
СОЦИАЛЬНАЯ ФИЛОСОФИЯ

М. М. ПРОХОРОВ

НЕУСТОЙЧИВОСТЬ СОВРЕМЕННОГО МИРА: АНАЛИЗ ФИЛОСОФСКИХ ОСНОВАНИЙ

Неустойчивость – результат неразрешенного фундаментального противоречия общественной жизни. В статье выделены три момента, в которых обнаруживаются философские основания неустойчивости современного мира. Исходным является выбор мировоззренческой самоидентификации человека, задающий стратегию истории; он оказался неоднозначным. Второй состоит в противоречивости возникновения и эволюции социализма. Третий образуется противоречиями современной эпохи: борьбой диалектики и метафизики, ее «перетеканием» из теории в область практики, отказом от понятия истины.

Методологией исследования выступают идеи материализма и диалектики, принцип системности и развития, исторического и логического, восхождения от абстрактного к конкретному, единства теории и практики.

Ключевые слова: мир, неустойчивость, основания, мировоззренческая самоидентификация, русский космизм, марксизм, созерцательность и активизм, историзм, негативная диалектика, отрицание истины.

Instability is the result of the unresolved fundamental contradiction of social life. The article highlights three points which reveal the philosophical foundations of the modern world's instability. The first point is the ambiguous choice of human worldview identity which defines the strategy of history. The second one is the inconsistent emergence and evolution of socialism. The third point is the contradictions of the modern era: the struggle between dialectics and metaphysics, its "overflowing" from theory to practice, the rejection of the concept of truth.

The research methodology is the ideas of materialism and dialectics, the principle of system and development, of the historical and logical, the ascent from the abstract to the concrete, the unity of theory and practice.

Keywords: *world, instability, foundations, worldview self-identification, Russian cosmism, Marxism, contemplation and activism, historicism, negative dialectics, denial of truth.*

Неустойчивость – результат неразрешенного фундаментального противоречия общественной жизни. В статье выделены три момента, в которых обнаруживаются философские основания неустойчивости современного мира. Исходным является выбор мировоззренческой самоидентификации человека, задающий стратегию истории. Он оказался неоднозначным. Второй видится автором в противоречивости возникновения и эволюции социализма. Третий обнаруживает себя в противоречиях современной эпохи: борьбе диалектики и метафизики, «перетекании» последней из теории в область практики, отказе от понятия истины.

1

Исходным моментом философских оснований неустойчивости современного мира является выбор мировоззренческой самоидентификации человека, на базе которой разрабатывается и реализуется концепция истории. С нашей точки зрения, в России она уходит корнями в концепцию русского космизма (включая теорию ноосферы) и/или в марксизм, поскольку именно эти системы философии предложили переход от первого «осевого времени» ко второму, радикально изменив мировоззренческую самоидентификацию человека. К. Ясперс, автор концепции «осевого времени», писал, что оно на поверку обернулось в Европе Нового времени катастрофическим обеднением в области духовной жизни, человечности, любви и творческой энергии, и лишь успехи науки и техники составляют его величие в сравнении со всем предшествующим периодом. В то же время он допускал, что история, возможно, придет к новому, еще далекому и невидимому второму «осевому времени», к «подлинному становлению человека», которое окажется по-настоящему «универсальным и всеохватывающим» утверждением *человечности*.

Представители философии русского космизма исходили из противоположности созерцательного (адаптирующего человека к миру) и активистского (обеспечивающего господство человека над миром) типов мироотношения, которое базировалось на представле-

нии о противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, характерном для христианства. Оно распространилось в Европе, по словам Ф. Энгельса, со времени упадка классической древности [Энгельс 1961б: 495–496]. Особая роль признавалась за сознанием, «работой духа, которая естественную форму – природу упраздняет... природа... исходит в дух. Одухотворение природы есть сотворение человека, или, лучше, сам человек и есть это исхождение природы в дух, ибо человек, как и Янус, имеет два лица, два фаса... Боги будете, сказано в Писании» [Сухово-Кобылин 1993: 63]. Созерцательная самоидентификация адаптирует человека к мирозданию, его фундаментальным чертам, законам как основаниям, предпосылкам деятельности человека. В ней уже древние мыслители видели мудрость, идеал космичности существования. Даже изменяя мир, создавая новое, человек толкует его как движение «самого» мира, а себя признает действующим «от лица» мировой сущности, субстанции. По Гераклиту, никакой Бог и никакой человек не создал Космос, один и тот же для всего существующего; он всегда был, есть и будет вечно; если в человеке погасить претензию на чрезмерную субъективность, тогда и в ней открывается жизнь «субстанции», являющей себя через человека разумного. Сознание обеспечивает человека знанием его законов и соответствующим этому знанию действием и мышлением. Субстанция может толковаться как любая органическая система, целое, куда входит человек.

Созерцательная позиция не противоречит классическому естествознанию, по которому человек порождается в конце естественной эволюции, будучи высшим продуктом эволюции *самой* природы. Поэтому он не мог представляться творцом природы. Вначале последняя выступает в формах не сознающей себя бессознательной объективности, а в лице человека обретает сознательность, не переставая быть природой. Человек приходит «слишком поздно», чтобы быть творцом такого процесса.

