойственный научному миру дух соревнования (превращающегося в конкуренцию в условиях антагонистического общества)»[1]. Принципиальное отличие конкуренции от соревнования состоит в том, что целью соревнования является достижение *общего* результата, результата *для всех*. Целью же базирующейся на свое-центризме, свое-корыстии и эгоизме (неважно: индивидном или групповом) конкуренции является достижение *частного* результата, результата *для себя*.

Но вернёмся к этосу науки и его несоблюдению. Часто нарушается императив незаинтересованности учёного в своей исследовательской деятельности. Учёные нередко бывают предвзятыми. И хотя чаще всего их предвзятость бывает ненамеренной и неосознанной, провести демаркацию между умышленной и непреднамеренной предвзятостью бывает весьма трудно. Часто исследование для научного работника выступает средством для достижения прагматически-эгоистических, амбициозно-престижных или карьеристских целей. А так как в таких случаях нередко руководствуются принципом «цель оправдывает средства», то подчас практикуется разного рода *обман*: фальсификация данных, подтасовка фактов, даже фабрикация данных, плагиат и другие формы недобросовестности. Практикуется тактика замалчивания предшественников, что позволяет выделиться, заимствуя чужие идеи в камуфлирующей их «аранжировке». Встречается практика присвоения чужих научных результатов. Руководители научно-исследовательских учреждений или их подразделений подчас эксплуатируют труд подчинённых или даже аспирантов, а при публикации результатов их труда беззастенчиво ставят свою фамилию. Разумеется, такие проходимцы дискредитируют и науку, и звание учёного. Встречается – в основном в прикладных исследованиях и разработках – весьма специфический вид недобросовестности, сходный с саботированием. Он обусловлен тем, что научная деятельность в современной науке есть труд, за который учёный получает зарплату. Исследовательские проекты финансируют-

[1] *Карпов М. М., Мирская Е. З.* Мотивы научного творчества в самосознании учёных. С.С. 203 – 204, 204. Авторы объясняют: «Сходные системы образования учёных, стандартное экспериментальное оборудование, широкая научная информация – всё это приводит к тому, что на переднем крае науки над каждым вопросом работают десятки учёных во многих странах мира. Ответ витает в воздухе. Однако для науки он навсегда связывается с именем того, кто нашёл его первым. Успех одного почти автоматически оказывается неудачей другого» (Там же. С. 204).

ся как ориентированные для достижения вполне конкретной цели, скажем, на разработку высокоэффективного медицинского препарата. Исследовательская группа запрашивает финансирование и по завершении исследования выдаёт результат. Если цель полностью достигнута, проект закрывается и исследовательская группа остаётся без финансирования. В этой связи в целях выживания учёные идут на хитрость: выдают результаты по частям (даже если у них он имеется во всей полноте), с тем чтбы финансирование проекта не прекращалось.

Уместно вспомнить критику К. Марксом вульгартной политической экономии за её подмену теоретического исследования экономической действительности функциональным идеологизированием. Особую неприязнь, граничащую с идиосинкразией (вряд ли достойной такого ума, каким он был) Маркс испытывал к Т. Р. Мальтусу. По характеристике Маркса, «Мальтус вообще был профессиональным *плагиатором*...»[1] «Для Мальтуса характерна *глубокая низость* мысли... Эта низость мысли проявляется и в его занятиях наукой. *Во-первых*, в бесстыдно и как ремесло практикуемом им *плагиаторстве. Во-вторых*, в тех *полных оглядок*, а не безоглядно смелых выводах, которые он делает из научных предпосылок»[2]. «Этот негодяй извлекает из добытых уже наукой (и всякий раз им *украденных*) предпосылок только такие выводы, которые "*приятны*" (полезны) аристократии против буржуазии и им обеим против пролетариата»[3]. «…Мальтус *фальсифицирует* науку в угоду интересам этих классов»[4]. И вывод Маркса суров и однозначен: «Но человека, стремящегося приспособить науку к такой точке зрения, которая почерпнута не из само́й науки (как бы последняя ни ошибалась), а *извне*, к такой точке зрения, которая продиктована *чуждыми* науке, *внешними* для неё интересами, – такого человека я называю "*низким*"»[5].

Совершенно иное отношение К. Маркса к представителям классической политической экономии (физиократы, А. Смит, Д. Рикардо). Он прекрасно понимал, что ни А. Смит, ни Д. Рикардо сознательно не становились на позиции класса капиталистов и никогда специально не защищали его интересы. Их идеологизирование – *неосознанное*. Вот что, к примеру, Маркс говорит о Рикардо: «Если точ-

[1] *Маркс К.* Теории прибавочной стоимости. (IV том «Капитала»). Ч. 2 //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 26. Ч. II. М., 1963. С. 120.
[2] Там же. С. 122.
[3] Там же. С. 124.
[4] Там же. С. 125.
[5] Там же.

ка зрения Рикардо и соответствует в целом интересам *промышленной буржуазии*, то это *лишь потому*, что её интересы совпадают – и *лишь в той мере, в какой* они совпадают, – с интересами производства, или с интересами развития производительности человеческого труда. Там, где буржуазия вступает в противоречие с этим развитием, Рикардо столь же *беспощадно* выступает против буржуазии, как в других случаях – против пролетариата и аристократии»[1]. И он – Маркс – даёт следующую общую оценку теоретической позиции Д. Рикардо: «Прямолинейность Рикардо была, следовательно, не только *научно честной*, но и *научно обязательной для* его позиции»[2].

А. Матейко пишет: «Вненаучные соображения играют немалую роль в возникновении и формировании сопротивления творческой идее. На автора такой идеи часто не обращают внимания только потому, что он занимает относительно низкое положение. В ещё большей степени это относится к авторам идей, стоя́щим вне официальной науки. Не раз та или иная творческая идея не признавалась лишь из-за её действительного или мнимого противоречия господствующим представлениям, тем более что она могла составлять угрозу конкретным интересам представителей направления, господствующего в данной среде»[3]. Подобное сегодня можно наблюдать в древнейшей истории, антропологии и археологии[4]. Но такое встречается и в естествознании. К примеру, официальная наука не признаёт существование эфира, торсионных полей и др.

В современной науке нарастает тенденция обособления прикладной науки от науки фундаментальной и более того – обретение ею более высокого социумного статуса по сравнению с последней. В силу этого происходит раздвоение прежде *единого* этоса на два. Фундаментальная наука продолжает традиции чистой науки. «*В качестве прямого наследника чистой науки выступает этос фундаментальной науки, а рядом с ним формируется этос науки прикладной*»[5]. Этос прикладной науки *принципиально отличается* от этоса, царящего в фундаментальной науке. Это отличие наглядно обнаруживается в

---

[1] Там же. С. 124.

[2] Там же. С. 123. Ср.: «Здесь, таким образом, – научная честность» (Там же. С. 124). «Это – стоицизм, это объективно, это научно» (Там же. С. 125).

[3] *Матейко А.* Условия творческого труда. М., 1970. С. 39.

[4] См. об этм, к примеру: *Кремо М., Томпсон Р.* Неизвестная история человечества (полное издание). М., 2001; *Бейджент М.* Запретная археология. М., 2007; *Хамидов А. А.* Научное и вне-научное знание: конфронтация и конвергенция. В 3-х ч. Усть-Каменогорск, 2014. Ч. I. Гл. III. § 1 – 4. – Ч. II. § 5; Ч. III.

[5] *Пружинин Б. И.* Два этоса современной науки: проблемы взаимодействия. С. 108.

отношении к *истине*. «До сравнительно недавних пор (то есть до радикального противостояния фундаментальной и прикладной науки. – *А. Х.*) мотивация научно-познавательной деятельности, при всех исторических вариациях этой деятельности, концентрировалась вокруг понятия истины. Претензия учёных на постижение истины всегда была мощным мотивирующим фактором именно в силу своей культурной самодостаточности. […] …В европейской культуре идея истины со времён Платона выражала отнюдь не просто соответствие информации о мире миру, но особую форму приобщения к бытию – приобщение к подлинному бытию»[1]. Классическое отношение к истине выражают слова Гегеля: «Самая серьёзная потребность есть потребность познания истины»[2].

В обособившейся прикладной науке происходит это снижение ценности Истины. Истоки такого отношения к истине уходят корнями в те социумные процессы, которые стали набирать силу со становлением в Западной Европе капиталистического способа производства, главной ценностью (на деле это – *псевдо*ценность) которого является ПРИБЫЛЬ. Ещё в начале второй половины XIX в. К. Маркс обратил внимание на то, «до какой степени всеобщее общественное знание [Wissen, knowledge] превратилось в *непосредственную производительную силу*…»[3] Сначала такой силой стало естествознание и сначала только в сфере материального производства. В XX в. в такую силу превратились и некоторые социогуманитарные дисциплины и, кроме того, наука превратилась в *разрушительную силу*, будучи включённой в военные исследования и разработки.

В прикладной науке истинность знания уступает место его *эффективности*. Б. И. Пружинин пишет: «Как и прежде, цель фундаментальной науки – знание о мире как он есть сам по себе, т. е. объективная картина мира. Конечная цель прикладной – предписание для производства, т. е. точный и технологически эффективный рецепт.

Поиски истинного знания являются для фундаментального исследования целью самодовлеющей; для прикладного исследования истина является ценностью инструментальной, а самодовлеющей

[1] Там же. С.С. 110, 111.

[2] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. С. 81. «Истина, – писал Гегель, – есть великое слово и ещё более великое дело. Если дух и душа человека ещё здоровы, то у него при звуках этого слова должна выше вздыматься грудь» (Там же. С. 108).

[3] *Маркс К.* Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Вторая половина рукописи] //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 46. Ч. II. М., 1969. С. 215.

ценностью оказывается как раз технологическая эффективность знания»[1]. Далее мы будем иметь дело лишь с фундаментальной (чистой) наукой.

Этос науки – это то, в чём соприсутствуют как внешняя, так и внутренняя свобода. Соблюдение его может быть как вынужденным, так и свободным. Но извне это определить, как правило, невозможно.

Обратимся теперь к проблеме внутренней свободы научно-исследовательского творчества. Учёный – обычный человек, сын своего времени, имеющий свои житейские воззрения, являющийся членом какой-либо политической партии или же принципиально беспартийным; он – представитель той или иной конфессии, неверующий или даже атеист; внутри науки он – представитель той или иной научной школы или научного направления и соответственно не сторонник или даже противник других наличных школ и направлений (которые ведь представлены конкретными людьми); он обладает своим (подчас оригинальным) интеллектуальным и эмоционально-волевым складом; и т. д. На свободу учёного могут влиять его социальная позиция, его место в его борьбе за существование и т. д. Но это – *конечные* факторы.

Свобода научного творчества в первую очередь состоит в свободном отношении учёного к наличной внутри- и вне-научной ситуации. «Творческое состояние над-ситуативно, и в нём высота совпадает с глубиной»[2]. Условием свободы научно-исследовательского творчества и одновременно её обнаружением является уровень профессиональной квалификации учёного. Чем выше этот уровень, тем свободнее он, притом не только внутренне, но и, что нередко случается, и внешне, относительно внешней – как внешнесоциумной, так и внутринаучной – свободы. П. Л. Капица напоминает, что М. В. Ломоносов нередко ссорился с членами Академии наук. «После одного инцидента он подошёл ко всем известному учёному секретарю Академии Шумахеру, который, хотя и считался вторым лицом в

[1] *Пружинин Б. И.* Два этоса современной науки: проблемы взаимодействия. С. 116. «Идея истины, которой наука мотивировалась с са́мого момента своего возникновения, идея, ради которой познание осуществлялось вопреки всему, становится в лучшем случае факультативной» (Там же. С. 118). И ещё один момент. «Учёный-прикладник, ищущий решения конкретной прикладной задачи, может, конечно, получить знание, не имеющее никакого отношения к решению данной задачи, но потенциально обладающее познавательной ценностью. Однако попытается ли он включить это знание в контекст чистой науки, т. е. превратить полученное знание из потенциально значимого в реально значимое для науки как таковой, – его сугубо личное дело» (Там же. С. 112 – 113).

[2] *Батищев Г. С.* Введение в диалектику творчества. С. 32.

Академии наук после графа Разумовского, бывшего в то время президентом, но на са́мом деле вершил всеми делами. В официальной протокольной записке описывается, как Ломоносов "непристойно сложил перста́ (то есть изобразил *фигу*. – *А. Х.*), поводил ими под носом у академика Шумахера и сказал – накоси – выкуси…"»[1] Далее Капица задаётся риторическим вопросом: «Теперь позвольте поставить такой вопрос: возможен ли аналогичный случай в наши дни у нас в Академии наук?»[2]

Вспоминая выдающихся российских учёных, отмечает Капица, «трудно не прийти к выводу – непослушание есть одна из неизбежных черт, проявляющихся в человеке, ищущем и созидающем всегда новое в науке, искусстве, литературе, философии. Таким образом, казалось бы, одно из условий развития таланта человека – это свобода непослушания»[3]. Оценивая ситуацию в современной ему советской науке, он пишет: «Людям объективно судить о своей эпохе трудно и рискованно, но всё же в области гуманитарных наук у нас сейчас, несомненно, более высоко ценится послушание. В области точных наук, хотя и есть более широкие возможности проявления гения, но до масштабов непослушания Ломоносова нам далеко»[4].

Свобода научного творчества, далее, состоит в предельной *объективности* учёного и его исследования. «Требование объективности, – отмечает В. Далмия, подкрепляет авторитет науки»[5]. Однако следование императиву объективности – задача, во-первых, неимоверно трудная, а во-вторых, это следование внутренне *антитетично*[6]. Само понятие «объективность» формально соответствует древнегреческому понятию ἐπιστήμη (*незаинтересованному* познанию), противопоставлявшемуся τέχνη (*ремеслу, мастерству*). Императив объективно-

[1] *Капица П.* О творческом «непослушании» //Наука и жизнь. 1987. № 2. С.81. Лев. стбц – Прав. стбц.

[2] Там же. Прав. стбц.

[3] Там же. С. 82. Лев. стбц. Более того, П. Л. Капица говорит, что «гений обычно проявляется в непослушании» (Там же).

[4] Там же. Прав. стбц.

[5] *Далмия В.* Сохранение объективности и использование традиционных знаний: философия науки рассматривает духовный экофеминизм Вананды Шива //Философия и наука в культурах Востока и Запада. М., 2013. С. 182.

[6] Подробнее см. применительно к социо-гуманитарным наукам: *Колчигин С. Ю.* К проблеме объективности в гуманитарном познании //Человек и наука в современном обществе. Материалы Международной научно-практической конференции, посвящённой 60-летию доктора философских наук, профессора М. З. Изотова. Алматы, 20012; применительно к естествознанию см.: *Хамидов А. А.* Императив объективности и его антитетика //Аль-Фараби. 2014. № 3.

сти требует от учёного постигать действительность, её формообразования, аспекты и уровни такими, каковы они суть *до, вне* и *помимо* этого отношения. Или, выражаясь языком классической немецкой философии каковы они *в себе* и *для себя* (an und für sich).

С Нового времени – времени зарождения экспериментального математического естествознания – в западноевропейской науке синонимом истинности и достоверности знания становится понятие *объективности:* истинное знание – это объективное знание. Понятие объективности подчёркивает особый аспект истины – *свободу* от привнесения в знание тех или иных свойств познающего субъекта, якобы искажающих картину предмета познания. Объективная истина здесь понимается как такое знание, которое воспроизводит объект, каков он сам по себе, безотносительно к субъекту и акту познания. В XVII столетии формируется методология экспериментализма и вероятностная концепция естественнонаучного знания. Например, П. Гассенди пишет, что «мы не можем обладать знанием, т. е. достоверным и очевидным познанием, позволяющим безошибочно утверждать, какова именно данная вещь от природы, сама по себе и в силу внутренних, необходимых, непреложных причин»[1]. Понятие абсолютной достоверности трансформируется в понятие относительной достоверности. Утверждается понятие *моральной достоверности* (по-латыни: certitudo moralis), заимствованное из теологии. Так, Г. В. Ляйбниц отмечает, что «существуют степени вероятности, а кое-что достигает такой степени вероятности, что противоположное не идёт с ним ни в какое мыслимое сравнение; такие предложения называются морально достоверными, остальные же обозначаются общим именем вероятных»[2].