Аналогичную картину рисует объективный идеалист Г. В. Ф. Гегель, обосновывая «разумную точку зрения» как «примирение с действительностью»: «...индивидуум здесь упраздняет свою непокорную личность, отказывается от нее и находится со своим сознанием внутри некоторого целого»; каждый есть сын своего времени;

«глупо думать, что отдельный индивидуум может перепрыгнуть через свою эпоху» [Гегель 1934: 16, 59].

С открытием того, что мировой процесс рано или поздно подходит к концу (второе начало термодинамики, «тепловая смерть Вселенной», раскрытие К. Марксом заката капитализма и т. п.), человечество попадает в ситуацию смертности. Человек оказывается перед необходимостью взять бразды правления мировым процессом в свои руки, он «выходит из потаенности» в мировом процессе, заявляет претензии на господство, на преодоление «самости» мироздания.

Оба типа самоидентификации охарактеризовал и противопоставил друг другу Л. Фейербах, защищая созерцательность от претензий всепожирающей «субъективности», «творчества» – в религии древних иудеев. Ему вторит Л. Шестов, но выбирает активистский тип самоидентификации.

Исторически дорогу активизму прокладывала мечта о покорении всего сущего. Выбор базировался на религии и идеализме. Библия обещала «новую землю», отказываясь встраивать мышление в контекст созерцательной *episteme* в пользу преобразующего мир *τέχνη*, что свидетельствует о технологических корнях религии, о склейке религии и технологии, которую мы видим в философии А. В. Сухова-Кобылина, Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова и др. Религия Средневековья выпестовала активистскую самоидентификацию, правда, как концепцию божественного творчества, что сделало возможным переход к капитализму, развернувшему в пространстве природы вышедшее «из потаенности» и сжирающее ее «хозяйство». Человек перестал ссылаться на Творца. Мир попадает в зависимость от самого человека. Космизм обожествляет технику и технологию мирового «хозяйства», охватывающего мир с опорой на науку и технику, объединяемых в новый комплекс, который в настоящее время принято называть технонаукой [Лекторский 2012: 6]. Основоположник философии русского космизма Н. Ф. Федоров переосмысливает понятие космизма, заявляя, что его суть не в господстве космоса над человеком Гераклита, а в господстве человечества над космосом, реализуя в нем свое «общее дело»; он критикует науку, которая занимается познанием, лишь созерцающим мир, ее дело состоит в преобразовании мира человеком. Кри-

тике подвергается даже позиция И. Канта, расцениваемая как воплощение созерцательности, ибо нужно не на словах, а на деле перейти к преобразованию мира. Фантастичность возможности такого перехода, пишет Н. Ф. Федоров, «только кажущаяся; необходимость такого перехода несомненна для трезвого, прямого взгляда на предмет, для тех, кто захочет принять во внимание все трудности к созданию общества вполне нравственного, к исправлению всех пороков и зол», а отказаться от решения этой проблемы значит «отказаться быть человеком» [Федоров 1993: 71–72]. Такой переход, по Н. Ф. Федорову, осуществит либо сам человек, либо его претворит Бог.

Важным фактором экспансии активизма стала идеалистическая философия (Г. В. Лейбниц, И. Кант, И. Г. Фихте). Согласно Л. И. Шестову, ошибочно видеть в субстанциональной действительности «само по себе существующее». Чтобы проникнуть в настоящую действительность, нужно почувствовать себя Хозяином мира, повелевать, прорвавшись туда, где делается бытие. «...Космос античности и средневековья... исчез, – констатирует Н. А. Бердяев, – человек нашел компенсацию и точку опоры, перенес центр тяжести внутрь человека... Идеалистическая философия нового времени и есть эта компенсация за потерю космоса, в котором человек... чувствовал себя окруженным высшими силами... Мощь техники продолжает дело раскрытия бесконечности пространств и миров...» [Бердяев 1989: 154].

Бытие *снимается* в деятельности. Процесс развития превращается в деятельность. Она отличается от стихийного развития целеполагающим характером: внутрь него вводятся цель, средства и методы ее реализации, что превращает процесс в полностью управляемый и контролируемый человеком в его собственных интересах. Причем цель достигается быстрее, чем результат в процессе развития, совершаемый путем проб и ошибок.

Универсализация деятельности означает, что мир становится вторичным по отношению к «делу» человека, который был в свое время порожден и детерминирован миром. В начале своей истории человек, пишет Н. А. Бердяев, был рабом природы, и он начал борьбу за свое освобождение. Он создал культуру, государства, национальности, классы, но стал их рабом. Тогда он вступает в но-

вый период – для овладения *иррациональными* общественными силами создает *организованное* общество, развитую *технику*, но это делает человека *орудием* организации жизни и окончательного овладения природой. Он, человек, становится рабом организованного общества и техники, машины, в которую *превращено* общество и незаметно *превращается* сам человек [Бердяев 1989: 162]. Н. А. Бердяев видел противников созерцательной самоидентификации и в большевистской революции: «И я сознал совершенную неизбежность прохождения России через опыт большевизма. Это момент внутренней судьбы русского народа, *экзистенциальная* его диалектика. Возврата нет к тому, что было до большевистской революции, все реставрационные попытки бессильны и вредны, хотя бы то была реставрация принципов Февральской революции. Возможно только движение вперед после пережитого катастрофического опыта», через «снятие» [Его же 1991: 228].

В марксизме изменение самоидентификации человека связывается с деятельностью – материалистически и диалектически толкуемой практикой, в которой преодолевается уходящее в христианство представление о противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом. Обладая способностью развиваться, созидать новое, материя порождает *Homo sapiens*, в деятельности которого бытие и его развитие пролонгируются так, что далее имеет место их соразвитие, коэволюция. Тем самым осуществляется выход за пределы созерцательности и активизма, в границах противоположности которых разрабатывалась философия русского космизма. Преобразование реальности и самого себя человеком происходит в «практике», которая, по К. Марксу, есть полная разработка потенциальных возможностей человека, развитие всех человеческих способностей как самоцель, развитие человека без всякой установленной заранее мерки. В «Тезисах о Фейербахе» Маркс, воспринимая материализм этого мыслителя, анализирует и критикует его созерцательную позицию. В «Немецкой идеологии» К. Маркс и Ф. Энгельс обнаруживают, что вполне реальные условия господства определенного класса общества, власть, вытекающая из его экономического, имущественного положения, находит «*практически-идеалистическое* выражение». Значит, противоположность материалистического и идеалистического подходов

является не только теоретической, но «перетекает» в практику. История людей есть практика, которая предстает в своей сущности как «производство». Разрабатывая философию истории, они раскрывают природу «производства», анализ которого приводит их к выводу о грядущем переходе от предыстории к истории людей. Предыстория есть закономерная смена антагонистических формаций, каждая из которых проходит стадию восходящего развития, отрицая предшествующую, и переходит в стадию нисхождения, вступая в борьбу с приходящей ей на смену формацией. Капиталистическая формация, исчерпывая свой потенциал, подводит человечество к закату, преодоление которого побуждает трудящихся, рабочих взять власть в свои руки и вершить историю в качестве полноправных субъектов, а не «расплавленных» агентов стихийного процесса. Теоретически, абстрактно К. Маркс рассматривал капиталиста лишь как «персонифицированный капитал», который функционирует в процессе производства в качестве «носителя капитала», рабочий же – «средство производства», из которого капитал выкачивает «определенное количество прибавочного труда» [Маркс 1998: 348].

Переход от предыстории к истории станет переходом к рационально регулируемому человеком «обмену веществ с природой» «в сфере собственно материального производства», которое останется «царством естественной необходимости», поступающим под их «общий контроль» (в условиях «предыстории» он господствовал над ними как слепая сила). При переходе к истории произойдет расширение «царства естественной необходимости», вызываемое расширением человеческих потребностей и производительных сил. Но возникает и сфера свободы, которая лежит «по ту сторону сферы собственно материального производства», где «начинается развитие человеческих сил, которое является самоцелью, истинное царство свободы, которое, однако, может расцвести лишь на этом царстве необходимости, как на своем базисе» [Там же: 349]. Экономика перестанет быть универсальным, обуславливающим общество в целом началом, господствующим над всеми подсистемами общества [Прохоров 2008: 5–12]. Это изменение произойдет на высшей ступени развития капитализма, в его наиболее развитых

странах, на высшей ступени *равномерного* развития капиталистических государств.

А. А. Зиновьев констатировал, что стихийная эволюция уступает место «проектируемой и управляемой истории», когда «целенаправленный, планируемый и управляемый компонент эволюционного процесса стал играть определяющую роль в конкретной истории человечества» [Зиновьев 2008: 320], в связи с «эволюционным переломом в истории человечества, который произошел во второй половине XX века» [Там же: 5–6].

2

Переход к «истории» начался с социалистической революции 1917 г. в России. Она не представляла собой страну с высшим уровнем капиталистического развития, страдала от его недостатка. Г. В. Плеханов, следуя букве марксизма, выступил против большевистской революции, указывая на «незрелость» пролетариата и «буржуазии тоже». Он признавал, что человеческий разум не мог быть демиургом, творцом истории, будучи сам *ее продуктом*. Но раз этот продукт уже «явился», он *не должен* и по самой своей природе *не может* подчиняться завещанной прежней историей действительности; он по необходимости стремится *преобразовать* ее по своему образу и подобию, чтобы сделать ее *разумной* [Плеханов 1956: 691–692] в смысле «второго осевого времени», гуманизации, очеловечения, «оразумления», чтобы обеспечить примат сил восхождения, а не *вырождения*. Г. В. Плеханов согласен с позицией Ф. Энгельса, что марксизм вносит принципиальные изменения в трактовку самоидентификации человека, выходя за границы активизма, базирующегося на религиозно-идеалистическом подходе, исходно отчуждающем человека и его сознание от мира, провозглашающем первичность разума, сознания, идеи над миром. Он указывает на устарелость человека созерцающего и опасность человека активистского, который стремлением господствовать над миром обрекает себя на самоуничтожение, игнорируя бытие и его развитие. Деятельность человека должна быть *согласованной* с бытием и его развитием. Нужно развивать «монистический взгляд на историю», а не уподоблять человека царю Мидасу, обрекавшему себя на гибель. Г. В. Плеханов считал необходимым *ждать*, пока

созреют объективные условия для социалистической революции в ходе *стихийного* (*анонимного*, по К. Ясперсу) процесса, когда «созреют» пролетариат и буржуазия, которая выполнит свою историческую миссию. Он понимал, что большевистский план, предложенный «максималистом» В. И. Лениным, был реакцией, ответом на «недостаток» России, и потому отказался от борьбы с большевиками, ибо это означало бы также борьбу против рабочего класса, «делу освобождения» которого он посвятил «всю свою жизнь» («не могу бороться... со своими братьями», хотя бы и обманутыми «кривыми жожаками»), ибо это было чревато также (в случае краха большевиков «сейчас») наступлением глубокой, затяжной реакции, в результате которой пострадает и российская, и западная социал-демократия, а завоевания пролетариата будут утрачены. Так писал Г. В. Плеханов в своем «Политическом завещании».