Представители классической немецкой философии, начиная с И. Канта, показали, что знание, свободное от «примесей» в нём, исходящих от познающего субъекта, в принципе невозможно. Знание есть продукт взаимодействия субъекта и объекта познания. Следовательно, желание иметь знание об объекте *безотносительно* к субъ-

[1] *Гассенди П.* Парадоксальные упражнения против аристотеликов, в которых потрясаются основы перипатетического учения и диалектики в целом и утверждаются либо новые взгляды, либо, казалось бы, устаревшие взгляды древних мыслителей //*Он же.* Сочинения. В 2-х т. Т. 2. М., 1968. С. 341. «Если определить знание как достоверное, очевидное познание какой-либо вещи, полученное путём раскрытия необходимой причины и доказательства, то им нельзя называть опытное знание или знание явлений» (Там же. С. 340 – 341).

[2] *Лейбниц Г. В.* Предварительные све́дения к Энциклопедии, или Универсальной науке //*Он же.* Сочинения. В 4-х т. Т. 3. М., 1984. С. 421.

екту познания и к познавательному акту как таковому – результат непонимания сущности познавательного отношения человека к действительности. В философской традиции, идущей от К. Маркса, был сформулирован принцип предметной деятельности. Согласно этому принципу, действительность осваивается – практически и духовно – в исторически выработанных формах предметной деятельности. Мир познаётся в той мере, в какой общественный человек его деятельно осваивает, изменяет, преобразует. «Человек осваивает мир в формах своей деятельности…»[1] Позиция науки и философии Нового времени, предшествующей философии К. Маркса, получила название *созерцательной*, а позже (уже в XX столетии) её стали именовать *объектной*.

Открытие деятельностного подхода, выработка принципа предметной деятельности не отменили понятия объективности. Данное понятие получило конкретизацию, и более того, сформировался *принцип объективности*, ставший одним из важных эпистемологических регулятивов. В качестве одного из главных критериев истинности (объективности) знания была признана практика. Однако, во-первых, практика была взята не как действие или совокупность действий отдельного индивида, но как *общественно-историческая* практика. Как отметил В. И. Ленин, «практика человека и человечества есть проверка, критерий объективности познания»[2]. То же утверждает и Э. В. Ильенков: «Лишь практика общественного человечества, то есть совокупность исторически развивающихся форм реального взаимодействия общественного человека с природой, оказывается и основой, и критерием истинности теоретического анализа и синтеза»[3]. Именно практика, согласно данной позиции, в конечном счёте показывает, что́ в исследуемом объекте принадлежит ему самому́ по себе, а что таковым не является, а лишь кажется.

Принцип объективности является одним из основных принципов современного научного познания. Но современное научное познание неоднородно. Сегодня все науки подразделяются на естественные, гуманитарные и технические (последние стали выделяться в особый разряд наук уже в XX столетии и они тесно связаны с естественными науками). В последние десятилетия стали различать гу-

[1] *Батищев Г. С.* Деятельностная сущность человека как философский принцип. С. 81. «Человек постигает мир в формах своей собственной активности» (Там же. С. 79).

[2] *Ленин В. И.* Конспект книги Гегеля «Наука логики» //*Он же.* Полное собрание сочинений. Т. 29. Философские тетради. М., 1973. – С. 193.

[3] *Ильенков Э. В.* Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. С. 309.

манитарные и социальные науки. У всех них не только предметы различны, но и различны позиции познающего субъекта по отношению к их предметам. В естественнонаучном познании между субъектом познания и его объектом, во-первых, существует определённая дистанция, а во-вторых, сам субъект не является *непосредственным* предметом познания или его частью. В социо-гуманитарном же познании дистанция между субъектом познания и предметом познания *условна*: ведь познанию подлежит человек и общество – прошлое или настоящее. Человек не может исключить себя из предмета познания. Непосредственно или опосредствованно он входит в этот предмет. В технических науках позиция познающего субъекта относительно предмета познания амбивалентна: в ней сочетаются обе противоположные познавательные установки.

Следование принципу объективности может приниматься учёным, и ему самому может казаться, что он ему следует. Однако если принятая парадигма, концепция или гипотеза настолько инкорпорировались в его профессиональное мышление, что он не способен занять позицию вненаходимости или остранения по отношению к ним, то эффект получаетя прямо противоположный. Т. В. Виноградова, например, отмечает: «Приверженность учёного к определённой гипотезе проявляется многообразно: случайные ошибки в вычислениях всегда таковы, что подтверждают гипотезу; повторяются и перепроверяются лишь те опыты, которые не отвечают ожиданиям учёного; исследователь склонен бессознательно отвергать и дискредитировать те факты, которые его “не устраивают”»[1].

Вот почему применительно ко всем трём подразделениям науки императив объективности содержит в себе имманентную ***антитетичность***. Применительно ко всем им древнегреческий идеал ἐπιστήμη как не отредактированного интересом знания *невыполни́м*. В архитектонике бытия человека-субъекта, а стало быть и в его отношении к предмету познания, согласно Г. С. Батищеву, существуют три «по́ля»: поле полезностей, поле устремлённостей и поле креативности[2]. К полю полезностей относятся потребности и интересы как побудительные моменты. Если субъект и может воздерживаться

[1] *Виноградова Т. В.* Этические проблемы творчества учёного //Вопросы истории естествознания и техники. 1992. № 2. С. 120. «…В ряде случаев, – добавляет Т. В. Виноградова, – учёный в своём желании доказать истинность собственных предположений переходит ту грань, которая отделяет искренние заблуждения и профессионально обоснованные суждения от сознательного и злонамеренного жульничества» (Там же).

[2] См.: *Батищев Г. С.* Диалектика как логика мировоззрения целостно развитого человека //Материалистическая диалектика как логика. Алма-Ата, 1979. С. 120 – 121.

от потребностных детерминаций в актах познавания, то от интересов он избавиться не может. Стало быть, познание может быть *бескорыстным*, но не может быть *всецело* незаинтересованным. Другое дело, что данный интерес может быть как конечным, так и универсальным. Руководствующийся последним, субъект *заинтересован*, чтобы получаемое им знание было истинным. Стало быть, не всякая заинтересованность, а лишь какая-то частная является препятствием на пути к истине. Аналогично обстоит с полем устремлённостей. Субъект всегда устремлён к конкретным ценностям, чтит их и, так сказать, исповедует. Стало быть, ценностные ориентации также могут вносить свои коррективы к картину знания о предмете.

Чисто объектно-созерцательное знание не может быть объективным. Но и принцип объективности, основывающийся на принципе предметной деятельности также обнаруживает собственную антитетику. Во-первых, «деятельность не есть единственно возможный, универсальный *способ бытия* человека, культуры, социальности, не есть единственный и всеохватывающий способ взаимосвязи человека с миром»[1]. В архитектонике человека-субъекта, помимо деятельностного, имеются ещё до-деятельностный и над-деятельностный уровни. Во-вторых, человеческая деятельность всякий раз конкретна и конечна; она неспособна на тотальный охват преднаходимой действительности. У конкретной деятельности конкретного субъекта всегда существует подвижный, но всякий раз фиксированный *порог распредмечиваемости*. А. А. Ухтомский отмечает: «Человек подходит к миру и к людям всегда через посредство своих доминант, своей деятельности. …Человек видит реальность такою, каковы его доминанты, т. е. главенствующие направления его деятельности. Человек видит в мире и в людях предопределённое своею деятельностью, т. е. так или иначе самого́ себя. И в этом может быть величайшее его наказание!»[2] Он говорит о формировании своеобразной «доминантной абстракции», которая мешает человеку правильно ориентироваться в объективной действительности: «Целые неисчерпаемые области прекрасной или ужасной реальности данного момента не учитываются нами, если наши доминанты не направлены на них или направлены в другую сторону»[3]. Кроме того, существуют сферы и уровни объек-

[1] *Батищев Г. С.* Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности. С. 24 – 25.

[2] *Ухтомский А. А.* Заслуженный собеседник. Письма к Е. И. Бронштейн-Шур (1927 – 1941) //*Он же.* Лицо другого человека. Из дневников и переписки. СПб., 2008. С. 546 – 547.

[3] Там же. С. 546.

тивной действительности, *принципиально недоступные* предметной деятельности как таковой. Иначе говоря, сам принцип предметной деятельности в качестве основания принципа объективности имеет свои границы, преступание которых ведёт к *не*-объективности.

Но имманентная антитетика присуща научно-познавательному отношению *как таковому*. Прежде всего, на возможность и степень объективности знания оказывает влияние мировоззрение исследователя. Если исследователь руководствуется религиозным (и далее – конкретно-конфессиональным) или секулярным (здесь тоже имеются варианты, вплоть до откровенно анти-религиозного) мировоззрением, то и характер знания, а равно и степень его объективности будут различными. Надо сказать, что и эстрасенсорное восприятие *не является* мировоззренчески, ценностно и вообще *культуро-исторически* нейтральным. Экстрасенс воспринимает открывающуюся ему информацию «в терминах» своей специализации, уровня образованности и так далее. Известны случаи, когда некто обретал способностью видеть внутренние органы человека и даже фиксировать заболевание, но не обладал специальными медицинскими или хотя бы биологическими познаниями. В этих случаях он мало чем мог помочь.

Считается, что высокая степень объективности знания обеспечивается адекватной *методологией*. К. Маркс писал: «Не только результат исследования, но и ведущий к нему путь должен быть истинным. Исследование истины само должно быть истинно…»[1] Но адекватная методология не есть нечто готовое и общепринятое: во-первых, существуют разные методологии, принимаемые применяющими их исследователями за адекватные, во-вторых, они в той или иной степени продолжают совершенствоваться. Высокую степень объективности исследования и его результатов – знания – гарантирует внутренняя *свобода* исследователя.

Исследователь должен быть свободен от идеологической предвзятости. Эта предвзятость может быть результатом длительной индоктринации сознания со стороны структур, занятых манипуляцией сознания, вследствие чего субъект может не замечать и не осознавать свою идеологизированность. Внутренняя свобода, стало быть, состоит в данном аспекте в свободе от привнесения в исследование идеологически ангажированных ингредиентов или предрассудков обыденного сознания.

В науке складываются и функционируют исследовательские направления, научные школы, господствуют определённые парадигмы

[1] *Маркс К.* Заметки о новейшей прусской цензурной инструкции. С. 7.

и признанные неопровержимыми теории, работают прошлые и современные научные авторитеты. Внутренняя свобода учёного и гарант его творческого исследования заключается в свободе от жёсткой привязанности к своей научной школе, к исследовательскому направлению, к господствующим в науке идеалам и нормам научности, принятой научной картине мира, общемировоззренческим установкам и господствующей методологии, и т. д. Не абсолютная, конечно, свобода, тождественная *произволу*, но позиция *вненаходимости*, или *остранённости*, *критическое* отношение к ним, готовность проблематизировать всё это перед лицом исследуемого предмета (особенно важно это в науках социогуманитарного цикла). Эта критичность непременно должна в *ещё большей* степени распространяться учёным на себя, на свои мировоззренческие и методологические ориентиры, на степень своей объективности. В этом отношении объективность учёного заключается в *верности* исследуемой предметности, в *воздержании* от явного и тем более неявного привнесения в неё элементов свое-мерия, своих ценностных и иных предпочтений и т. д., в их, выражаясь языком Э. Гуссерля, «заключении в скобки» (Einklammerung). Ограничения учёным своей собственной исследовательской деятельности, её свободы, т. е. самоограничения, должны исходить только и исключительно от его собственных этических, ценностных и иных установок и ориентиров.

Приведём ряд примеров. Выше уже шла речь о том, что под внешним влиянием была отвергнута концепция эфира посредством создания А. Эйнштейном специальной теории относительности. Теория относительности, как специальная, так и общая, была принята научным сообществом в качестве истинной. Физики стали считать концепцию эфира заблуждением. Так, своё время известный советский физик-теоретик Я. И. Френкель (1894 – 1952) написал статью «Мистика мирового эфира». В ней он – совершенно в духе того времени – писал: «Мистицизм, т. е. вера в сверхъестественное, наименее уместен, казалось бы, в естественных науках. В действительности, однако, не только биология, но и физика не вполне свободны от мистических элементов. В области физических наук очагом, или средоточием, мистицизма является, по нашему мнению, понятие мирового эфира. Это понятие до сих пор многими учёными рассматривается как основание физического строения мира. В этом смысле роль эфира вполне сравнима с ролью божества в религиозном понимании Вселенной. Можно без преувеличения сказать, что для физиков и натурфилософов старой школы эфир является тем же, чем божество

для верующих»[1]. И многие, как показано выше, всё ещё продолжают доверять теории относительности.

Иногда даже крупные учёные могут, говоря простым языком, нести околесицу. Так, к примеру, известный автор «экологического императива» (весьма, разумеется, ценной идеи) Н. Н. Моисеев утверждает: «По существу, весь процесс развития живого мира можно представить себе как процесс функционирования некоего РЫНКА – механизма, название которого мы условились писать с большой буквы»[2]. Выражение «можно представить», на первый взгляд, – всего *лишь* *метафора*, то есть оно эквивалентно выражению «можно уподобить». Но – нет. Учёный утверждает, что «поддерживаемое равновесие системы достигается с помощью механизма Рынка, т.е. в результате *конкуренции* (конкурентного взаимодействия) элементов системы за те "ресурсы" (условия), которые обеспечивают sustainability всей системы»[3]. Таким образом, это не метафора. Согласно Н. Н. Моисееву, «…Природа не изобрела никакого другого механизма самоорганизации, кроме этого механизма РЫНКА. […] Поэтому предлагаемый термин "Рынок" – это прежде всего некоторый универсальный механизм отбора, аккумулирующий в себя все прочие принципы отбора, действующий и на организменном и на над-организменном уровнях, в Природе и Обществе*.

Рынок в обычном экономическом или житейском смысле, т. е. как инструмент распределения, – это *лишь* частный и специальный случай того РЫНКА, который является естественным и единственным средством сопоставления "качества" различных форм организации живого (и не только живого) вещества и их отбраковки. […] Таким образом, рынок с маленькой буквы, вовсе не является специальным изобретением человека. Он – всего *лишь* реализация общих принципов самоорганизации материального мира в производственной сфере и в сфере торговли (обменов)»[5]. Но Н. Н. Моисеев в своём рыноч-

---

[1] *Френкель Я. И.* Мистика мирового эфира //На заре новой физики. *Л.*, 1970. С. 136.

[2] *Моисеев Н. Н.* Расставание с простотой. М., 1998. С. 253. «Всё живое, – разъясняет он, – участвует в этом Рынке, "изобретает" новые формы организации, новые способы действий, создаёт и реализует обратные связи, т. е. корректирует правила своей жизнедеятельности при изменении внешних условий. И такие инициативы многочисленны и разнообразны, а механизм Рынка по определённым правилам отбирает те формы организации живого вещества, которые наиболее соответствуют "гармонии сегодняшнего дня". (Подчеркну – именно сегодняшнего дня!)» (Там же).

[3] Там же. С. 255 (курсив мой. – *А. Х.*).

* Н. Н. Моисеев утверждает, что «понятие РЫНКА можно распространить и на мир косной материи» (Там же. С. 255. Сноска).

[5] Там же. С. 255, 255 – 256.

ном *универсализме* не одинок. Его эту идею поддерживает, например, В. В. Борисенко. Она пишет: «Сложная система "общество" находится в ряду (или иерархии) сложных систем Природы, и на этом основании общество с присущим ему статистическим порядком, опирающимся на принцип индивидуальной свободы, существенно характеризует не только себя, но и Природу. Это означает, что "рыночная организация" имеет гораздо более фундаментальное основание, чем "человеческое стремление к свободе". Статистической – "рыночной" – системой является термодинамическая Вселенная»[1]. Ну а если так, то утверждение капитализма («рыночной экономики») на постсоветском пространстве и во всём мире есть лишь восстановление онтологической справедливости, вселенской гармонии…

Примерно со второй половины XX столетия наряду с *официальной* наукой формируется и существует *альтернативная наука*[2]. Эта наука, опираясь на новые данные, опровергает закосневшие догмы официальной науки, разоблачает усилия «маститых» авторитетов отстоять их любой ценой. Некоторые из этих авторитетов упрямо держатся за свои догмы, исходя из личных амбиций, из стремления быть лидером того или иного направления или школы, из нежелания вникать в предмет глубже и т. д. Очень много таких в археологии, антропологии, в истории древнего мира. Как отмечает М. Бейджент, «в некоторые общепринятые трактовки доисторического прошлого человечества вложено так много средств и учёных репутаций стольких людей, что их упрямо сохраняют, невзирая даже на неуклонно растущий вал противоречащих им данных. И более того, сторонники общепринятых трактовок используют всякую возможность, чтобы громче и чаще, чем их оппоненты, заявлять о своих взглядах. Что, разумеется, не способствует каким-то поискам истины»[3]. Но «теория, которая нуждается для своего выживания в том, чтобы отвергались фактические данные, не та теория, которая заслуживает отстаивания»[4].