В. И. Ленин дополнил исследования капитализма К. Маркса, который, во-первых, установил *общее содержание современного мира* как эпохи перехода от капитализма к коммунизму, прехождения капитализма и возникновения на его почве коммунизма, развивающегося далее на собственной основе, во-вторых, раскрыл *особенности* современного ему капитализма свободной конкуренции, в котором действовала закономерность равномерного развития подавляющего большинства входящих в него стран. С учетом этого уровня *особенного* К. Марксом был сделан вывод, что переход от капитализма к коммунизму произойдет одновременно в наиболее развитых странах на высшей ступени развития капитализма, когда его потенциал будет исчерпан. Поскольку экспроприации подлежала небольшая группа собственников-узурпаторов (в сравнении с экспроприацией многочисленной народной массы немногими узурпаторами при возникновении капитализма), то, полагал Маркс, этот процесс будет достаточно легким и быстрым [Маркс 1998: 773].

История не подтвердила этих чаяний. Изучение капитализма В. И. Лениным [Ленин 1973; 1969а; 1969б] в 1915–1916 гг., во-первых, доказало научные положения Маркса об *общем* содержании современного мира социальной материи как эпохи перехода от капитализма к коммунизму, во-вторых, раскрыло изменения в природе

капитализма на уровне *особенного*. На смену капитализму свободной конкуренции пришел обновленный, государственно-монополистический капитализм. В. И. Лениным был открыт закон *неравномерности* развития разных стран капитализма в эпоху империализма и сделан вывод, что социализм не может победить одновременно *во всех* странах, что первоначально он одержит верх в одном или нескольких государствах, а остальные останутся буржуазными или добуржуазными, ибо изменившийся капитализм выделил теперь горстку особенно богатых и могущественных государств, которые грабят весь мир. В. И. Ленин учитывал также черты характерного для России уровня *единичного*, наиболее конкретного содержания, в частности, он видел в ней самое слабое звено в цепи капитализма, ибо низы не хотели жить по-старому и готовы были бороться против условий тогдашней жизни, а верхи не могли управлять по-старому, не могли наладить жизнь.

В. И. Ленин, полемизируя с Г. В. Плехановым, утверждал, что поскольку господствующие классы в России отказались от своей исторической миссии, которую они выполняли в иных странах мира, пойдя на сговор с представителями феодального строя, то для преодоления *застоя* необходима революция, переход власти к пролетариату и представляющей его партии, чтобы более широкие слои трудящихся могли выступить субъектами исторического творчества. Разумеется, это предполагало подавление сопротивления господствующих классов в целях освобождения от нищеты, безграмотности и т. п., создания условий для реализации ими творческих способностей, на что они не могли рассчитывать в предшествующей истории. Поскольку Россия есть наиболее слабое звено в цепи капитализма (низы не хотят жить по-старому, готовы бороться против, а верхи не могут управлять по-старому, наладить жизнь), постольку ее можно «прорвать», перейдя от стихийности к сознательно управляемой истории в целях гуманизации человеческой жизни для подавляющего большинства трудящихся, примеру которых последуют другие страны капитализма, и тогда революция приобретет мировой характер.

Завоевавшие власть большевики не были заинтересованы в гражданской войне, которая была инициирована белогвардейскими защитниками «старого общества» и поддержана четырнадцатью

иностранными державами капиталистического мира. Они были вынуждены принять участие в гражданской войне и вышли из нее победителями, что позволило приступить к сознательному построению общества нового типа. И после Второй мировой войны лозунг «Да здравствует коммунизм – светлое будущее всего человечества» выглядел совсем не утопически. Огромная часть человечества верила в то, что дни западнизма (капитализма) сочтены и что будущее принадлежит коммунизму [Зиновьев 2006: 324]. Так, с Октябрьской революции 1917 г. берет начало новый механизм социальной эволюции в истории людей, позволяя называть ее «великой», ибо наша страна, опираясь на «глубинный историзм», «монистический взгляд на историю» Маркса, «более чем на полвека» опередила в этом отношении весь западный мир [Там же: 377–378].

Марксистские движения оказались успешными в не самых развитых странах капитализма, и это стало вторым философским основанием неустойчивости общества, усложнив и осложнив вплоть до настоящего времени историю. В историю капитализма вошли события, отличившие ее от классических абстракций К. Маркса для эпохи равномерного развития товарного капитализма. По Д. Беллу, теория Маркса предполагает, что законы развиваются «в чистом виде», а в действительности «лишь в некотором приближении».

Во-первых, капитализм оказался «прорванным» в своем наиболее слабом звене, не будучи революционно измененным в своей основе в наиболее развитых странах, как предсказывал К. Маркс.

Во-вторых, обновлением онтологии человеческой истории воспользовался капитализм, который использовал эволюционный перелом уже в целях пролонгации собственного существования. Западный мир заимствовал внедрение в механизм человеческой истории в иных социальных целях, из-за боязни господствующих «там», на Западе, слоев потерять все, «как в СССР». Господствующие классы пошли даже на «перевыполнение» своей исторической миссии, допустили на своей территории начала социальности, человечности, гуманизма, социального государства, пошли на заимствование элементов социализма, чтобы избежать краха. Е. Т. Гайдар, ярый противник марксизма и Советского Союза, активно борющийся против социализма, писал, что, пройдя через конфликты 1930–1940-х гг., ряд стран капитализма претерпел настоящую ре-

волюцию в общественной жизни, пойдя по пути демократизации и социализации. Он писал о «прививке социализма», которая спасла капитализм от краха, о влиянии марксизма, бросившего вызов капитализму своим пророчеством о его грядущей гибели. Но марксистская теория, согласно Е. Т. Гайдару, повлияла на Запад не как цианистый калий, а как средство, которое предупредило «действительно смертельную болезнь»: «Не механическое подавление марксистской оппозиции, а ее ассимиляция (подчас под аккомпанемент антимарксистской риторики) – таков был реальный ответ капиталистического общества... Запад пережил мучительную мутацию...» [Гайдар 1997: 37].

В-третьих, была признана *истина* марксизма, но использована она была в пользу самого капитализма. Это не отменило господства собственно капиталистических начал, к которым добавился страх того, что придет «коммунистическая эпоха», и капитализм стал прибегать к методам *паразитического* использования социалистических начал ради пролонгации своего *фактического* существования.

В-четвертых, возникла *современная эпоха*, эпоха сосуществования и борьбы капитализма и социализма вместо прежнего существования капитализма в мире. И марксизм в ней стал практическим оружием не только пролетариата, для которого он создавался, но и буржуазии. Парадоксальный факт, подтверждаемый практикой Ф. Д. Рузвельта, теорией Дж. М. Кейнса, антикоммунистом Е. Т. Гайдаром.

После перестройки в СССР новые правители России, сохраняя приверженность этой «социальной *технологии*», изменили *социальные* цели эволюции, предали прежние, социалистические. Они резко сократили численность рабочего класса, уничтожив множество предприятий, промышленных и сельскохозяйственных, чтобы некому было бороться против них, озаботив людей поиском места работы и куска хлеба. Страна стала жить добычей и продажей сырьевых ресурсов – нефти, газа и т. п., превратившись в сырьевой придаток развитых стран капитализма. Основную роль стали играть олигархи и обслуживающие их чиновники «вертикали власти», судебной-правовой системы, половина надвое расколовшейся интеллигенции, полицейские, значительная часть «прикормлен-

ных» спортсменов, артистов и т. п. Новые «творцы современной истории упорно загоняют поток истории в ограниченное искусственное русло, исключая... ответвления от основного течения». Тем самым они «делают исторический поток *предопределенным*, а значит, уже не зависящим от их воли», и следят за тем, чтобы «в нем не возникли трещины, чтобы какие-нибудь злоумышленники не проделали в нем дыры» [Зиновьев 2003: 217–218].

Впрочем, после исчезновения СССР и поражения социализма в мире западные страны тоже избавляются от заимствованных начал, в них утверждается, что капиталистический строй является вечным и в основе своей неизменным, а «преодоление всех зол и установление всеобщего благоденствия усматривается в научном и техническом прогрессе», причем предполагается, что «западный мир обладает технической и экономической мощью, достаточной для осуществления задуманных проектов» [Там же: 215]. Они по-прежнему не доверяют России, в народе которой, в ее общественном сознании видят сохранение угрозы сил социализма, в силу чего через санкции затрудняют даже попытки компрадорской буржуазии нашей страны влиться в состав Запада.

3

Чтобы указать третий момент нестабильности современного мира, нужно учесть отличие современной эпохи от эпох К. Маркса, В. И. Ленина.

Во-первых, в ней распространяются процессы имитации истории, становящейся жертвой субъективного произвола и «перевернутых законов». Поясню: социальные законы в современную эпоху продолжают действовать, но оказываются *зеркальными* законам «традиционного» развития, то есть с доминированием восхождения над нисхождением. А при имитации «действуют те же общие социальные законы, что и на восходящей ветви, но действуют» они «как зеркальное отражение их действия на восходящей ветви, то есть одновременно похоже, но и наоборот» [Его же 2006: 439]. В результате мы оказываемся в ситуации, когда люди стремятся мыслить и творить «так, как положено действовать для успеха, но их усилия, которые могли бы принести успех в восходящей ветви эволюции, теперь, в ситуации эволюционного упадка, дают результа-

ты противоположные. Получается лишь имитация подъема, успеха» [Зиновьев 2006: 439]. В качестве зоны иллюстрации этих теоретических положений А. А. Зиновьев рассматривает постсоветскую Россию с ее упадком, нисходящей ветвью эволюции, засильем разного рода ремейков, симулятивных поделок и подделок [Там же: 439–440].