Но именно в угоду подобных теорий «маститые учёные» нередко поступают вопреки научному этосу: часто практикуется откро-

---

[1] *Борисенко В. В.* Наука и рыночные отношения в информационном обществе. Социально-философский анализ. М., 2008. С. 15.

[2] Подробнее см.: *Хамидов А. А.* Феномен альтернативной науки (на примере древней истории, антропологии и археологии) //Человек и наука в современном обществе. Материалы научно-практической конференции, посвящённой 60-летию доктора философских наук, профессора М. З. Изотова. Алматы, 2012; *Он же.* Научное и вненаучное знание: конфронтация и конвергенция. В 3х ч. Усть-Каменогорск, 2014. Ч. 3. Глава VII. § 7.4 (с. 94 – 144).

[3] *Бейджент М.* Запретная археология. М., 2007. С. 8.

[4] Там же. С. 39.

венное фальсифицирование и мошенничество. «Мошенничеством, – отмечают М. А. Кремо и Р. Л. Томпсон, – можно назвать и замалчивание в отчётах таких данных, которые не согласуются с желаемыми выводами»[1]. Получается, что «если факты противоречат раз избранной теории, то эти факты, даже если их множество, должны быть забыты»[2]. «Неудобные» факты и артефакты игнорируются либо замалчиваются. «Вдруг рухнет вся египтологическая историческая пирамида?»[3] И не только может рухнуть официальная египтология – могут рухнуть многие фасадные здания официальной науки. Её представители всячески открещиваются от находок, противоречащих их догмам.

2.5. Современный учёный: проблема ответственности в научном творчестве

Свобода научного творчества, как и всякая свобода, нерасторжимо сопряжена с *ответственностью*. Однако сама проблема ответственности учёного за своё исследовательское творчество и за его результаты до начала XX в. специально не артикулировалась. Само собой считалось, что Наука служит делу Прогресса, а учёные – её преданные рыцари без страха и упрёка, для которых Истина и Нравственность суть высшие ценности. В это верили и сами выдающиеся учёные. Так, ушедший из жизни за два года до начала Первой мировой войны А. Пуанкаре писал: «Наука ставит нас в постоянное соприкосновение с чем-либо, что превышает нас; она постоянно даёт нам зрелище, обновляемое и всегда более глубокое; позади того великого, что она нам показывает, она заставляет предполагать нечто ещё более великое; это зрелище приводит нас в восторг, тот восторг, который заставляет нас забывать даже самих себя, и этим-то он высоко морален.

Тот, кто его вкусил, кто увидел хотя бы издали роскошную гармонию законов природы, будет более расположен пренебрегать своими маленькими эгоистическими интересами, чем любой другой. Он получит идеал, который будет любить больше самого́ себя, и это единственная почва, на которой можно строить мораль. Ради этого идеала он станет работать, не торгуя своим трудом и не ожидая никаких из тех грубых вознаграждений, которые являются всем для некоторых людей. И когда бескорыстие станет его привычкой, эта

[1] *Кремо М., Томпсон Р.* Неизвестная история человечества. (Полное издание). М., 2001. С. 45.

[2] Там же. С. 203.

[3] *Павлова С. Н.* Полевой гиперболоид Земли и тайны Древних цивилизаций. С. 505.

привычка станет следовать за ним всюду; вся жизнь его станет красочной. Тем более что страсть, вдохновляющая его, есть любовь к истине, а такая любовь не является ли самóй моралью?»[1] Но уже через несколько лет наука явила свой второй лик, а люди науки – притом далеко не самые посредственные – перестали «пренебрегать своими маленькими эгоистическими интересами» и во имя них, «торгуя своим трудом», «ожидая грубых вознаграждений». Проблема ответственности науки и учёных в науковедении, философии науки и в общественном сознании вообще заняла свою нишу.

Разумеется, ответственность вменяется науке и учёным за отрицательные последствия. И как всякая ответственность, она существует в двух формах – как *внешняя* и как *внутренняя*. В литературе имеется аналогичное разделение. Так, Е. З. Мирская отмечает, что необходимо «чётко разграничивать два плана ответственности: "внутринаучную" – чисто профессиональную ответственность учёного перед *наукой* за непрерывный прогресс достоверного знания о мире и "внешнюю" ответственность учёного за науку перед *обществом* от его гражданской позиции. Первая, действительно, неразрывна с самóй научной деятельностью и неотделима от неё. Вторая же реально возникла в 40-х годах нашего (т. е. XX-го. – *А. Х.*) века в связи с резким проявлением социально опасных последствий применения научных достижений»[2]. В коллективной монографии «Основы науковедения» говорится: «Проблемная область этики науки включает в себя две сферы. Одна из них – это вопросы профессиональной ответственности учёного, другая – вопросы социальной ответственности»[3]. Приведём ещё одно суждение. «Проблему ответственности учёного, – пишет П. Ходжсон, – можно разделить на две части: во-первых, это его ответственность по отношению к самим занятиям наукой и, во-вторых, его ответственность как учёного по отношению ко всему обществу»[4]. Но достаточно ли просто выделить внутринаучную (профессиональную) и вненаучную («социальную») ответственность? Присмотримся, о чём идёт речь в процитированных работах.

Е. З. Мирская пишет, что «ответственность за "продукт" своей деятельности – за научное знание – всегда должна быть и была

[1] *Пуанкаре А.* Последние мысли //*Он же*. О науке. М., 1983. С. 508 – 509.

[2] *Мирская Е. З.* Социальная ответственность как проблема этики учёных //Наука и научное творчество. Ростов-на-Дону, 1989. С. 78.

[3] Основы науковедения. М., 1985. С. 357. Цитируется глава «Социальная ответственность и этика учёных». Авторский коллектив монографии указан на с. 2, но авторы конкретных глав не указаны.

[4] *Ходжсон П.* Ответственность учёного //Ответственность науки и религии в современном мире. М., 2007. С. 57.

присуща учёному. Но это ответственность за достоверность знания, а не за его содержательную часть. Вопрос о допустимости ведéния исследований и публикации их результатов в зависимости от их содержания никогда не ставился в этическом плане. Современный же естествоиспытатель действует в иных условиях»[1]. Это, конечно, правильно. Но и внутринаучная ответственность подразделяется на *внешнюю* и *внутреннюю*. Ответственность учёного существует в трёх модусах: 1) по отношению к своей деятельности, 2) по отношению к коллегам, 3) по отношению к социальным последствиям своей деятельности, *то есть* по отношению к обществу и человечеству – настоящему и будущему. Современная наука организована в научно-исследовательские институты и другие исследовательские учреждения. Творчество учёного осуществляется как по логике всеобщей, так и по логике общностной, совместной деятельности. Эта совместная деятельность определённым образом организована. Над отдельным учёным стои́т более или менее субординированная система административных функционеров. Сам учёный может быть руководителем какого-либо подразделения и одновременно подчиняться другому, вплоть до администрации учреждения, а через него – министерству или департаменту. Он подчиняется определённому регламенту и принятому этосу в его внешнем выражении. Он несёт ответственность перед коллегами за своевременное и качественное выполнение своей работы и также перед вышестоя́щим начальством. Внешние инстанции побуждают учёного к ответственности извне, стало быть, к внешней ответственности. Г. Д. Левин пишет: «Извнепобудительное ответственное поведение… реально, но оно вторично по отношению к изнутрипобудительному и относится к нему, как движения куклы к движениям живого человека»[2]. Но и внешнесоциумная ответственность имеет для учёного и внутреннюю составляющую. Ведь он – не только научный сотрудник, но ещё и гражданин своего отечества и член человечества. Таким образом, и внутри науки имеют место как внешняя, так и внутренняя ответственность, причём они нередко столь тесно соприкасаются, что порой переходят друг в друга.

Высшей формой внутренней ответственности учёного, как и вообще человека, является его ответственность перед собственной совестью. Отвечать или не отвечать голосу совести требует волевого решения. Учёный может относиться к своим научно-исследовательским занятиям как к средству для какой-то внешней цели. И тогда

[1] *Мирская Е. З.* Социальная ответственность как проблема этики учёных. С. 79.

[2] *Левин Г. Д.* Свобода и ответственность. Две свободы //Свобода и творчество (междисциплинарные исследования). М., 2011. С. 79.

эти занятия для него сами являются внешним проявлением его жизнедеятельности. Эти цели могут быть внутринаучными, например, карьерными. И тогда такой сотрудник стремится доступными ему способами создать *видимость* успешности и результативности своей работы. Он может проявлять *нечестность* как в осуществлении научной деятельности, так и в подаче её результатов. «Честность исследователя, – отмечает Т. В. Виноградова, – важнейшее условие существования науки. Научное знание в той или иной мере имеет кумулятивный характер, и, если один учёный не сможет доверять положениям другого, всё научное предприятие окажется под угрозой»[1]. И «ложное утверждение, сделанное сознательно, – самое серьёзное преступление, которое может совершить учёный»[2].

Со второй половины XX в. выделяются «следующие четыре варианта недобросовестности в науке.

I. *Фальсификация научных результатов* (от прямой фабрикации результатов никогда не проводившихся экспериментов до преднамеренной подгонки и искажения данных. […] II. *Плагиат*[*]. […] III. *Злоупотребление своим положением*[**]. […] IV. *Намеренное нарушение правил проведения экспериментов с людьми и животными, а также нарушение финансовых правил*. […] Особую категорию составляют *нарушения норм публикации работ*[*]» [6]. Если научно-исследовательская де-

[1] *Виноградова Т. В.* Этические проблемы творчества учёного. С. 118.

[2] Цит. по: Там же.

[*] «Откровенный плагиат легко заметить, и поэтому он встречается довольно редко, хотя и такие случаи бывают. Гораздо чаще встречается подхватывание чужих мыслей и терминов, перефразирование чужих идей (“зеркальное творчество”). Не такая уж редкость, когда авторский текст – фактически лишь компиляция чужих мыслей и выражений, а собственный вклад ограничивается подбором и организацией этих частей» (Там же. С. 122).

[**] «В данном случае имеется в виду заимствование чужих идей и данных учёными, принимающими участие в обсуждении на различных уровнях предлагаемой исследователем программы или заявки на грант. Сюда же входит присвоение научными руководителями идей и работ своих аспирантов или подчинённых» (Там же. С. 122).

[*] «К нарушениям подобного рода относятся: отсутствие указаний на соавторов; “почётное соавторство” – включение в число авторов известных учёных, реальный вклад которых может быть невелик, но обеспечивает своеобразную “кредитоспособность” коллектива в научном и финансовом смысле; одновременная или повторная публикация по сути одного и того же материала с небольшими изменениями и под разными названиями в нескольких изданиях; сообщение малыми порциями данных единственного исследования (приём, известный как “салями-наука”); нарушение правил цитирования; отсутствие сведений о рецензентах и источниках финансирования» (Там же. С. 122).

[6] Там же. С. 122.

ятельность является для научного сотрудника средством для целей, лежащих за пределами науки (например, средством заработка на жизнь), то он безразличен как к самой этой деятельности, так и к её результатам, и единственной его заботой является создание видимости добросовестной работы.

Ответственность, как говорилось в первой главе, это своеобразная цена, которую платит человек, в данном случае учёный, за свою свободу – как внешнюю, так и внутреннюю. Учёный *должен* (хотя и далеко не всегда может и хочет) нести ответственность – как внешнюю, так, в особенности, внутреннюю, – за нарушение научного этоса, за свою необъективность[1] в исследованиях, за недобросовестность и т. д. Никакое творческое исследование не обходится без критики других концепций и их авторов. Но осуществляющий критику исследователь должен соблюдать императив ответственности. А то ведь часто «"ниспровержение" научных авторитетов бывает соблазном для честолюбивых неофитов…», но нельзя забывать, что «рациональный критицизм морален только тогда, когда он в первую очередь питает *самокритику*»[2]. Совершенно аморальны подтасовка данных, подлог, присвоение чужих идей, плагиат и даже компиляция чужих работ. Плагиат ведь ничем не отличается от обычного воровства! Т. В. Виноградова пишет: «Далеко не всегда подлог в науке удаётся быстро разоблачить. Многие учёные обладают своего рода "научной неприкосновенностью", их данные не подвергаются сомнению. Это, во-первых, исследователи чьи имена известны всему миру, и, во-вторых, учёные, работающие в престижных учреждениях»[3]. Но разоблачать недобросовестность, кто бы её не проявлял, – долг ответственного учёного.

В литературе обсуждается вопрос: учёные какой науки – фундаментальной (чистой) или прикладной – несут бóльшую степень ответственности. Здесь выделилось две противоположные точки зрения. Выше уже говорилось о различии фундаментальных и прикладных исследований. Приводились авторитетные высказывания. Приведём ещё одно. «Фундаментальные исследования, – отмечают М. М. Карпов и Е. З. Мирская, – предпринимаются, конечно, не по соображениям

[1] Т. В. Виноградова пишет: «Хотя объективность должна быть основой научной работы, учёные в большинстве своём не только не объективны, но, по словам американского психолога Дж. Армстронга, и не стремятся к этому» (Там же. С. 120). Виноградова ссылается на статью: Armstrong J. S. Advocacy and objectivity in science // Management science. 1979. Vol. 25. N 5. P. 423 – 428.

[2] *Порус В.* Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса) //Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 33.

[3] *Виноградова Т. В.* Этические проблемы творчества учёного. С. 121.

их непосредственной полезности, как это имеет место для прикладных работ. Здесь нет никакой возможности предвидеть, какое открытие решающим образом двинет вперёд науку и технику, а затем окажет влияние на весь уклад нашей жизни, но любое принципиальное открытие помогает овладению силами природы. Даже при чисто "потребительской" оценке трудно указать хотя бы одно из "бесполезных" и "непонятных" фундаментальных открытий, которое не было бы широчайшим образом использовано впоследствии»[1].

В. Гайзенберг вспоминает свой разговор с К. Ф. фон Вайцзеккером в усадьбе Фарм-Холл (Великобритания), в которую его поместили с целым рядом других пленных германских физиков, об ответственности учёного. Фон Вайцзеккер сказал, что необходимо «провести принципиальное разграничение между открывателем и изобретателем. Как правило, – говорил он, – открыватель до совершения открытия не может знать ничего о возможностях его применения, и даже потом путь к его практическому внедрению может оказаться столь долог, что никакие предсказания будут невозможны. […] Однако в отношении изобретателя дело, как правило, обстоит иначе. Изобретатель – буду впредь применять это слово в таком смысле – всегда имеет в виду определённую практическую цель. Он должен быть уверен, что достижение этой цели представляет определённую ценность, и на него с полным правом можно было бы возложить ответственность за изобретение. При всём том именно в отношении изобретателя совершенно ясно, что он действует, собственно, не как индивидуальная личность, а выполняет заказ крупной человеческой общности»[2].

Близкой, но всё же отличной от позиции Вайцзеккера, является позиция Э. Агацци. Он правильно пишет, что в прикладной науке поиск истины – «всего лишь второстепенная задача, тогда как первостепенная – предполагает практическое осуществление, и тем самым – этически релевантные вопросы, в зависимости от конкретных целей того или иного начинания прикладной науки»[3]. На этом основании он заключает: «…Если в принципе морально допустимо знать всё что угодно, и не бывает *нравственно запретных* знаний, то не всё может быть дозволено

[1] *Карпов М. М., Мирская Е. З.* Мотивы научного творчества в самосознании учёных. С. 202. «Фундаментальные исследования ведутся безотносительно к возможности их практических приложений» (Там же).

[2] *Гейзенберг В.* Часть и целое. (Беседы вокруг атомной физики) //*Он же.* Физика и философия. Часть и целое. М., 1989. С. 309. «Эксперимент Гана, расщепившего атомное ядро, был открытием, изготовление бомбы – изобретением» (Там же. С. 310).

[3] *Агацци Э.* Этика и наука //Философско-социологическая мысль. 1991. № 9. С. 63.

делать, и существуют *морально недопустимые действия*»[1]. Получается, что фундаментальная наука ответственности не несёт.

Авторы монографии «Основы науковедения» пишут: «…Нередко высказывается мнение о том, что проблематика социальной ответственности касается только прикладных исследований и не распространяется на исследования фундаментальные. Доводы, приводимые в пользу такой точки зрения, сводятся к тому, что, во-первых, результаты, а тем более возможные области практического приложения фундаментальных исследований непредсказуемы и, во-вторых, всякое вмешательство, затрагивающее их направление и методы, нарушает принцип свободы исследования.

Действительно, результаты и приложения фундаментальных исследований, как правило, непредсказуемы. Тем не менее с большой долей уверенности можно предполагать, что результаты сегодняшних фундаментальных исследований довольно быстро найдут самые разнообразные применения и не обязательно эти применения будут лишены негативных сторон»[2]. Известный физик М. Борн также писал: «…Какой бы отдалённой от технических приложений ни выглядела работа исследователя, она представляет собой звено в цепи действий и решений, определяющих судьбу всего рода человеческого»[3]. Несколько позже, в 1977 г., глава Римского клуба А. Печчеи писал: «Мне кажется, что инициатива установления определённого кодекса, регулирующего границы и ответственность за научное и техническое развитие и внедрение, должна исходить прежде всего от самих представителей научной общественности, от учёного сообщества. Учёные, конечно, не могут отделить свою собственную ответственность за применение научных открытий от ответственности всех занятых в сфере исследований и разработок, а также тех, кто занимается использованием научных результатов, представителей промышленности и политических кругов, особенно если речь идёт о таких их открытиях, которые не только не способствуют поддержанию человеческой жизни, а скорее представляют для неё реальную угрозу»[4]. Аргументация Печчеи следующая. «Известно, – пишет он, – что сегодня в мире больше учёных, чем было за все предшествующие века. Как социальтная группа они представляют сейчас достаточно реальную силу, чтобы недвусмыслен-

[1] Там же. С. 63.

[2] Основы науковедения. М., 1985. С. 376 – 377. И правы те учёные, которые утверждают, что в наше время не существует ни одного крупного открытия, которое было бы надёжно застраховано от его антигуманного применения.

[3] *Борн М.* Моя жизнь и взгляды. М., 1973. С. 38.

[4] *Печчеи А.* Человеческие качества. Изд. 2-е. М., 1985. С. 239.

но и во весь голос заявить о необходимости всесторонне оценивать технический прогресс и потребовать постепенного введения контроля за его развитием в мировых масштабах»[1]. Это, по меньшей мере, наивное суждение. В нынешнем, захваченным почти тотальным отчуждением, обществе учёные, как бы многочисленными они ни были, не имеют пра́ва решающего голоса.

Однако и позиция цитировавшегося выше Э. Агацци не столь однозначна. Он рассматривает проблему ответственности с нескольких точек зрения: 1) с точки зрения целей, 2) с точки зрения средств, 3) с точки зрения условий и 4) с точки зрения последствий. С точки зрения целей фундаментальная наука ответственности не несёт, прикладная же несёт. А вот с точки зрения средств дело выглядит несколько иначе. Ведь, как писал К. Маркс, «цель, для которой требуются неправые средства, не есть правая цель...»[2] Фундаментальная наука является единством эмпирического (экспериментального) и теоретического уровней. Эмпирический уровень (эксперимент и т. д.) есть, согласно Агацци, манипулирование. «Однако манипулирование представляет собой *действие*, а не знание, и даже тогда, когда его целью явно выступает приобретение знания, вполне может случиться, что конкретная манипуляция окажется сама по себе морально недопустимой»[3]. Следовательно, со стороны применения средств фундаментальная наука, как и наука прикладная, может в определённых ситуациях нести ответственность.

Что касается условий, то Э. Агацци отмечает, что «действие, направленное на достижение морально допустимых задач морально допустимыми средствами, всё же остаётся нравственно сомнительным до тех пор, пока не проанализированы его условия»[4]. Речь идёт, в частности, о происхождении фондов для проведения исследований. Они могут быть как легитимными, так и нелигитимными (например, добытыми путём наркобизнеса, продажи оружия, похищения людей и т. д.). Говоря о рассмотрении проблемы ответственности науки с точки зрения последствий, Агации отмечает: «Мы, конечно, имеем в виду “непреднамеренные” последствия, так как “преднамеренные” просто должны быть причислены к целям»[5]. И делает заключение:

---

[1] Там же.

[2] *Маркс К.* Дебаты шестого рейнского ландтага (статья первая). Дебаты о свободе печати и об опубликовании протоколов сословного собрания //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 1. М., 1955. С. 65.

[3] *Агацци Э.* Этика и наука. С. 64.

[4] Там же. С. 65.

[5] Там же. С. 66.

«Хотя учёт последствий и является главным образом проблемой прикладной науки, он не совсем чужд также и чистой науке, ибо не столько обнаружение истины, сколько её сообщение может вызвать некоторые моральные вопросы»[1]. И тут он смыкается с позицией авторов «Основ науковедения».

Если с прикладной наукой и занятых в ней учёных в плане ответственности более или менее ясно (хотя прикладная наука – не конечная инстанция; существует ещё инстанция *разработок*), то с фундаментальной наукой дело обстоит намного сложнее. Можно согласиться с Э. Агацци в том, что знание само по себе не представляет собой опасности, однако при существенной оговорке. Если оно *не становится* достоянием тех, кто способен и намерен использовать его во зло. Не случайно же на протяжении всей человеческой истории существовали закрытые общества, тщательно охранявшие от непосвящённых знания, так сказать, двойного назначения, знания, которые возможно применить как во имя добра, так и во имя зла. И тут всё или многое зависит от самого́ учёного, от его собственного этического кодекса и от его собственной совести. И вот в этом пункте понятно, что действительное творчество есть *над*-деятельностный феномен. Сделанное открытие может быть не опубликованным, не ставшим достоянием тёмных и своекорыстных сил. А поскольку современная научная деятельность, особенно в сфере естествознания, в большей мере совершается по логике совместности, то, как правило, с открытием связано несколько научных сотрудников, то опасность опубликования результатов возрастает.

К сожалению, проблема ответственности фундаментальной науки перед человечеством ещё не решена. Есть правота как у тех, кто считает, что она не несёт ответственности, так есть она и у тех, кто полагает, что несёт. Последствия многих фундаментальных открытий действительно далеко не всегда предсказуемы. Это зависит ещё и от специфики той научной дисциплины, в которой они сделаны. Скажем, открытие в области астрономии или космологии, если даже оно как-то и будет когда-либо внедрено на практике, вряд ли будет иметь негативные последствия (по крайней мере, в обозримом будущем). А вот возможные последствия открытия в области ядерных исследований или в генетике (скажем, в исследованиях по модификации зародышевой линии), учитывая накопленный опыт, можно предвидеть хотя бы в общих чертах. Поэтому прав и И. Барбур, заявляя: «Возможные применения науки нельзя предсказать заранее,

[1] Там же. С. 67.

но порой мы можем составить определённое представление о них; кроме того, в наши дни границы между чистой и прикладной наукой нередко размываются»[1]. Так, в 1922 г. В. И. Вернадский писал: «Мы подходим к великому перевороту в жизни человечества, с которым не может сравниться всё им пережитое. Недалеко то время, когда человек получит в свои руки атомную энергию… Дорос ли он до умения использовать ту силу, которую неизбежно даст ему наука? Учёные не должны закрывать глаза на возможные последствия научной работы, научного прогресса. Они должны себя чувствовать ответственными за последствия их открытий. Они должны связать свою работу с лучшей организацией человечества»[2].

Таким образом, есть ответственность учёного за проводимые им исследования и в ещё большей степени – за *результаты* этих исследований. Опыт XX столетия наглядно продемонстрировал, что может существовать *нежелательное* (по различным соображениям) и *опасное* знание, вырабатываемое наукой и весьма проблематичные в данном плане, то есть вызывающие опасения и тревогу, направления исследований (таковы, например, исследования в области рекомбинантных ДНК, в области генетического модифицирования источников питания, в области клонирования и т. д.). Но и исследования в таких областях, которые до поры до времени не вызывают никаких опасений (как, к примеру, ныне модные исследования в области нанотехнологий), в будущем – ближайшем или отдалённом – могут оказаться нежелательными или даже опасными. Любое значительное научное открытие не только раздвигает горизонты положительного знания, но и ставит новые проблемы, открывает целый спектр новых возможностей исследований как в данной области (то есть той, в которой совершено открытие), но и в смежных областях. Это может вести к новым открытиям, в том числе и к таким, которые при их применении могут вести как к добру, так и ко злу.

Проблема ответственности учёного в области прикладных исследований и особенно разработок, с одной стороны, более проста, но в то же время и в чём-то сложнее, чем в фундаментальных исследованиях. Риски тут могут быть как реальными, так и потенциальными. Ведь здесь могут появляться результаты и возможности их применения, которые никак не входили в намерения исследователя. Именно в этой области многие результаты и последствия их приме-

[1] *Барбур И.* Этика в век технологии. М., 2001. С. 328.

[2] Цит. по: *Грейг О. И.* Секретная Антарктида, или Русская разведка на Южном полюсе. М., 2011. С. 155.

нения могут быть непредсказуемыми, неожиданными и вредоносными. Особую озабоченность со стороны общественности в наше время вызывают прикладные исследования и разработки в области генной инженерии. Наука разработала технологии модификации зародышевой линии у многих растений и животных. Практикуется репродуктивное клонирование. Эти и другие генные технологии имеют не только внутринаучный аспект, но и общекультурный (в первую очередь этический, религиозный и философско-мировоззренческий). Скажем, применение технологии предымплантационной генетической диагностики (ПГД) «наделяет одного человека правом вершить судьбы других – чем-то, что вызывает у людей тревогу, заставляет их признать ПГД аморальным»[1]. Но многие открытия в области генной инженерии, в том числе и технологии ПГД, имеют и полезные эффекты и последствия.

Другой проблемной областью генной инженерии являются технологии создания генетически модифицированных феноменов – растений, животных, микроорганизмов, продуктов питания. Особое беспокойство у общественности вызывает массовое производство генетически модифицированных источников питания (ГМИП). Их производство осуществляется под формально благовидной целью – обеспечить население планеты, особенно в таких регионах, как Африка, пропитанием. А. А. Шевченко пишет: «Технология ГМИП в истории науки – это беспрецедентное намерение, – уже не учёных, но фондовых бирж, сельскохозяйственных корпораций и промышленных холдингов, которые пытаются заставить двигаться микроэволюцию и генетический материал по законам рынка»[2]. Российская исследовательница И. В. Ермакова, занимавшаяся исследованием влияния генетически модифицированных продуктов питания на организм животных, пишет: «Опасность современных ГМ-организмов может быть обусловлена несколькими причинами. В первую очередь, большое значение имеет, какие именно гены встраивают и какие новые свойства благодаря этим генам появятся у растений. При этом в процессе внедрения чужеродные гены (или трансгены) могут как сами изменяться, так и оказывать негативное воздействие на геном организма-хозяина. В результате активности введённых генов

[1] *Коул-Тернер Р.* Генетические изменения последующих поколений: биотехнологии и ответственность //Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 130.

[2] *Шевченко А.* Этико-религиозные и философские проблемы производства и использования генетически модифицированных источников питания //Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 141.

могут образовываться неизвестные токсические белки́, вызывающие токсикоз или аллергию у человека и животных. К тому же растения могут аккумулировать гербициды или интексициды, к которым они устойчивы, и вместе с растением человек или животные будут поглощать ядохимикаты»[1].

И в литературе, и вообще в обществе ведутся дискуссии как за, так и против производства и потребления генетически модифицированных источников питания. В. И. Глазко пишет: «Сторонники ГМО (генетически модифицированных организмов. – *А. Х.*) утверждают, что чужеродные вствки полностью разрушаются в желудочно-кишечном тракте животных и человека. Но экспериментальные исследования независимых учёных из разных стран доказывали обратное: чужеродные генетические вставки свободно проникают в клетки разных органов животных и человека»[2]. При этом, отмечает А. А. Шевченко, «обращает на себя внимание тот факт, что отличие аргументов сторонников и противников ГМИП – это отличия производителей и потребителей. Последние ставят закономерные вопросы: 1) об изменении пищевой ценности, об аллергическом, токсическом действии, об онкогенезе сопряжённом с трансгенными изменениями; 2) о незаданных эффектах выражения генов, то есть о незапланированных морфологических, биохимических и физиологических реакциях живого организма на генетическую модификацию; 3) об отдалённых последствиях для микроэволюции (например, обсуждается возможность встраивания генетического материала в микробиоценоз кишечника)»[3]. Разумеется, производители, заинтересованные в увеличении прибыли, голословно заверяют потребителей в полной безопасности ГМИП.

Ещё одна новая область прикладных исследований и разработок – нанотехнологии. М. Ю. Савельева пишет: «Нанотехнологии – не просто вмешательство в мельчайшие структуры вещества: количественные перемены деятельности повлекли за собой переход на новый качественный уровень отношения человека к миру и, соответственно, мира

[1] *Ермакова И. В.* Что мы едим? Воздействие на человека ГМО и способы защиты. Изд. 3-е. М., 2012. С. 6 – 7.

[2] *Глазко В. И.* Кризис аграрной цивилизации и генетически модифицированные организмы (ГМО). Киев, 2006. С. 14. Вот одно из следствий потребления ГМО: «Экспериментальные исследования на млекопитающих, к которым относится и человек, показали, что современные ГМО могут привести к бесплодию, онкологическим заболеваниям, генетическим уродствам, аллергическим реакциям, появлению неизвестных болезней» (Там же. С. 15).

[3] *Шевченко А.* Этико-религиозные и философские проблемы производства и использования генетически модифицированных источников питания. С. 141.

к человеку»[1]. Но с этими технологиями получается, как это обычно имеет место у людей: они развиваются и на основе тех или иных *конечных* положительных результатов внедряются, *без* обстоятельного анализа всех возможных последствий их применения.

Многие отмечают, что опасность исходит *не от* самих по себе исследований и даже *не от* их результатов (ведь *всякое* достоверное знание расширяет кругозор человечества, поднимает его выше над миром повседневности), *а от* применения этих результатов уже *за пределами* науки, то есть когда учёный уже не может контролировать ситуацию. К тому же во время проведения исследования далеко не всегда можно предвидеть как позитивные, так и негативные последствия его результатов. Кроме того, опасность может возникать из соединения одного результата с другим (даже из другой области науки). Поэтому вряд ли можно всерьёз допускать, что злоупотребления результатами научных исследований можно предотвратить посредством ограничения или блокирования самих научных исследований. Тем боле что немало существует таких открытий, которые, так сказать, амбивалентны: они могут вести и к добру, и ко злу. Как отметил Ф. Капра, исследующий связь современных открытий в физике с древним мистицизмом Востока, «открытия современной физики поставили учёных перед выбором: один путь ведёт к Будде, другой – к Бомбе; и каждому учёному надлежит самому́ сделать этот выбор»[2]. Многие, к сожалению, выбирают второй путь.

---

[1] *Савельева М.* Нанотехнологии: мифический характер научного опыта познания // Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 172. «Сегодня, – пишет Савельева, – можно выделить уже не два типа обмена веществ между человеком и природой, а три: 1) естественный, или биологический, когда человек выступает как телесное, органическое, существо, в прямом смысле "переваривающее" природные вещества и сам выступающий частью природы; 2) неестественный, или социальный, когда формой обмена между человеком и природой выступает труд; человек и природа в этом случае противостоят друг другу; 3) естественно-неестественный, или технологический, когда социальная форма (трудовая деятельность) наполнена природным содержанием (конструирование новых веществ, соединений, предметов из своих же собственных структур и частей, как из кубиков). Последним достижением в этой области являются нанотехнологии, которые дают возможность синтезировать вещества на уровне комбинаций молекул и атомов» (Там же). «Первый тип такого обмена, – продолжает М. Ю. Савельева, – полностью зависит от природы и не поддаётся этическим критериям. Второй, порождённый социальной средой, полностью подпадает под этические критерии. Третий, нанотехнологический, соединяя природное и социальное, соединяет также моральное и имморальное, делает их обоюдное проявление произвольным и малопредсказуемым» (Там же. С. 179 – 180).

[2] *Капра Ф.* Дао физики. Общие корни современной физики и восточного мистицизма. М., 2008. С. 13.

Но науке известны (правда, очень редкие) случаи *отказа* учёных от исследований ввиду того, что их применение недобрыми силами может привести к бедствиям. Так, в 70-е годы прошлого, XX, века группа молекулярных биологов и генетиков во главе с П. Харпером (США) призвала к установлению добровольного моратория на исследования в области биомедицины и генетики, точнее генной инженерии, последствия которых представляют собой потенциальную угрозу генетической структуре живых существ. Харпер «пробовал пересаживать клетки – носительницы памяти из одной части мозга животного в другую и от животного к животному»[1]. Опыты оказались успешными. Получилось, что в перспективе «мы можем создавать целые племена чудовищ, в психике которых будут доминировать те или иные черты, привитые им насильно. Вот здесь-то, – говорит учёный, – и даёт себя знать опасный аспект нашей работы. … И самое меньшее, что мы можем сделать, если мы подходим к делу сознательно, это прекратить опыты до тех пор, пока не будет уверенности, что мы сможем взять под контроль – хотя бы частично – джинна, выпущенного из бутылки»[2].