Во-вторых, это отличие приводит к борьбе диалектики и метафизики, которая исторически изменяется, выступая философской основой нестабильности современного мира. Их противоположность впервые охарактеризовал Ф. Энгельс, согласно которому вначале метафизика отвергала диалектические принципы и законы всеобщей связи и развития с позиций «здорового человеческого смысла» и метафизического метода, возникшего в новоевропейской науке [Энгельс 1961а: 202–204]. Однако, констатировал В. И. Ленин, в XX в. (да и в конце XIX в.) «с принципом развития» соглашаются «все» [Ленин 1973: 229], включая сторонников метафизики, которые «обращают внимание» на его второстепенные, случайные, поверхностные аспекты, в отличие от диалектики, требующей раскрытия фундаментальных характеристик. Метафизическое «соглашение» с принципом развития, отмечал В. И. Ленин, «есть того рода согласие, которым душат и опошляют истину». Он выставляет проистекающее из самой онтологии бытия требование «точнее понять эволюцию»: «если в с е развивается», то это «относится... и к самым общим понятиям и категориям мышления», в противном случае мы «отвязываем» мышление от бытия. Если мы *связываем* мышление с бытием, «значит, есть диалектика понятий и диалектика познания, имеющая объективное значение» [Там же]. Как отмечал К. Маркс, «даже самые абстрактные категории» представляют собой продукт исторических условий и обладают полной значимостью для этих условий и внутри их, будучи «*практически истинными*» [Маркс 1949: 217–218]. В современную эпоху противоположность диалектики и метафизики оформляется в виде противостояния диалектики позитивной и негативной, с приматом нисхождения над восхождением [Прохоров 2018а; 2018б].

Сегодня негативная диалектика «перетекает» из теории в сферу практики господствующих слоев, принося с собой вырождение, доминирование деградиционных процессов, противоречащих уни-

версальному характеру развития бытия и всестороннему развитию людей, которые лишаются возможности использовать коэволюцию мира и человека, подчиняясь диктату господ. На это все чаще указывают современные авторы, специалисты в области истории. Так, А. В. Юревич, отмечая многовариантность истории и ее зависимость от нашего выбора, не столько пишет о низкой сбываемости прогнозов 1970–1980-х гг., сколько видит проблему в том, что человечество *практически* развивается «неправильным» путем. Поэтому мы оказались «совсем не в том будущем, которого ожидали», ибо при наличии разных вариантов развития «человечество *выбрало* не тот вариант, который представлялся наиболее вероятным» [Юревич 2008: 78]. Негативная диалектика оборачивается опасностью «выбраковки» человека из мира, ибо бытие в своем изменении, защищаясь от метафизики, «вынуждено», говоря антропоморфным языком, уподобляя бытие субъекту (= реальности, разворачивающейся через собственные внутренние противоречия, по Г. В. Ф. Гегелю), освободить себя от человека, делающего метафизический выбор. М. Восленский видит проблему нашего времени не в том, что капиталистическая формация исчерпала себя полностью, а в том, что даже феодальная сохраняет себя в форме тоталитаризма, «деспотической бюрократии», диктатуры номенклатуры [Восленский 2005: 612], воплощая деструктивные, антигуманистические функции.

Можно напомнить и идеи о склейке религии и технологии у А. В. Сухова-Кобылина, Н. Ф. Федорова, С. Н. Булгакова и др., о новом Средневековье Н. А. Бердяева, недавнее утверждение М. Н. Эпштейна о религиозном потенциале технонауки, с позиций которой сегодня якобы можно обосновать «новые, более широкие горизонты религии и гуманистики, вопреки нынешнему их вытеснению на периферию цивилизации» [Эпштейн 2009: 19]. Фактически М. Н. Эпштейн возрождает средневековые представления о противоположности между духом и материей, человеком и природой, душой и телом, характерные для христианства, отрицающего монизм бытия и его развития, предлагающего, *мысля по аналогии*, соединить свидетельства науки и техники в одно умозаключение о сотворенности бытия и его законов разумом, «еще более могучим», чем человеческий [Там же: 22]. В своих размышлениях

о религиозном смысле научно-технического прогресса он пишет: «... чем более мир оказывается творимым нами, тем более вероятно, что и сами мы сотворены... Все труднее представить мир без Бога – таков главный вывод всей техноэволюции человека» [Эпштейн 2009: 23]. Но аналогия не есть доказательство.

В связи с крушением социализма многим в нашей стране казалось, что время утопических проектов закончилось. Как признает В. А. Лекторский, во многих публикациях марксистскому утопизму до сих пор противопоставляют «трезвое и реалистическое мышление» как выражение духа современного общества, занятого решением конкретных частных и процедурных задач, а не поиском путей осуществления «высокой цели», характерной для утопий [Лекторский 2012: 12]. На поверку же оказывается, что они сменились утопиями вырожденческого плана. Тот же В. А. Лекторский констатирует: 1) что «ряд ученых и философов разрабатывают проект трансформации человеческой телесности с помощью генетической инженерии и нанотехнологий и конструирования новых физических и психических характеристик человека», в результате реализации которого «человек в привычном понимании этого слова исчезнет, а его место займет некое суперчеловеческое или постчеловеческое существо»; 2) возникло «творчество как самоцель безотносительно к существующим моральным и другим ценностям и способам самопонимания (мировоззренческой самоидентификации. – М. П.)»; 3) возникло «движение трансгуманистов», надеющихся «сделать человека бессмертным» в том же ракурсе *преодоления* человека вместо его *всестороннего* развития [Там же: 13].

В. А. Лекторский негативно относится к проектам трансгуманистов и имморталистов, обещающих сделать людей бессмертными «постчеловеками», критикует их, но с позиций *абстрактного* гуманизма, не доводя рассмотрение «перспектив человека» до учета противостояния радикально противоположных типов мировоззренческой самоидентификации человечества у носителей капитализма и их противников. В этом его взгляды становятся чрезвычайно осторожными. Так, он говорит о проекте создания «идеального солдата» с расширенными возможностями получения сенсорной информации, увеличенной скоростью ее переработки, возросшими физическими возможностями, меньшими потребностями в сне и от-

дыхе как о начале выхода за пределы человека, что и является целью трансгуманистического движения. Но ведь речь о проекте, как замечает сам В. А. Лекторский, который финансирует Министерство обороны США [Лекторский 2012]! Очевидно, что этот проект уходит от идеала всестороннего развития человека, который реализовывался в СССР и других странах социализма, в сторону его превращения в одностороннего человека-функцию с чертами пост- или сверхчеловека; детерминированного, добавлю, «перевернутыми» законами нисхождения.