На вопрос корреспондента, почему он отказался от дальнейших исследований, Харпер ответил: «Потому что они преждевременны. Мы не знаем, что ждёт нас по ту сторону барьера сознания. Если бы мы знали, что это грозит нам злом, торжеством тёмных сил, мы бы поостереглись переступать через этот барьер. Но учёные рассуждают так: “Мы не уверены, что нас ждёт зло. Поэтому пойдём дальше”. А я говорю: “Нельзя идти дальше, пока мы не выясним, что избрали верный путь”»[3]. Своё интервью П. Харпер закончил следующими словами: «На протяжении многих лет я стремился стать настоящим специалистом, настоящим учёным. А теперь отказался от науки. И знаете почему? Потому что теперь я хочу стать просто настоящим человеком. Многие коллеги хотели бы последовать моему примеру, но они не смеют: кто из-за семьи, кто из-за карьеры. И всё же существует сегодня в мире движение (и оно становится всё сильнее) молодых учёных, склонных отказаться от науки, если она несёт в себе угрозу человечеству. Сейчас нам необходима *человечная* наука. Наука как самоцель – всё равно, что наркотик: она опасна и ведёт к ужасным последствиям»[4].

---

[1] *Харпер П.* Кто умножает знание – умножает зло //Диалоги. Полемические статьи о возможных последствиях развития современной науки. М., 1979. С. 259.

[2] Там же. С. 260.

[3] Там же. С. 263.

[4] Там же. С. 264.

Но, к сожалению, в мировой науке больше тех, кто по тем или иным соображениям занимает позицию и ведёт себя противоположно П. Харперу. Многие учёные в, так сказать внерабочее время, выступают с призывами и меморандумами, требующими соблюдать императив гуманности в научных исследованиях, в то время как в рабочее время постоянно ему не следуют. Е. З. Мирская пишет: «Взволнованно и прочувствованно писал известный американский биолог Б. Коммонер о долге учёных обезопасить жизнь человека, на службе же в это время доктор Коммонер руководил научным центром по разработке бактериологического оружия»[1].

Осенью 1945 г. естествознание на весь мир явило своё второе, до того неявное, зловещее лицо в атомных бомбах, сброшенных на японские города Хиросиму и Нагасаки. Со второй половины XX века наука в своей второй ипостаси заняла открыто *анти*-гуманную и *анти*-гуманистическую позицию. С этого времени почти все сколько-нибудь существенные научные открытия или изобретения верифицируются на их пригодность в сфере разработки новых вооружений или способом манипулирования сознанием и поведением больших масс людей на больших расстояниях. Тысячи учёных трудятся в закрытых научных организациях, курируемых военными ведомствами или спецслужбами, которые разрабатывают различного рода оружие массового уничтожения, опаснее ядерного. Сегодня на вооружении ведущих держав имеется лазерное, вакуумное, нейтронное, плазмовое, сейсмическое, климатическое, космическое, генетическое (этническое или/и расовое), психотронное и иное оружие, а в строжайше засекреченных лабораториях изобретается какое-то новое... С середины XX в. в разработке вооружений начинают привлекаться и социогуманитарные науки, в первую очередь психология. Какое оружие будет изобретено завтра и секретно изобретается сегодня, ведают лишь сами разработчики и их заказчики…

Всем этим занимаются не простые, малограмотные обыватели, а высококвалифицированные специалисты. В советском «Спецотделе» под руководством Г. И. Бокия (1920-е – 1930-е гг.) и в германском «Аненэрбе» под руководством Г. Гиммлера (вторая половина 1930-х – первая половина 1940-х гг.) работали видные учёные. То же имело место в СССР в последующие годы и то же имеет место во всех

[1] *Мирская Е. З.* Социальная ответственность как проблема этики учёных. С. 82. «На примере дебатов по генетическим и другим исследованиям, – пишет она, – учёные увидели, что многие из них, уважаемые и маститые, готовы покривить душой ради возможности продолжать своё исследование, заведомо преуменьшая его потенциальную опасность для человечества» (Там же).

ведущих государствах планеты. «Если, – пишет О. Грейгъ, – кто-то считает, что на нужды военных работают люди с чистой совестью, для которых этические проблемы не пустой звук, и только "проклятые нацисты" были извергами, – тот всё ещё наивен, как дитя»[1]. Проблема совести для этих людей чаще всего – рудимент, который не приносит ни денег, ни славы. Редко кто из них руководствуется патриотическими соображениями. «В том, что человек *сначала думает* о добре и зле, *а потом переходит к реализации* одного из них, и есть высший смысл предназначения человека. Человек осуществляет моральное действие не инстинктивно, не автоматически, не во сне, а *осознанно*, и значит, *свободно и ответственно*, – выбирая»[2]. Эти учёные осознанно и *безответственно* выбирают путь зла. Так действиями таких учёных наука становится антигуманной. «Наука становится преступной, как только она превращается в дополнение идеологии и начинает служить власть имущим. Но, к сожалению, этот порочный круг уже давно замкнулся…»[3], – пишет О. Грейгъ. «Мировое научное сообщество, – отмечает В. Н. Порус, – состоит вовсе не из святых или подвижников. В огромном большинстве его члены – профессионалы, работающие по найму, получающие своё вознаграждение не за то, что способствуют процветанию человечества или служат истине, а за конкретные результаты своего труда»[4].

Тех учёных, которые руководствуются принципом ответственности, продиктованным голосом совести, в общем легионе учёных планеты, к сожалению, меньшинство. Их взывания к совести своих коллег почти никогда не приносили плодов. С. Л. Яки пишет: «Оказались безрезультатными… различные призывы учёных к их коллегам прекратить работу над водородной бомбой, или над нейтронной

[1] *Грейгъ О.* От НКВД до Аненэрбе: магия печатей Звезды и Свастики. М., 2010. С. 244.
[2] *Савельева М.* Нанотехнологии: мифический характер научного опыта познания. С. 183.
[3] *Грейгъ О.* От НКВД до Аненэрбе: магия печатей Звезды и Свастики. С. 252. О. Грейгу принадлежит выражение «свободная от человечности и нравственности наука» (см.: Там же. С. 301). «Сегодня, – отмечает М. Ю. Савельева, – мы как никогда понимаем, что всё лучшее на этом свете ведёт к худшему» (*Савельева М.* Нанотехнологии: мифический характер научного опыта познания. С. 178). Х. Ленк отмечает, что «ущерб может нанести не только сила оружия, но и развитие с благими намерениями, в интересах человечества или отдельных групп, в кумулятивном и синэргетическом взаимодействии многих действующих лиц» (*Ленк Х.* Ответственность в технике, за технику, с помощью техники //Философия техники в ФРГ. М., 1989. С. 372).
[4] *Порус В.* Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса) //Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 31. «Но разве не так поступают люди всех иных профессий?» – задаёт почти риторический вопрос В. Н. Порус (Там же).

бомбой, или над стратегической оборонной инициативой, известной под именем "звёздных войн"»[1].

Конечно, можно возразить, что учёного принуждают к тому государство, военно-промышленный комплекс, спецслужбы и т. д. Они действуют по принципу «кнута и пряника», но выбор всегда за тем, кому они предлагаются. В этих случаях учёный трусливо или своекорыстно снимает с себя ответственность, перекладывая её на тех, кто принуждает его к антигуманным исследованиям и разработкам. Он поступает, как в известной песне Булата Окуджавы:

> А если что не так – не наше дело.
> Как говорится, родина велела.

Промышленные корпорации покупают учёного, но «*покупается*»-то он *сам*. Покупается лишь то, что продаётся. И как бы ни оправдывались перед собой или перед человечеством такие учёные, их вина очевидна. Ещё на рубеже 1920-х годов М. М. Бахтин писал: «Современный человек чувствует себя уверенно, богато и ясно там, где его принципиально нет, в автономном мире культурной области и его имманентного закона творчества, но неуверенно, скудно и неясно, где он имеет с собою дело, где он центр исхождения поступка, в действительной единственной жизни, т. е. мы уверенно поступаем тогда, когда поступаем не от себя, а как одержимые имманентной необходимостью смысла той или другой культурной области, путь от посылки к выводу совершается свято и безгрешно, ибо на этом пути меня самого нет…»[2] Эти слова применимы и к учёному, особенно современному.

На полную внутреннюю свободу и полную внутреннюю ответственность способен лишь тот учёный, который дорастил себя до уровня личностного бытия. Творческая личность – это одновременно и свободная личность. Основными её атрибутами являются следующие. Во-первых, относительная автономия душевно-духовного мира: нестандартность, нешаблоннность мышления, небоязнь признанных авторитетов, способность противостоять устоявшимся представлениям. Во-вторых, так сказать, открытость ума – отсутствие догматизма, восприимчивость к фактам, чужим концепциям, гипотезам, а также самокритичность, готовность поверить своим предчувствиям,

[1] *Яки С. Л.* Спаситель науки. М., 1992. С. 220. «Такими же безрезультатными, – продолжает Яки, – пикеты, установленные на пути грузовиков, перевозящих ядерные боеголовки и системы их доставки» (Там же). И так далее. См.: Там же. С. 220 – 221.

[2] *Бахтин М. М.* <К философии поступка>. С. 23.

интуиции. В-третьих, открытость к сложным проблемам, готовность к вызовам. В-четвёртых, развитое эстетическое чувство, чувство красоты, гармонии. «Что же гарантирует внутреннюю связь элементов личности? – спрашивает М. М. Бахтин и отвечает: – Только единство ответственности»[1]. «…Ответственность, – пишет Э. Агацци, – подразумевает *свободу* и в то же время обязанность, но такую *обязанность*, которая не сводится к *принуждению* и никем не *навязана*. До такой степени ответственности необходимо ещё созреть, здесь много зависит от образования и соучастия, чтобы учёные стали более восприимчивы к универсальным человеческим ценностям, обсуждая их и углубляя понимание их природы и условий их достижения»[2]. Сегодня учёный должен и обязан свою свободу исследований сверять с собственной совестью, чтобы потом она не мучила его до конца его дней. Если, конечно, её голос не заглушен всевозможными оговорками. А для этого *настроенность на ответственность* должна не только сопровождать осуществляемый им творческий исследовательский процесс, но и *предшествовать ему* в качестве *презумпции*. Таков общий императив. Ответственность, внутренняя ответственность, может быть стимулятором внутренней свободы учёного. Ведь «*только осознав свою ответственность и действуя в соответствии с ней, человек может быть свободным*»[3].

Но если на миг допустить, что в *современном* мире *все* учёные планеты вдруг станут нравственно ответственными в социальном плане, то всё же они не так много могут сделать. Как отмечают авторы «Основ науковедения», «сама по себе социальная ответственность учёных – условие хотя и необходимое, но отнюдь не достаточное для того, чтобы полностью исключить возможности злоупотребления достижениями науки»[4]. А, как пишет Р. Оппенгеймер, «вопрос об ответственности учёных не решается в лаборатории и не может быть урегулирован с помощью какого-либо уравнения или математических вычислений»[5].

Конечно, учёные не бездействуют. Созываются разного рода форумы, как, например, Пагуошские конференции, на которых обсуждаются этические проблемы науки, принимаются резолюции, заяв-

[1] *Бахтин М. М.* Искусство и ответственность //*Он же*. Собрание сочинений. В 7-ми т. Т. 1. Философская эстетика 1920-х годов. М., 2003. С. 5 – 6. (С. 5).

[2] *Агацци Э.* Этика и наука. С. 69 – 70.

[3] *Левин Г. Д.* Свобода и ответственность. Две свободы //Свобода и творчество (междисциплинарные исследования). М., 2011. С. 83.

[4] Основы науковедения. С. 378.

[5] *Оппенгеймер Р.* Летающая трапеция. Три кризиса в физике. М., 1967. С. 63.

ления и т. д. Одной из последних была Всемирная конференция по науке, проходившаяся в Будапеште (Венгрия) с 26 июня по 1 июля 1999 г. Её тема – «Наука для XXI века. Новые обязательства». На конференции было принято два основных документа: «Декларация о науке и использовании научных знаний» и «Повестка дня в области науки – Рамки действий». Первый документ содержит следующие разделы: «Наука для знаний; знания для прогресса», «Наука для мира», «Наука для развития», «Наука в обществе и наука для общества». Во втором документе представлена конкретизация содержания первого и двух последних разделов первого документа (второй раздел не фигурирует; его, очевидно, заменяет Преамбула); каждый из разделов разбит на параграфы. В заключительном разделе материалов конференции («Принципы и обязательства, содержащиеся в документах Всемирной конференции по науке. Основа для дальнейшей деятельности») сказано: «Участники Будапештской конференции, углублённо рассмотрев и приняв *Декларацию о науке* и *Повестку дня в области науки – Рамки действий*, заложили основу союза между наукой и техникой на грядущее столетие и установили руководящие принципы, определяющие направления деятельности различных соответствующих партнёров»[1]. Далее кратко перечисляются основные принципы, содержащиеся в Декларации. Приведём их:

«– Существует настоятельная необходимость ответственного подхода к использованию знаний, представляющих все области науки, в интересах удовлетворения людских потребностей и чаяний. Практика науки и использование её достижений всегда должны ставить в качестве своей задачи обеспечение сегодняшнего и будущего благосостояния человечества.

– Для обеспечения эндогенного развития существенно важную роль играют как фундаментальные исследования, так и научные изыскания, направленные на решение конкретных проблем.

– Обеспечение должного уровня образования и исследовательских программ в области науки и техники, в особенности в развивающихся странах, требует постоянной поддержки со стороны государства и частного сектора.

– Научное образование на всех уровнях, без какой бы то ни было дискриминации, является основополагающей предпосылкой демократии. Равноправный доступ к науке представляет собой не только требование социального и нравственного характера, но и необходи-

[1] Всемирная конференция по науке. Будапешт, Венгрия, 26 июня – 1 июля 1999 г. Наука для XXI века. Новые обязательства. Париж, 2000. С. 52.

мое условие всесторонней реализации интеллектуального потенциала человека.

– Для повышения эффективности решений, принимаемых обществом по вопросам науки, необходимо развитие научной грамотности, навыков и способностей, а также овладение нравственными ценностями.

– Для оказания поддержки созданию научных потенциалов, особенно в малых государствах и наименее развитых странах, необходимо расширение регионального и международного сотрудничества.

– Нужны новые инициативы в поддержку междисциплинарной деятельности и сотрудничества между различными секторами, связанными с производством и использованием научных знаний. Цель должна заключаться в переходе к стратегиям устойчивого развития на основе интеграции экономических, социальных, культурных и экологических аспектов.

– Необходимо более широкое использование информационных и коммуникационных технологий в интересах свободного распространения знаний, с должным уважением многообразия культур и плюрализма мнений.

– Необходимо обеспечивать охрану прав интеллектуальной собственности на глобальной основе. Правовые рамки должны отвечать конкретным потребностям развивающихся стран и реалиям традиционных знаний, их источников и продукции»[1]. Декларация сия принята полтора десятилетия тому назад. Но, как видим, ситуация в науке не только не улучшается, а скорее – наоборот. Е. З. Мирская отмечает: «Проблема социальной ответственности учёных – центральная среди этических проблем науки»[2]. Но с ней-то и обстоит сложнее, чем с сугубо профессиональной ответственностью учёных.

Необходимы титанические усилия со стороны самих учёных, чтобы пробиться сквозь заскорузлое сознание как чиновников от науки, так и могущественных корпораций и правительств ведущих государств. Необходимо взять не только под государственный, но и под общественный контроль науку и научные исследования, особенно те, результаты которых могут иметь двойное назначение. «В случае, когда технология одновременно опасна и полезна, – пишет Р. Коул-Тернер, – правильной стратегией будет контроль её развития и применения, а

[1] Там же. С. 52 – 53.

[2] *Мирская Е. З.* Социальная ответственность как проблема этики учёных. С. 77.

не тотальный запрет»[1]. И. Т. Фролов пишет: «Всё отчётливее становится понимание того непреложного факта, что если не будет в геометрической прогрессии возрастать социальная ответственность учёных, роль нравственного, этического начала в науке, то человечество, да и сама наука не смогут развиваться даже в прогрессии арифметической. Этика науки утверждается как жизненно необходимое условие функционирования гуманистически ориентированного научного познания»[2].

В завершение можно отметить, что сама по себе социальная и культурная ответственность науки и учёных является хотя и необходимым, но отнюдь не достаточным условием для того, чтобы полностью искоренить злоупотребления достижениями науки. Ответственность науки перед культурой и обществом не должна быть односторонней: «*культура ответственна перед наукой в той же мере, в какой наука ответственна перед культурой.* По сути, речь идёт об одной и той же ответственности…»[3], ибо наука – одна из сфер культуры. И здесь вновь можно затронуть проблему отчуждения, точнее, проблему преодоления отчуждения в науке. Конечно, нельзя эмансипировать какую-то одну социумную сферу, когда во всех иных свирепствует отчуждение. Только преодолевая все главные формы отчуждения, можно преодолеть и научное отчуждение. Конечно, такие шаги, как усмирение, «приручение» институциально-функциональных бюрократических персонажей, образующих паразитарный уровень науки, призванные как-то демократизировать организацию и осуществление когнитивного процесса-отношения, нужны и важны, но они не столь уж и много дают. Они дают лишь условия *внешней,* формальной свободы. А такая свобода помогает лишь тем, кто обладает *внутренней,* т. е. собственно свободой, нерасторжимо сопряжённой с *внутренней* же ответственностью. Такая свобода не вещь, её нельзя ни подарить, ни навязать. Её можно лишь выработать *каждому* в отдельности. Истинный путь преодоления отчуждения (в том числе и внутри науки) только один – через наращивание и совершенствование личностной свободы и ответственности каждого. Когда они её в себе вырастят, когда, стало быть, будут готовы и способны жить без системы отчуждения, оно и начнёт отмирать как бы само собой, шаг за шагом. Не раньше.

---

[1] *Коул-Тернер Р.* Генетические изменения последующих поколений: биотехнологии и ответственность //Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 136.

[2] *Фролов И. Т.* О диалектике и этике биологического познания //Вопросы философии. 1978. № 7. С. 39 – 40.

[3] *Порус В.* Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса). С. 47.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ
(Современный ценностный кризис и его влияние на научное творчество)

В завершение настоящей монографии коснёмся одной проблемы, ставшей особо актуальной на рубеже второго и третьего тысячелетий, и актуальность которой всё возрастает. Это проблема *глобального кризиса ценностей*. Этот кризис охватил все сферы культуры и общественно-человеческой жизнедеятельности. Внедрился он и в современную науку.

Как таковой кризис ценностей состоит не в том, что одни ценности заменяются другими ценностями – *контр*-ценностями. Кризис состоит в том, что им захватывается само *ценностное отношение* человека к Миру, к другим людям и к самому́ себе. Ценность как таковая есть *над*-полезностное смысловое отношение. Полезность же есть то, что соответствует потербностно-полезностному отношению человека к действительности. В границах данного отношения человек-субъект предстаёт для себя как центр своих потребностей, то есть *требований*, предъявляемых им к миру, который в данных границах предстаёт как резервуар актуально полезного, потенциально полезного, нейтрального в полезностном отношении и вредного для субъекта. В границах потребностно-полезностного отношения к миру, к другим людям и к самому́ себе человек-субъект ориентируется на шкалу полезностей и ею измеряет предстоящую ему действительность. Потребностно-полезностное отношение может быть как индивидным и индивидуалистическим, так и общностным в смысле Gemeinschaft. В бытии человека как личности потребностно-полезностное отношение подчинено устремлённостно-ценностному и осуществляется под его эгидой.

Ценность – это то, к чему человек-субъект устремляется, то, что́ он ставит выше того, что он имеет до сих пор. К ценности устремляются и приобщаются к ней. Если в границах потребностно-полезностного отношения вектор направлен от Мира к человеку, то в границах устремлённостно-ценностного отношения, напротив, этот вектор направлен от человека к ценностям (идеалам, святыням и т. д.). Ценность как таковая *не* измерима и *не* компенсируема никаким объёмом полезностей: она заведомо *нередуцируема* к ним.

Кризис ценностей и состоит в том, что в масштабе социума и культуры устремлённостно-ценностное отношение начинает *вытесняться* потребностно-полезностным отношением; ценность *замещается* полезностью. Данный кризис вызван и амплифицирован целым рядом тенденций, порождённых, в свою очередь, амплификацией потребностно-полезностного отношения, его внедрением во все сферы культуры и превратившегося в масштаб всего сущего. Но это вообще differentia specifica капиталистического способа производства, его дух. Просто в современных условиях этот дух становится тотальным.

Кризис ценностей в современной науке проявляется, прежде всего, в её *коммерциализации* и *товаризации*. Законы рынка со всеми вытекающими из этого последствиями распространяются и на науку. «Современная наука, – отмечает Б. И. Пружинин, – стала гигантским социально-экономическим институтом, вплетённым в промышленное производство, с мощными финансовыми потоками и финансирующими структурами, т. е. заказчиком, который надеется получить прибыль благодаря научным разработкам и обойти конкурентов»[1]. В. Н. Порус пишет: «Наука – участник рынка: производимая ею продукция обменивается на рынке, участвует в его формировании и во многом определяет его характер, поскольку "наукоёмкость" (не только производства, но и вообще всех процессов и элементов рынка) является в современном товарообмене важнейшим параметром. В этом смысле наука является частью экономики, специфическим бизнесом, сектор которого неуклонно растёт (даже фундаментальная наука, которая, безусловно, не может выходить на рынок, тем не менее опосредованно воздействует на рыночные процессы, а в иных обстоятельствах – определяет их направленность и интенсивность[*2]…) […] Вместе с тем наука не только участвует в производственных и рыночных процессах. Добываемые ею ценности обладают духовной ценностью; они оказывают воздействием на формирование человеческого сознания, его отношения к миру. Поиск истины и обладание ею – одно из величайших наслаждений человека, источник его радостей,

[1] Перспективы российской науки как социального и культурного института. Материалы «круглого стола» //Вопросы философии. 2014. № 8. С. 6.

[*] «…Примеры, связанные с ролью математики, атомной и субатомной физики, молекулярной биологии, космологии, теории информации, теоретической экономики, психологии и других фундаментальных наук в формировании современного рынка хрестоматийны и общеизвестны…» (*Порус В.* Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса) //Ответственность религии и науки в современном мире. М., 2007. С. 38).

сфера приложения его творческих возможностей. Научные идеи являются культурным достоянием человечества»[1].

Но превращение знания в товар наряду с другими товарами, если и идёт каким наукам на пользу, то, главным образом, прикладным, а также разработкам. Фундаментальной же науке *в целом* оно наносит урон. Бизнес, военно-промышленный комплекс и спецслужбы фактически безразличны к фундаментальным исследованиям и охотно финансируют прикладные исследования и разработки, поскольку они им делают конкретные заказы, выполнение которых одним приносит материальные дивиденды, другим – решение каких-то своих задач. Внедрение рынка в науку, подчинение научно-исследовательской деятельности законам рынка влечёт за собой внедрение в науку феномена *конкуренции*. Это влечёт за собой разные последствия. Приведём пример из выступления Б. И. Пружинина на вышеупомянутом «круглом столе». Он ссылается на одну публикацию в известном журнале «Nature» за 2012 г. В нём помещена статья двух авторов, посвящённая исследованиям в области молекулярной биомедицины, конкретнее – исследований, посвящённых лекарствам от рака. «Так вот, – отмечает Б. И. Пружинин, – авторы пишут, что они взяли пятьдесят три публикации из солидных журналов, и попробовали воспроизвести у себя в лаборатории. Воспроизвести удалось лишь шесть! А публикации были из солидных изданий, премии за них выдавали, гранты и пр.»[2]. 47 оказались невоспроизводимыми…

Как это понимать? Первое, что приходит на ум, – это проявление банального шарлатанства. Однако не всё так просто. Скорее всего (и со стопроценнтной уверенностью можно утверждать, что это так), это как раз и есть проявление конкуренции, внедрившейся в храм Науки. «Результаты публикуются, а вот методы их плучения, зачастую – нет. […] И, – говорит Пружинин, – возвращаясь к приведённому примеру, вполне допустимо предположить, что из этих сорока семи невоспроизводимых публикаций значительная часть просто не представляет результат полностью. Это базисные исследования, проводимые в лабораториях крупных фармацевтических фирм, совершенно незаинтересованных в представлении конкурентам дорогостоящей информации. А как следствие, рвутся научные коммуникации. Рвётся целостная ткань науки»[3].

---

[1] *Порус В.* Ответственность двуликого Януса (наука в ситуации культурного кризиса). С.С. 38, 39.

[2] Перспективы российской науки как социального и культурного института. Материалы «круглого стола». С. 6.

[3] Там же.

Приведём рассуждения А. С. Панарина. «Если наука целиком превращается в производство знания-товара, то какие последствия это влечёт для неё само́й и для всего общества? – спрашивает он и отвечает: – Для науки они очевидны (и опыт наших рыночных реформ это подтверждает). Рыночный статус знания неминуемо влечёт за собой вымывание тех его разновидностей, которые не приняли товарную форму и не могут служить немедленной прикладной (технологической) пользе. Это касается фундаментальной науки, гуманитарного корпуса, примыкающего к общей культуре, и всего теоретического образования»[1]. А ведь знания, выработанные в одной науке, могут послужить стимулом или подспорьем для другой науки. Стало быть, упадок или вообще исчезновение той или иной фундаментальной науки негативно скажется и на других. Для общества это грозит либо блокированием прогресса, либо более серьёзными последствиями. «Если знание тотальным образом превращается в товар, по определению служащий любому покупателю, то не создаётся ли вероятность того, что знание-товар вместе со всей прикладной наукой скупят дельцы теневой экономики и других теневых практик?»[2] Например, криминальных или террористических…

А вот представители философского постмодернизма усматривают в *товаризации* знания положительную тенденцию, за которой, по их мнению, будущее. Для эпохи модерна была характерна уверенность в том, что производство знания есть одновременно и производство, совершенствование *субъекта* познания. Не так это выглядит и оценивается с позиций постмодернизма. Один из столпов этого направления, Ж.-Ф. Лиотар пишет: «Старый принцип, по которому получение знания неотделимо от формирования (*Bildung*) разума и даже от само́й личности, устаревает и будет выходить из употребления. Такое отношение поставщиков и пользователей знания к самому́ знанию стремится и будет стремиться перенять форму отношения, которое производители и потребители товаров имеют с этими последними, т. е. стоимостную форму (*formevaleur*). Знание производится и будет производиться для того, чтобы быть проданным, оно потребляется и будет потребляться, чтобы обрести стоимость в новом продукте, и в обоих этих случаях, чтобы быть обменённым.

[1] *Панарин А. С.* Искушение глобализмом. М., 2000. С. 206. «Само собой разумеется, что это выносит за скобки фундаментальные исследования и другие формы общего интеллектуального накопления, о которых нельзя заранее сказать, в какие конкретные результаты они выльются» (Там же. С. 213).

[2] Там же. С. 207. Ср.: Там же. С. 208.

Оно перестаёт быть самоцелью и теряет свою "потребительскую стоимость"»[1].

Кризис ценностей в сфере науки обнаруживает себя в том соотношении между фундаментальной и прикладной наукой, которое наблюдается в нынешнее время. Со второй половины XX и в наступившем XXI столетии всё усиливается тенденция *обособления* прикладной науки от науки фундаментальной и *наделение её самостоятельностью* относительно неё. При этом удельный вес прикладной науки относительно фундаментальной науки всё *возрастал* и, соответственно, удельный вес фундаментальной науки относительно прикладной науки всё *снижался*. Прикладная наука всё увереннее и всё активнее оттесняет фундаментальную науку на периферию культуры. Модус «know what» вытесняется модусом «know how». Установившаяся демаркация между фундаментальной и прикладной наукой и принципиальное обособление второй от первой приводит к формированию в прикладной науке этоса, *принципиально отличающегося* от этоса, царящего в фундаментальной науке, о чём говорилось во второй главе настоящей монографии. Более того, фундаментальная наука постепенно утрачивает свою *ценностно-ориентирующую* функцию, что приводит также к трансформации образа науки в общественном сознании не в её пользу. И эта тенденция противостояния фундаментальной и прикладной науки стимулируется именно коммерциализацией науки и товаризацией знания. «В последнее время, – отмечает В. Г. Горохов, – всё более делается акцент на то, что наука должна ориентировать производство знаний именно в направлении хозяйственного использования. Такое упрощённое и одностороннее представление не учитывает внутренних тенденций развития науки и техники»[2].

Фундаментальная наука имеет собственную имманентную логику своего развития. Для каждой конкретной научной дисциплины всякий раз существует логика постановки и решения теоретических проблем, определяемая логикой преемственности: правильно сформулировать и решить научную проблему безотносительно к предыдущим исследованиям в принципе невозможно. Всякое новое

---

[1] *Лиотар Ж.-Ф.* Состояние постмодерна. М.; СПб., 1998. С. 18. Лиотар надеется, что «знания будут введены в оборот по тем же сетям, что и денежное обращение, и что соответствующее этому расслоение прекратит быть делением на знание/незнание, а станет, как и в случае денежного обращения, "знаниями к оплате/знаниями к инвестиции", т.е. знаниями, обмениваемыми в рамках поддержания обыденной жизни (восстановление рабочей силы, "выживание") versus кредиты знаний в целях оптимизации результативности программы (Там же. С. 22).

[2] Перспективы российской науки как социального и культурного института. Материалы «круглого стола». С. 8.

знание опирается на уже достигнутое и при этом оно возникает как решение проблемы, обусловленной достигнутым уровнем развития научной дисциплины и науки в целом, ибо научные дисциплины непосредственно или опосредствованно взаимосвязаны между собой. Прикладная же наука логику не только своего развития, но и своего функционирования получает *извне* – от заказчика, которым могут выступать различные государственные инстанции, военно-промышленный комплекс, спецслужбы, бизнес и т. д.

Можно отметить ещё одно проявление ценностного кризиса, поразившее современную науку. Это – приоритет формальных критериев оценки научных исследований и их результатов. Прежде всего это так называемые индексы цитирования (например, *h*-и́ндекс, или индекс Хирша[1]) или публикации в изданиях с Импакт-фактором[2]. И «учёным, смирив свою гордыню, нужно учиться не тому, как проводить научные исследования и писать диссертации, а тому, как повысить свои наукометрические показатели, опубликоваться в рейтинговых журналах, правильно составить заявку на гранты»[3]. Ещё

[1] Индекс Хирша – «наукометрический показатель, предложенный в 2005 году аргентино-американским физиком Хорхе Хиршем из Калифорнийского университета в Сан-Диего. Индекс Хирша является количественной характеристикой продуктивности учёного, группы учёных, научной организации или страны в целом, основанной на количестве публикаций и количестве цитирования этих публикаций» (Википедия – свободная энциклопедия). Как отмечает Н. И. Кузнецова, «слишком часто и резко контрастирует высокий индекс Хирша некоего персонажа с той оценкой, которую дают ему коллеги по "гамбургскому счёту"» (Перспективы российской науки как социального и культурного института. Материалы «круглого стола». С. 17). «Худшей из тенденций, – отмечает А. В. Юревич, – проявляющихся в современной науке, я считаю повальное увлечение наукометрическими показателями продуктивности» (Там же. С. 25).

[2] «Импа́кт-фа́ктор (ИФ, или IF) – численный показатель важности научного журнала. С 1960-х годов он ежегодно рассчитывается Институтом научной информации (англ. Institute for Scientific Information, ISI), который в 1992 году был приобретён корпорацией Thomson и ныне называется Thomson Scientific) и публикуется в журнале «Journal Citation Report». В соответствии с ИФ (в основном в других странах, но в последнее время всё больше и в России [и, добавим, в Казахстане. – *А. Х.*]) оценивают уровень журналов, качество статей, опубликованных в них, дают финансовую поддержку исследователям и принимают сотрудников на работу. Импакт-фактор имеет хотя и большое, но неоднозначно оцениваемое влияние на оценку результатов научных исследований» (Википедия – свободная энциклопедия).

[3] Перспективы российской науки как социального и культурного института. Материалы «круглого стола». С. 8. «Это, – отмечает В. Г. Горохов, – конечно, тоже нужно знать, но не в этом бюрократическом обрамлении состоит суть научной работы. На этой волне появляется даже целый класс научно-вспомогательного персонала, менеджеров от науки, помогающих добиться формальных успехов, мнящего себя истинными руководителями науки, а в сущности паразитирующего на ней» (Там же).

одной негативной тенденцией в современной науке является почти тотальный переход на английский язык. Если для технических и для большинства естественных наук это не очень плохо, то для наук социо-гуманитарного профиля, а также философии переход на него *губителен*.

Из проведённого в данной монографии исследования можно сделать следующие выводы, которые могут стать рекомендациями для тех, кто управляет наукой.