Таких существ А. А. Зиновьев называет роботами, полагая, что в условиях современного капитализма роль робота играет сам человек, а его обезчеловечивание происходит не за счет «опускания человека вниз», а за счет «осверхчеловечивания» [Зиновьев 2008: 795], что на смену использованному Т. Гоббсом определению «Человек человеку волк» приходит формула «Сверхчеловек сверхчеловеку робот» [Там же: 802], что такие существа не способны на серьезные преобразования своего социального строя, они способны лишь воспроизводить свою социальную организацию в неизменном виде [Там же: 803]. Капитализм представляется им вечным и в основе своей неизменным, а источником преодоления всех зол и установления «всеобщего благоденствия» провозглашается технонаука. Н. А. Бердяев полагал, что новая ступень действительности – с господством науки и техники – открывается «лишь из истории, из цивилизации, а не из природы», что она «развивается в космическом процессе позже всех ступеней, после сложного социального развития» [Бердяев 1989: 152]. С этим можно было бы согласиться, если бы было доказано, что уже пройдены все ступени *социального* развития.

В-третьих, борьба позитивной и негативной диалектики и ее экстраполяция из теории в сферу практики ведет к отказу от понятия истины, что является новым фактором нестабильности в современном мире, где происходит обезценивание философии и фундаментальной науки, дающих истинное знание действительности и ее развития, включая ее развитие самим человеком, а также развитие самого человека как пролонгацию развития самого бытия в духе онтологии «глубинного историзма» и «монистического по-

нимания истории» [Лукач 1991]. Вот как видит социальные корни этого процесса профессор А. Л. Никифоров: «Как только была осознана прикладная ценность научного знания, оно все больше стало подпадать под власть крупного капитала», «научное знание становится товаром, ученый – наемным рабочим, производящим этот товар», «происходит вытеснение внутринаучных ценностей», «резкое сокращение доли фундаментальных исследований в общем объеме научной деятельности». В общем, «кто платит, тот и заказывает музыку. Ныне платят капитал и государство, финансисты и политики, и именно они направляют науку в область прикладных исследований... В прикладных исследованиях внутринаучные ценности и цели действительно заменяются» [Никифоров 2013: 63–64] такими, которые базируются на забвении бытия и его развития, следовательно, на отказе от материализма и диалектики. В постсоветской России доминируют олигархи и номенклатура, трансформировавшаяся в «вертикаль власти», которые изуродовали деятельность научной подсистемы общества и системы образования.

Подмена метафизикой истинной, диалектической концепции развития сопровождается подменой понятия истины в его классическом смысле, в смысле теории корреспонденции (*истинна та мысль, которая соответствует своему предмету*), которая появилась с «осевым временем», когда формировался корпус основных понятий, используемых человечеством вплоть до настоящего времени. Это понятие было одним из величайших философских открытий. С его помощью из конгломерата мифологических, мистических и т. п. идей, сплетенных с предрассудками, фантазиями, крупицами повседневного опыта, появилась возможность выделить те мысли и представления, которые давали адекватную картину окружающего мира. Благодаря ему человек возвышался над животным миром, закладывал основы мира культуры. Это истолкование истины было принято наукой в Новое время и до сих пор в ней сохраняется наряду с понятием лжи – в гносеологических характеристиках знания в его отношении к познаваемой реальности. В. И. Ленин истолковал «соответствие» как *отображение*, придал ему *универсальный* характер: «Мы спрашиваем: дана ли человеку, когда он видит красное, ощущает твердое и т. п., объективная реальность или нет?.. Если дана, то нужно философское понятие

для этой реальности, и это понятие давно, очень давно выработано, это понятие и есть *материя*. Материя есть философская категория для обозначения объективной реальности, которая дана человеку в ощущениях его, которая копируется, фотографируется, отображается нашими ощущениями, существуя независимо от них» [Ленин 1968: 131]. Познание не замкнуто границами чувственной ступени, мышление выводит отражение как сущность познания на теоретический уровень, «свертывает теории» в понятия, вырабатывает объективные, истинные понятия. Через практику человека, составившего себе объективную картину развития бытия и самого себя, их соразвития, коэволюции, мышление в деятельности уже изменяет «внешнюю действительность» («снимает ее определения»), меняет, отнимает у нее черты кажимости, внешности и ничтожности, «делает ее само-в-себе и само-для-себя сущей (= объективно-истинной)» [Его же 1969в: 199]. То есть приводит ее в соответствие с истиной, которая представлена в содержании философии и науки и используется для изменения мира, выводя человека за пределы созерцательной самоидентификации. В практике, если использовать выражение Г. В. Ф. Гегеля, «предметы» приводятся в соответствие с «понятием».