Во-первых, чрезмерная регламентация свободы научно-исследовательского творчества в сфере фундаментальной науки может стать препятствием её прогрессирующего развития. Конечно, внутри наделённой самостоятельностью институциализованной науки, в том числе и фундаментальной, существует масса нетворческих, функционально-репродуктивных видов деятельности, которые трудно определить как всецело свободные. Но это вполне нормальная ситуация. Собственно научное творчество оказывается уделом определённых научных групп и даже отдельных научных работников, чья деятельность не является служебно-функциональной. Тем не менее, именно благодаря их творческим усилиям развивается и совершенствуется не только фундаментальная, но и прикладная наука как целое. Но, как и во всяком творчестве, в творчестве научном определённым образом присутствуют не только внешняя, исходящая от социума, но и внутренняя свобода, вырабатываемая самим учёным и никем другим вместо него; в научном творчестве существует также и ответственность, то же выступающая в двух модусах – как внешняя, так и внутренняя.

Следовательно, внешнее регулирование и регламентирование свободы научно-исследовательского творчества должно быть различным по степени жёсткости в фундаментальной и в прикладной науке. Чрезмерная регламентация свободы научно-исследовательского творчества из идеологических, финансовых и иных соображений в сфере фундаментальной науки может стать препятствием её прогрессирующего развития, а вместе с ней – со временем и прикладной науки, которая *не может* долго функционировать без развития науки фундаментальной, без накопления ею всё новых и новых знаний. Прикладная наука вырабатывает *инструментальное, инструктивное, рецептурное* знание, знание, *однозначно* ведущее к конкретному, заранее заданному, результату. Однако вырабатывает это знания не сама по себе, а питаясь соками и энергиями фундаментальной науки.

Надо понимать, что наука *оптимально* функционирует только как единое целое, в котором гармонически объединены – при всём их различии – фундментальные и прикладные исследования. В этой

связи структуры, управляющие наукой, не должны допускать чрезмерного обособления, а тем более конфронтации этих исследований друг от друга, то есть допускать *разрушение* целостности науки. Средствам массовой информации необходимо поставить задачу всячески поддерживать и пропагандировать идею ценности Истины (разумеется, в единстве с ценностью Добра и Красоты) и её превосходства над любой величиной сиюминутной полезности и эффективности.

Из охарактеризованного соотношения фундаментальной и прикладной науки следует, что их финансирование должно быть *различным*. Фундаментальная наука, непосредственно обеспечивающая процветание государства должна финансироваться *именно* государством. Кроме того, если фундаментальная наука финансируется по той же са́мой схеме, что и прикладная наука, хоть она при этом и финансируется государством, это не может означать ничего иного, как обрекание её на постепенную и всё более стремительную стагнацию и деградацию, а следовательно, – в конечном счёте – и на застой прикладной науки, источником которой являются, в конечном счёте, не заказы извне, а достижения фундаментальной науки.

Необходимо, помимо увеличения ассигнований на науку в целом, на фундаментальную в особенности, предоставить фундаментальной науке возможность ***само́й определяться с тематикой своих исследований*** (разумеется, под контролем соответствующих инстанций), ибо *грантовое* финансирование, которое сейчас практикуется, адекватно и уместно лишь в отношении прикладной науки, занятой не получением и приращением истинного знания, а ориентировано на практические разработки, которые могут оцениваться лишь по их *прагматической* эффективности. Грантовое финансирование (даже если отвлечься от возможной предвзятости экспертов и иных погрешностей) имеет своей целью *не* развитие науки, *но* лишь извлечение заданного полезного эффекта из добытых фундаментальной наукой знаний, целесообразность которого (эффекта), как правило, определяется соображениями «злобы дня», а последняя не считается с логикой развития фундаментальной науки.

Наконец, инстанциям, управляющим наукой, следует отказаться от *приоритета* формальных наукометрических показателей при оценке творческого вклада учёных в науку и тем самым – в общество и культуру. В противном случае действительные достижения могут оказаться незамеченными и невостребованными.

Таким образом, преодоление ценностного кризиса, внедрившегося в науку, заключается в восстановлении прежнего статуса фундаментальной науки. А это возможно лишь на пути преодоления

сугубо утилитарного, потребительского отношения к знанию, вырастающего на почве гипертрофирования *отношения полезности* и вообще приоритета потребностно-полезностного отношения к Миру над устремлённостно-ценностным. А это, вообще говоря, возможно лишь на пути преодоления изжившего себя капиталистического способа производства общественно-человеческой жизни.

Во второй половине XIX в. К. Маркс поражался, «до какой степени всеобщее общественное знание [Wissen, knowledge] превратилось в *непосредственную производительную силу*…»[1] Первоначально это – естествознание и превратилось оно пока что в непосредственную производительную силу сферы материального производства. Постепенно оно становится производительной силой всего общества. Постепенно производительной силой (и материального производства, и общества в целом) становятся и науки социо-гуманитарного профиля. Но с XX в. наука (опять же сначала естествознание, а позже и общество- и человекознание) поступает на службу военно-промышленному комплексу, разного рода спецслужбам, криминальным структурам. Она тем самым *перестаёт* быть *только* производительной силой. Она становится силой *деструктивной*.

К. Маркс писал, что уровню развития производительных сил должны соответствовать производственные отношения, то есть отношения производства. Но производительные силы имеют тенденцию эволюционировать, тогда как все имевшиеся в истории типы производственных отношений были началом консервативным. «На известной ступени своего развития, – пишет Маркс, – материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, …внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы»[2]. Следовательно, «в своём развитии производительные силы достигают такой ступени, на которой возникают производительные силы и средства общения, приносящие с собой при существующих отношениях одни лишь бедствия и являющиеся уже не производительными, а *разрушительными* силами…»[3]

С начала XX в. капиталистические производственные и все иные общественные отношения стали оковами для переросших их произ-

---

[1] *Маркс К.* Критика политической экономии. (Черновой набросок 1857 – 1858 годов). [Вторая половина рукописи]. С. 215.

[2] *Маркс К.* К критике политической экономии //*Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2-е. [В 50-ти т.] Т. 13. М., 1959. С. 7.

[3] *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. М., 1988. С. 35 (курсив мой. – *А. Х.*).

водительных сил, в том числе и науки как производительной силы. Наука пока ещё совмещает обе функции – *созидательную* и *разрушительную*. Именно потому её именуют двуликим Янусом. Преодолеть такое положение (и не только для науки, но и для всех созидательных сил) возможно, лишь создав такие производственные отношения, которые бы совпадали с отношениями *общения*[1], стало быть, чтобы они *тоже* развивались и совершенствовались совместно с производительными силами. Это возможно лишь в том обществе, которое К. Маркс именовал коммунизмом. Но его наступление проблематично. Поэтому следует переходить к менее совершенному обществу – к *социализму*. Разумеется, такое общество *не должно иметь никакого* отношения к тому *псевдо*социализму, который практиковался в СССР и в странах так называемого «социалистического блока». Люди должны выработать принципиально новые формы общественного устройства. Но это – тема, выходящая за рамки настоящей монографии.

[1] «Общение есть встреча-процесс, развёртывающийся одновременно на разных уровнях, принципиально не поддающихся редукции друг к другу и радикально разных по степени явности» (*Батищев Г. С.* Неисчерпанные возможности и границы применимости категории деятельности //Деятельность: теории, методология, пробле-мы. М.,1990. С. 30). Общение охватывает не только деятельностный, но также и до- и надеятельностный уровни бытия человека, тогда как то, что обычно именуется общественными отношениями, имеет лишь деятельностную природу.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЁН

А

Августин Блаженный, А. – 74
Авенариус, Р. Х. *Л.* – 212
Агацци, Э. – 267, 269, 270, 279
Аксельрод, *Л.* И. (псевд. – Ортодокс) – 43
Александров, Е. Б. – 242
Амбарцумян, В. А. – 240
Анохин, П. К. – 21
Араб-Оглы, Э. А. – 85
Аристотель – 18, 185
Армстронг, *Дж.* С. – 266
Арсеньев, А. С. – 53, 69, 158, 183, 188
Асмус, В. Ф. – 225
Ацюковский, В. А. – 240

Б

Барбур, И. – 270, 271
Батищев, Г. С. – 9, 11, 14, 16, 37, 39, 42, 54, 56 – 61, 63, 66 – 68, 86 – 89, 100 – 104, 107, 109 – 111, 113, 115, 119 – 124, 129, 138, 158, 160,168 – 173, 176, 179 – 181, 183, 185, 196, 204, 206 – 208, 215 – 218, 252, 255 – 257, 292
Бауэр, Б. – 25
Бах, Р. *Д.* – 63
Бахтин, М. М. – 64 – 66, 90 – 92, 95, 98, 99, 129, 130, 136, 137, 142 – 144, 146 – 148, 150 – 156, 159 – 162, 178, 187, 218, 278, 279
Бейджент, М. – 250, 261
Бергсон, А. – 25, 188
Бердяев, Н. А. – 23, 24, 31, 38, 44 – 46, 68, 70 – 72, 79 – 83
Бескова, И. А. – 34 – 36
Бехтерева, Н. П. – 27
Бёме, Я. – 24, 80
Библер, В. С. – 178, 181
Биннинг, Г. – 27
Бирден, Т. Е. – 243
Блаватская, Е. П. – 46, 47, 221
Блауберг, И. В. – 175
Бокий, Г. И. – 276

Бор, Н. Х. *Д.* – 218
Боранецкий, П. С. – 38, 39
Борисенко, В. В. – 261
Борн, М. – 195, 218, 268
Борхес, Х. *Л.* – 36
Брачёв, В. С. 237
Бубер, М. – 150
Будда Шакьямуни[1] – 32, 54
Бунге, М. – 226
Буридан, Ж. – 18
Бычко, И. В. – 208, 227, 228

В

Вавилов, Н. И. – 232
Вайсс, Х. Ф. – 33
Вайцзеккер, К. Ф. фон – 267
Ван Би (Ван Фусы) – 40
Ватин, И. В. – 43
Вахтомин, Н. К. – 194
Вебер, М. К. Э. – 145, 146
Великовский, И. – 217
Вернадский, В. И. – 126, 127, 218, 271
Визгин, В. П. – 219
Викентий *Л*еринский – 74
Вильхайм, Й. – 189
Виноградова, Т. В. – 190, 256, 265, 266
Владимиров, Ю. С. – 242
Волькенштейн, М. В. – 242
Вудворт, *Д*. Й. – 190

Г

Гайденко, В. П. – 44
Гайзенберг, В. К. – 4, 218, 267
Галилей, Г. – 187
Гассенди, П. – 254
Гау, Х. *Л*. – 190
Гегель, Г. В. Ф. – 12, 14 – 16, 64 – 66, 72, 76 – 79, 82 – 84, 87, 97, 112, 123, 130, 132 – 134, 136, 143, 184, 212 – 215, 251
Гиммлер, Г. *Л*. – 276
Гинзбург, В. *Л*. – 242
Глазко, В. И. – 273

[1] При рождении – Сиддхартха Гаутама.

Глазман, М. С. – 228
Гоббс, Т. – 18, 19, 49
Гольдентрихт, С. С. – 21
Гомер – 54
Гораций (Квинт Гораций Флакк) – 39
Горбовский, А. А. – 247
Горелов, А. А. – 31, 37, 44
Горохов, Г. В. – 234, 287, 288
Грейгъ, О. – 271, 277
Грейгъ, О. И. – 236
Губин, В. Д. – 10
Гурова, Л. – 223
Гуссерль, Э. Г. А. – 259

Д

Давыдова, Г. А. – 10
Далмия, В. – 253
Дворецкий, И. Х. – 18, 67, 68, 172, 223
Декарт, Р. – 13
Джентиле, Дж. – 22
Достоевский, Ф. М. – 145
Драйтцель, Г. – 189
Дробницкий, О. Г. – 147, 148, 199, 201
Дука, С. И. – 21
Дунс Скот, И. – 18
Дюгем (Дюэм), П. М. М. – 219
Дюринг, К. Е. – 84

Е

Евлампиев, И. И. – 81
Евтушенко, Евг. А. – 244
Ермакова, И. В. – 272

Ж

Жариков, Е. С. – 208, 227, 228

З

Золотухина-Аболина, Е. В. – 89, 96

И

Иисус Христос – 54, 200
Ильенков, Э. В. – 14, 20, 28, 42, 69, 70, 127, 128, 134, 139, 149, 150, 156, 161, 177, 179, 211, 223 – 225, 227, 228, 255
Иоанн Кассиан (Иоанн Массалийский) – 74
Исаева, Н. В. – 50
Иуда Искариот, сын Симона (апостол) – 200

Й

Йонас, Г. – 90

К

Кальвин, Ж. – 74
Канке, В. А. – 89, 90
Кант, И. – 136, 139, 140, 211, 212, 222, 254
Капица, П. Л. – 201, 202, 252, 253
Капра, Ф. – 274
Кармин, А. С. – 220, 227, 228
Карпов, М. М. – 203, 209, 218, 229, 248, 266, 267
Кассе, Э. – 235
Кедров, Б. М. – 225
Климонтович, Ю. Л. – 28
Князева, Е. Н. – 30, 31
Колодяжный, В. И. – 20, 21
Колумб, Хр. – 235
Колчигин, С. Ю. – 253
Кольман, Э. Я. – 233
Конфуций[1] – 32, 41, 54
Коршунов, А. М. – 43
Косарева, Л. М. – 154, 188
Косик, К. – 19, 20, 118, 181
Косиченко, А. Г. – 9, 244, 245
Котина, С. В. – 210
Коул-Тернер, Р. – 272, 281, 282
Кремо, М. А.[2] – 250, 262
Кроу, У. – 238
Кузнецова, Н. И. – 288
Кук, Н. – 243
Кут Хуми Лал Сингх (Махатма) – 32, 47 – 49, 245

[1] Латинизированная форма имени Кун Фу-цзы; другие имена: Кун-цзы, Кун Цю, Кун Чжунни.

[2] Известен также как Друтакарма Даса.

Л

Ла Виолетт, П. А. – 241
Лаваджой, А. О. – 5
Лайн, У. Р. – 242 – 244
Лао-цзы[1] – 40, 41
Лаплас, П.-С. маркиз де – 74
Ласло, Э. – 221
Левин, Г. Д. – 264, 279
Левинсон-Лессинг, Ф. Ю. – 224, 225
Левицкий, С. А. – 85, 87, 89, 97
Ле Шателье, А. – 235
Ленин, В. И. (псевд.; наст. фам. – Ульянов) – 20, 43, 187, 220, 233, 255
Ленк, Х. – 89, 277
Лиотар, Ж.-Ф. – 286, 287
Логунов, А. А. – 240
Ломоносов, М. В. – 252
Лоренц, Г. А. – 240
Лосев, А. Ф. – 225
Лосский, Н. О. – 11, 17, 18, 225
Лысенко, В. Г. – 74
Лысенко, Т. Д. – 232
Любищев, А. А. – 218
Лютер, М. – 74
Ляйбниц, Г. В. – 254

М

Майданов, А. С. – 209, 210
Максвелл, Дж. К. – 242
Мальтус, Т. Р. – 249
Мамардашвили, М. К. – 99, 201
Манн, Ст. Р. – 30
Маркс, К. Г. – 4, 5,19, 31, 42, 53, 71, 87, 100 – 103, 105 – 109, 111 – 120, 123, 125, 131, 146, 159, 164, 181, 184 – 187, 194 – 197, 206, 210 – 213, 215, 217, 228, 232, 249 – 251, 255, 258, 269, 291, 292
Маркузе, Г. – 100
Матейко, А. – 44, 250
Матуссек, П. – 189
Менделеев, Д. И. – 222, 241
Мендель, Г. И. – 232
Мертон, Р. – 246, 247
Мествиришвили, М. А. – 240

[1] Другие имена: Ли Эр, Лао Дань, Ли Боян Лао Лай-цзы.