Практикой господствующих классов идеализм и негативная диалектика приводятся к вытеснению понятия истины. А. Л. Никифоров констатирует: «Логический позитивизм заменил понятие истины понятием верифицируемости, то есть, грубо говоря, понятием соответствия чувственно данному. Г. Рейхенбах на место понятия истины пытался поставить понятие вероятности, рассматривая истину и ложь как предельные случаи высокой и низкой вероятности... У К. Поппера истина либо рассматривается как недостижимый идеал, либо заменяется понятием степени правдоподобности. Т. Кун, И. Лакатос, их коллеги и современники вообще не пользуются понятием истины в своих методологических построениях, а П. Фейерабенд прямо призывает выбросить понятие истины на свалку исторических заблуждений человечества» [Никифоров 2018: 44]. Под лозунгом борьбы против жестких методологических правил, стандартов, норм, в конечном счете – против истины. Как видно, этот «тренд» обнаруживается у *значимых* представителей «философии науки», а через Ж. Лакана он стал характерной

чертой философов постмодернизма. Это отбрасывает нас за пределы «осевого времени», вновь погружает в хаос пустопорожних разговоров, иллюзий, сновидений, мифов и предрассудков, подменяя ими понятие истины. Если даже официальное господство марксизма в СССР не смогло оградить страну от безумия и абсурда, то в последние десятилетия многие отечественные (и не только) философы, поддавшись социальной моде, отправились в поход против разума и истины.

Эта тенденция не является всеохватывающей. Развитие человечества, а следовательно, и философии продолжается, разумеется, в борьбе с этой тенденцией, наделяющей современный мир неустойчивостью.

Литература

Бердяев Н. А. Человек и машина // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 147–162.

Бердяев Н. А. Самопознание (Опыт философской автобиографии). М. : Книга, 1991.

Восленский М. Номенклатура. М. : Захаров, 2005.

Гайдар Е. Государство и эволюция. Как отделить собственность от власти и повысить благосостояние россиян. СПб. : Норма, 1997.

Гегель Г. В. Ф. Философия права / Г. В. Ф. Гегель // Соч.: в 14 т. Т. VII. М.; Л. : Соцэкгиз, 1934.

Зиновьев А. А. Идеология партии будущего. М. : Эксмо, 2003.

Зиновьев А. А. Фактор понимания. М. : Алгоритм, 2006.

Зиновьев А. А. Светлое будущее. Социологический роман: избр. соч. М. : Астрель, 2008.

Лекторский В. А. Философия, познание, культура. М. : Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012.

Ленин В. И. Материализм и эмпириокритицизм / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 18. М. : Политиздат, 1968. С. 7–384.

Ленин В. И. Империализм, как высшая стадия капитализма (Популярный очерк) / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 27. М. : Политиздат, 1969а. С. 299–426.

Ленин В. И. О лозунге Соединенных Штатов Европы / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 26. М. : Политиздат, 1969б. С. 351–355.

Ленин В. И. Философские тетради / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 29. М. : Политиздат, 1969в.

Ленин В. И. Военная программа пролетарской революции / В. И. Ленин // Полн. собр. соч. 5-е изд. Т. 30. М. : Политиздат, 1973. С. 131–143.

Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М. : Прогресс, 1991.

Маркс К. К критике политической экономии. М. : Госполитиздат, 1949.

Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Т. 3. Кн. III / К. Маркс, Ф. Энгельс // Избр. соч.: в 9 т. Т. 9. Ч. 2. М. : Политиздат, 1998.

Никифоров А. Л. Что такое «постнеклассическая наука»? // Эпистемология и философия науки. 2013. Т. XXXVI. № 2. С. 59–64.

Никифоров А. Л. Понятие истины // Эпистемология сегодня. Идеи, проблемы, дискуссии: монография / под ред. И. Т. Касавина, Н. Н. Ворониной. Н. Новгород : Изд-во Нижегородского гос. ун-та им. Н. И. Лобачевского, 2018. С. 43–78.

Плеханов Г. В. К вопросу о развитии монистического взгляда на историю / Г. В. Плеханов // Избранные философские произведения: в 5 т. Т. 1. М. : Политиздат, 1956. С. 691–692.

Прохоров М. М. Бытие, гуманизм и второе осевое время. М. : Российское гуманистическое общество, 2008.

Прохоров М. М. Имитация истины и природа философии [Электронный ресурс] : Философская мысль. 2018а. № 11. С. 16–30. URL: http://e-notabene.ru/fr/article_27943.html. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.11.27943.

Прохоров М. М. Социальная политика и феномен экономизма // Вестник Нижегородской правовой академии. 2018б. № 1. С. 5–12.

Сухово-Кобылин А. В. Философия духа или социология (учение Всемира) // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С. Г. Семенова, А. Г. Ганева. М. : Педагогика-Пресс, 1993. С. 49–63.

Федоров Н. Ф. Философия общего дела // Русский космизм: Антология философской мысли / сост. С. Г. Семенова, А. Г. Ганева. М. : Педагогика-Пресс, 1993. С. 69–78.

Энгельс Ф. Развитие социализма от утопии к науке / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. 2-е изд. Т. 19. М. : Политиздат, 1961а. С. 185–230.

Энгельс Ф. Роль труда в процессе превращения обезьяны в человека / К. Маркс, Ф. Энгельс // Соч. 2-е изд. Т. 20. М. : Политиздат, 1961б. С. 486–499.

Эпштейн М. Н. Техника – религия – гуманистика (два размышления о духовном смысле научно-технического прогресса) // Вопросы философии. 2009. № 12. С. 19–23.

Юревич А. Ю. Асимметричное будущее // Вопросы философии. 2008. № 7. С. 76–89.