Метцгер, У. П. – 5, 7
Мизулин, М. Ю. – 87
Микулинский, С. Р. – 191, 228 – 230
Мильнер-Иринин, Я. А. – 97
Мирская, Е. З. – 189, 203, 209, 229, 247, 248, 263, 264, 266, 267, 276, 281
Митин, М. Б. – 233
Мичурин, И. В. – 232
Моисеев, Н. Н. – 260
Молешотт, Я. – 22
Моль, А. – 28
Морган, Дж. П. – 238, 240

Н

Непомнящий, В. С. – 52
Никулин, Д. В. – 223
Ницше, Ф. В. – 41
Новиков, А. А. – 225
Ньютон, И. – 187

О

Овчинников, Н. Ф. – 42 – 44, 67
Огурцов, А. П. – 100, 106, 121, 165, 168, 190, 191, 204, 205
Окуджава, Б. Ш. – 278
Оппенгеймер, Дж. Р. – 279
Орлова, И. Б. – 237, 238
Оронтеус Финиус – 235

П

Павел[1] (апостол) – 74
Павлова, С. Н. – 216, 217, 262
Панарин, А. С. – 286
Парменид – 32
Пелагий (наст. имя – Морган) – 74
Петров, М. К. – 154
Печчеи, А. – 268
Пётр I (император) – 200
Пико дела Мирандола, Дж. – 38, 39
Пири Рейс[2] – 235

[1] Настоящее имя Саул; на иврите: Шауль. Эллинизированная форма – Савл.
[2] Полное имя – Хаджи Мухиддин Пири ибн Хаджи Мехмед Рейс; или Ахмет ибн-и эль-Хадж Мехмет Эль Кармани. «Пири» по-турецки значит «господин».

Планк, М. К. Э. *Л.* – 238
Платнер, Э. – 222
Платон – 18, 31, 32
Плеханов, Г. В. – 43
Пойзнер, Б. Н. – 26, 31
Пономарёв, Я. А. – 26
Порус, В. Н. – 266, 277, 282, 284, 285
Пригожин, И. Р. – 29
Протагор – 36
Пружинин, Б. И. – 202, 203, 250 – 252, 284, 285
Пуанкаре, Ж. А. – 219, 226, 262, 263
Пумпянский, *Л.* В. – 162
Пушкин, А. С. – 240

Р

Рёрих, Е. И. – 221
Рёрих, Н. К. – 2, 52
Рикардо, *Д.* – 249, 250
Родионов, В. Г. – 241
Рокфеллер, *Дж. Д.* – 239
Рубинштейн, С. *Л.* – 54, 131, 138, 141, 145, 148, 150, 158
Рэнд, А.[1] – 23

С

Савельева, М. Ю. – 273, 274, 277
Савич, В. – 27
Самохвалова, В. И. – 31, 33, 38, 40, 42
Сартр, Ж. П. – 97, 212
Селигмэн, Р. А. – 5
Селье, Г. – 190
Симонов, П. В. – 55, 56, 59, 222
Синнет, А. П. – 48
Славин, А. В. – 220
Смит, А. – 249
Сорокин, А. А. – 119
Сорос (Шорош), *Дж.* (наст. фам. – Шварц) – 236
Соснин, Э. А. – 26, 31
Спиноза, Б. – 12 – 14, 16, 75, 76
Сталин, И. В. (псевд.; наст. фам. – *Джугашвили*) – 232
Стенгерс, И. – 30

[1] Урождённая Алиса Зиновьевна Розенбаум.

Т

Тертуллиан, К. С. Ф. – 33
Тесла, Н. – 221, 238, 239, 243
Тищенко, Ю. Р. – 43
Томпсон, Р. Л. – 250, 262
Трубина, Е. Г. – 238
Тюхтин, В. С. – 20

У

Ухтомский, А. А. – 218, 257

Ф

Фавст из Регия – 74
Фаррелл, Дж. П. – 240 – 243
Физо, А. И. Л. – 240
Фихте, И. Г. – 36, 212
Фичино, М. – 38
Флоренский, П. А. – 45, 46, 135, 149, 150, 218, 219
Фогт (Фохт), К. – 22
Фойербах, Л. А. – 177
Франк, С. Л. – 44, 89
Франкл, В. Э. – 85, 89, 92, 94, 97
Френкель, Я. И. – 259, 260
Фролов, И. Т. – 282
Фромм, Э. З. – 86, 100

Х

Хайдеггер, М. – 18, 64
Хакен, Г. – 29
Хамидов, А. А. – 38, 117, 181, 185, 204, 250, 253, 261
Харпер, П. – 275, 276
Хевисайд, О. – 242, 243
Хирш, Х. – 288
Хогленд, Р. Ч. – 217
Ходжсон, П. – 263
Хрущёв, Н. С. – 28
Хьюм, А. О. – 47

Ц

Цицерон, М. Т. – 18, 73

Ч

Чижевский, А. *Л.* – 218
Чжуан Чжоу[1] – 41

Ш

Шаубергер, В. – 243
Шевченко, А. А. – 272, 273
Шейнин, Ю. М. – 233
Штирнер, М. (псевд.; наст. имя – Каспар Шмидт) – 22, 23

Э

Эйнштейн, А. – 218, 226, 238 – 240, 259
Экхарт, Майстер Экхарт Иоганн – 80
Эмерсон, Р. У. – 244
Энгельс, Ф. – 19, 20, 43, 53, 76, 84, 85, 89, 100, 103, 134, 135, 164, 185, 187
Эсхил – 39

Ю

Юдин, П. Ф. – 233
Юдин, Э. Г. – 175
Юревич, А. В. – 288

Я

Яки, С. *Л.* – 33, 277, 278
Яковлев, А. А. – 44
Ярошевский, М. Г. – 191, 193, 194, 229, 230
Ясперс, К. Т. – 53

[1] Другие имена: Чжуан-цзы, Мэн Чжоу, Янь Чжоу.

Қазақстан Республикасы Білім және ғылым министрлігі Ғылым комитетінің Философия, саясаттану және дінтану институты туралы мәлімет

Институт 1999 жылдың ақпан айында 1958 жылы ашылған Философия және құқық институтының және 1991 жылғы Философия институтының негізінде құрылды. Ол 2012 жылдың мамыр айында ҚР Үкіметінің қаулысымен Философия, саясаттану және дінтану институты болып қайта аталды.

Институттың мемлекеттік ғылыми-зерттеу мекеме ретіндегі негізгі міндеттері қазіргі қазақстандық қоғамның зияткерлік және рухани-адамгершілік әлеуетін дамытуға бағытталған философиялық-дүниетанымдық, философиялық-әдіснамалық, саясаттанулық, дінтанулық және әлеуметтанулық зерттеулер жүргізу болып табылады.

Бүгінде Философия, саясаттану және дінтану институты жоғары кәсіби ғылыми-зерттеу орталығы болып табылады. Институт оның құрылымын айқындайтын үш басты бағыт бойынша жұмыс істейді: философия, саясаттану және дінтану. Онда ҚР ҰҒА 1 академигі, 2 корреспондент мүшесі, 21 ғылым докторы, 12 ғылым кандидаты, 3 PhD докторы, 13 PhD докторанты және 7 магистрант ғылыми-зерттеу жұмыстарымен айналысады. Олардың ішінде 5 PhD докторант және 6 магистрант 2014 жылы «Ғылым Ордасының» базасында ҚР БҒМ ҒК ҒЗИ-нің әл-Фараби атындағы ҚазҰУ-мен бірігіп жүргізетін ғылым мен білімнің интеграциясы жобасы шеңберінде магистратура мен докторантураға оқуға түсті.

Институт 2012–2014 жылдарға арналған «Елдің зияткерлік әлеуеті» басым бағыты бойынша гранттық қаржыландыру шеңберінде 24 ғылыми-зерттеу жобасын орындайды. «Ғылыми қазына» салааралық ғылыми бағдарламасы аясында зерттеу жұмыстарын, 2013–2015 жылдарға арналған «Қазақстан-2050» Стратегиясын және ғылыми ілеспелеу бойынша Тақырыптық жоспар аясында зерттеулер жүргізеді.

Институт қызметкерлері саясат, ғылым, білім беру, мәдениет, дін, қазақ және әлемдік философия мәселелері бойынша монографиялар мен ғылыми мақалалар жариялайды. Институт қызметкерлерінің ғылыми жарияланымдары таяу және алыс шетелдердің ғылыми рейтингтік басылымдарында сұранысқа ие.

Институт «Мәдени мұра» бағдарламасының шеңберінде «Шығыс Аристотелі» – әл-Фарабидің шығармалар жинағын (10 том), «Әлемдік

философиялық мұраны» (20 том), «Қазақ халқының философиялық мұрасын» (20 том) шығарды.

Институт ҚР БҒМ Білім және ғылым саласындағы бақылау комитеті ұсынған екі журнал шығарады: «Адам әлемі» (1999 жылдан бері) және «Әл-Фараби» (2003 жылдан бері). Қазақ, орыс және ағылшын тілдеріндегі Институттың өз сайты бар.

Институт үнемі халықаралық ғылыми конференциялар, дөңгелек үстелдер, семинарлар, пікірталас алаңдарын өткізіп тұрады. Бұл іс-шараларға қазақстандық және шетелдік ғалымдар қатысады. Институт Ресейдің, Беларустің, Әзірбайжанның, Қырғызстанның, Қытайдың, Германияның, АҚШ-ның, Түркияның, Иранның, Өзбекстанның, Тәжікстанның және басқа да елдердің ғылыми-зерттеу орталықтарымен тығыз ынтымақтастық орнатқан.

Философия, саясаттану және дінтану институтының базасында әл-Фараби атындағы ҚазҰУ, Абай атындағы ҚазҰПУ, Абылай хан атындағы ҚазХҚжӘТУ, ХБА және т.б. жетекші қазақстандық жоғары оқу орындарының магистранттары мен PhD докоранттары тағылымдама мен зерттеу тәжірибесін өткізеді.

Институтта қызметкерлердің кәсіби және ғылыми тұрғыда өсуі үшін барлық қажетті жағдайлар жасалған.

Философия, саясаттану және дінтану институты туралы анағұрлым кең ақпаратты мына мекен-жайдан алуға болады:

Қазақстан Республикасы, 050010,
Алматы қаласы, Құрманғазы көшесі, 29 (3 қабат)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Информация об Институте философии, политологии и религиоведения Комитета науки Министерства образования и науки Республики Казахстан

Институт был образован в феврале 1999 г. на базе созданного в 1958 г. Института философии и права, преобразованного в 1991 г. в Институт философии. В мае 2012 г. постановлением Правительства он был переименован в Институт философии, политологии и религиоведения.

Основной задачей Института как государственного научно-исследовательского учреждения является проведение философско-мировоззренческих, философско-методологических, политологических, религиоведческих и социологических исследований, направленных на развитие интеллектуального и духовно-нравственного потенциала современного казахстанского общества.

Сегодня Институт философии, политологии и религиоведения является высокопрофессиональным научно-исследовательским центром. Институт работает по трем ключевым направлениям, определяющим его структуру: философия, политология и религиоведение. Здесь проводят научные исследования 1 академик, 2 члена-корреспондента НАН РК, 21 доктор и 12 кандидатов наук, 3 доктора PhD, 13 докторантов PhD и 7 магистрантов. Из них 5 докторантов PhD и 6 магистрантов в 2014 г. поступили в магистратуру и докторантуру PhD НИИ КН МОН РК совместно с КазНУ им. аль-Фараби на базе «Ғылым ордасы» в рамках проекта интеграции науки и образования.

В Институте на 2012–2014 годы по приоритету «Интеллектуальный потенциал страны» выполняется 24 НИПа в рамках грантового финансирования, ведется работа в рамках междисциплинарной научной программы «Ғылыми қазына», проводятся исследования в рамках Тематического плана по научному сопровождению Стратегии «Казахстан-2050» на 2013–2015 годы.

Сотрудниками издаются монографии и научные статьи по вопросам политики, науки, образования, культуры, религии, казахской и мировой философии. Научные публикации сотрудников Института востребованы в научных рейтинговых изданиях ближнего и дальнего зарубежья.

В рамках программы «Культурное наследие» Институтом изданы собрание сочинений «Аристотеля Востока» – аль-Фараби (10 томов), «Мировое философское наследие» (20 томов), а также «Философское наследие казахского народа» (20 томов).

Издаются два журнала: «Адам әлемі» (с 1999 г.) и «Аль-Фараби» (с 2003 г.), рекомендованных Комитетом по контролю в сфере образования и науки МОН РК. Институт располагает собственным сайтом на трех языках: казахском, русском и английском.

Институт регулярно проводит международные научные конференции, круглые столы, семинары, дискуссионные площадки, в которых принимают участие казахстанские и зарубежные ученые. Институт тесно сотрудничает с крупнейшими научно-исследовательскими центрами России, Белорусии, Азербайджана, Кыргызстана, Китая, Германии, США, Турции, Ирана, Узбекистана, Таджикистана и других стран.

На базе Института философии, политологии и религиоведения проходят стажировку и исследовательскую практику магистранты и докторанты PhD ведущих казахстанских высших учебных заведений, таких, как КазНУ им. аль-Фараби, КазНПУ им. Абая, КазУМОиМЯ им. Абылай хана, МАБ и др.

В Институте созданы все необходимые условия для профессиональной работы и научного роста сотрудников.

Более подробную информацию об Институте философии, политологии и религиоведения можно получить по адресу:

Республика Казахстан, 050010
Алматы, ул. Курмангазы, 29 (3 этаж)
Тел.: +7 (727) 272-59-10
Факс: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies of Committee Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan

The Institute was established in February 1999 on the base of established in 1958 the Institute for Philosophy and Law, and the Institute for Philosophy in 1991. By the Decree of Kazakhstan Government in 31 May, 2012, Institute was renamed to Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The main objectives of the Institute as a public research institution are conducting of philosophicalworld outlook, philosophical-methodological, political studies, religion studies and sociological studies aimed at social-cultural and socialpolitical development and strengthening the independence of Republic of Kazakhstan, development its intellectual and spiritual-moral potential.

Institute of Philosophy, Political Science and Religion Studies is a highly skilled scientific research center. Institute has a three key directions that define its structure: philosophy, political science and religion studies. Currently, scientific research works is conducted by 1 Academician, 2 Correspondent Member of the National Academy of Science of RK, 21 Doctors of science, 12 Candidates of Science, 3 PhD doctor in Political Science, 13 PhD Students and 7 Master Students. In 2014 5 PhD students and 6 Master's students enrolled in master's and doctoral PhD training programs of SRI CS MES RK in cooperation with the al-Farabi Kazakh National University on the basis of the «Gylym Ordasy» within the frameworks of science and education integration project. 24 scientific-research projects within the framework of grant financing for 2012–2014 years on priority of «Intellectual potential of the country» are being conducted, also the works within the framework of interdisciplinary scientific research program «Gylymi kazyna» are being carried out in the Thematic Plan on scientific support of the Strategy «Kazakhstan – 2050» for 2013-2015.

Institute employees publish the monographies and articles on important issues of politics, science, education, religion, culture, Kazakh and world philosophy, etc. The quality of scientific publications of the Institute is determined by the demand for scientific articles in rating' journals of near and far abroad.

Under the «Cultural Heritage» State Program ten-volume collection of works called «Aristotle of the East» – al-Farabi, twenty volumes «World

philosophical heritage», twenty volumes «The Philosophical Heritage of the Kazakh nation», and other books were published by the Institute.

Institute publishes two magazines: «Adam alemi» and «Al-Farabi» recommended by the Committee for Control of Education and Science of RK that been published since 1999 and 2003. The Institute has its own website in three languages: Kazakh, Russian and English.

Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies science regularly organizes international scientific conferences, seminars, round tables, where not only leading Kazakhstani political scientists and philosophers, but also many scientists from foreign countries are participants. Institute has cooperation with scientific-research centers of Russia, China, Germany, USA, Turkey, France, Great Britain, Iran, Azerbaijan, Uzbekistan, Tajikistan, Kyrgyzstan, Belarus and others.

Undergraduate Master's degree and Doctorate students from leading Kazakh universities, such Al-Farabi KazNU, Abai KazNPU, Abylaikhan KazUIR&WL, IAB and others are conducting their research work and are trained at the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies.

The Institute has created all necessary conditions for professional and scientific development of employees.

More detailed information about the Institute for Philosophy, Political Science and Religion Studies can be found at:

Republic of Kazakhstan, 050010
Almaty, Kurmangazy Street, 29 (3rd floor)
Phone: +7 (727) 272-59-10
Fax: +7 (727) 272-59-10
E-mail: iph@iph.kz
http://www.iph.kz

Научное издание

АЛЕКСАНДР АЛЕКСАНДРОВИЧ ХАМИДОВ

СВОБОДА НАУЧНОГО ТВОРЧЕСТВА И ОТВЕТСТВЕННОСТЬ УЧЁНОГО

Публикуется в авторской редакции

Компьютерный дизайн и верстка ***Г. Нусипова***

Подписано в печать 10.11.2014.
Формат 70x100 $^{1}/_{16}$
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. *л*. 19,25. Тираж 500 экз.

Отпечатано в типографии «ИП Волков А.И.»
г. Алматы, пр. Райымбека, 212/1.