

Донских О.А.

HORROR ZIVILIZATIONIS, или ужас субъективности

Аннотация: В статье исследуется проблема соотношения культуры и цивилизации. Цивилизация при этом понимается как внешнее выражение культуры, тогда как культура – это содержание цивилизации. Их развитие идет в разных направлениях, поскольку цивилизация движется к максимально возможной объективности, тогда как культура выстраивается, сохраняя субъективный момент. Это ведет к растущему напряжению в отношениях цивилизации и культуры. Цивилизация стремится избавиться от субъективности, однако ни естественные, ни социогуманитарные науки не способны указать способов избавления. Статья написана на основе анализа и синтеза понятий культуры, цивилизации и субъективности в истории науки. Используется также метод восхождения от абстрактного к конкретному. Предлагается оригинальная трактовка понятия субъективности в рамках соотношения культуры и цивилизации. Оказывается, что здание современной цивилизации выстроено на вопиющем несоответствии между возрастающей скоростью движения к единому глобализованному человечеству (на пути технического прогресса, который ввинчивает в свою орбиту общество и самого человека, трансформируя его в объективную, контролируемую составляющую), и уровнем понимания характера этого движения.

Review: The article is devoted to the relationship between culture and civilization. Within the framework of the research, civilization is interpreted as the external expression of culture while culture is the content of civilization. Culture and civilization develop in different directions because civilization moves towards the greatest possible objectivity while culture develops retaining its subjective nature. This creates a growing tension in the relationship between civilization and culture. Civilization does not try to get rid of subjectivity, however, natural or socio-humanitarian sciences are unable to offer ways to do it. The present article was written based on the analysis and synthesis of the terms 'culture', 'civilization' and 'subjectivity' in the history of science. The author of the article also uses the method of rising from the abstract to the concrete. The author offers his own definition of the term 'subjectivity' in terms of the relationship between culture and civilization. According to the author, the 'building' of modern civilization is built upon the outrageous discrepancy between the speeding movement towards the globalized humanity (following the way of technological progress that involves the society and human himself and transforms the latter into an objective and controlled element) and the level of understanding the nature of this movement.

Ключевые слова: Horror zivilizationis, цивилизация, культура, субъективность, прогресс, естественные науки, социо-гуманитарные науки, ноосфера, техническое развитие, рациональность.

Keywords: Horror zivilizationis, civilization, culture, subjectivity, progress, natural sciences, socio-humanitarian sciences, noosphere, technical development, rationality.

Нorror zivilizationis – выражение, которое отлито по древнегреческому образцу – «страх пустоты» (horror vacui). Буквально оно имеет два значения: – во-первых, прямо идущее из античности, а потом содержательно возрожденное в Новое время Декартом и Паскалем и связанное с принципом «природа боится пустоты», а, во-вторых, производное от первого, – стремление художника заполнить все пустоты на картине или гравюре. Любая пустота заполняется красками. Что же, по аналогии с этим термином, может означать horror zivilizationis?

Цивилизация вытесняет нецивилизацию, она старательно заполняет пустоты, не

оставляя человеку возможности сталкиваться с «дикой» природой. Человек, благодаря труду, осваивает внешнюю данность природы материально, и одновременно он осваивает мир духовно, и эти способы освоения глубоко проникают друг друга. Язык помогает понять и классифицировать существующее (и не случайно во многих языках название понимается как акт творения), труд нацелен на преобразование. Язык является квинтэссенцией культуры, труд – цивилизации. В рамках нашего обычного миропредставления мы различаем «объективно данную природу» и такие институты культуры, которые якобы построены на осно-

ве соглашения¹, как язык или государство. Но в то же время в процессе социализации культура предстает каждому не менее объективно, чем природа. Мы вынуждены принимать ценности, на которых стоит культура так же, как и законы, которые определяют бытие природы, причем и ценности и законы оказываются на одной проекции нашего сознания. Поэтому мы сознаем глубинное единство культуры и цивилизации. Разница в позиции – извне мы обнаруживаем ценности, реализованные в материальной деятельности, а изнутри – содержание этой деятельности. Не случайно мы употребляем выражение «внеземные цивилизации», а не «внеземные культуры», ведь мы их можем увидеть лишь извне, их духовное содержание нам недоступно.

Это единство культуры-цивилизации осознается в отличие от чужого. Чужое, иное выступает как «не-наше», и мы его остерегаемся, боимся. Отсюда представление о варварстве: чужие – варвары. Ведь они живут вне нашего мира, вне нашей культуры и цивилизации. Но они есть, и они должны быть вписаны в наше миропредставление. Аристотель вписывает их в качестве рабов. *Rex Romana* возникает на основе той же *horror zivilizationis*, что и позднее *Rex Americana*. Цивилизация развивается до своих возможных пределов, и в этих пределах человек чувствует себя уютно. В мифологическом сознании (да и сознании современных людей, хотя, может быть, не так резко) очень важное место занимает образ границы, которая отделяет «наше» от «не-нашего» и, соответственно, «наших» от «ненаших», людей от варваров, т.е. от не совсем людей. Разница очень простая – «дикое» тождественно «неконтролируемому». А когда готы, вандалы или гунны вторгались в пределы Римской империи, они воспринимались как дикари, как природные существа, не знающие цивилизации. Таким образом, цивилизация – это материально освоенное пространство, вне которого человек существовать не может. Соответственно, первое значение выражения *horror zivilizationis* – стремление освоить природу, приручить варварское, вытеснить дикое. Это значение позитивно: цивилизованный человек гордится своим положением и убежден в

¹ Соглашение предполагает разумный акт установления, которого в действительности быть не могло, и это, конечно, миф. Можно говорить лишь об относительной условности институтов, построенных на основе разных ценностных установок.

своим праве учить нецивилизованных, т.е. насильно заполнять пустоту нетронутого цивилизацией пространства.

Проблема в том, что представление о дикости или варварстве – это именно представление, т.е. оно существует внутри культуры, а не вне ее. Образ границы означает представление и о том, что находится по другую сторону. Т.е. дикость необходимо является частью культуры, оно оттеняет ее, делает более внятной.

Но тут наступает странный эффект: как только цивилизация достигает вершины своего расцвета и, выражаясь языком Шпенглера, культура достигает этапа цивилизации, она оказывается в конфликте сама с собой. Мы не можем без нее жить, и мы ее же боимся. Мы боимся своей субъективности, от которой цивилизация пытается нас увести в мир объективно данных каждому норм поведения, языка, набора окружающих вещей, способов понимания... Культура начинает бояться своей цивилизации. Наша цивилизация реализует безостановочный технологический прогресс, оставляя культуру позади, и возникает ощущение, что цивилизация движется вперед по своей воле – «Прогресс не остановить!» И культура в ужасе от этого движения, способного растоптать все традиции и нормы.

Как получается, что мы, устремленные прогрессом к бесконечному будущему счастью, относимся к этому счастью даже не то, что недоверчиво, а просто-таки с подозрением и предвидим страшный конец человечества с гораздо большей внутренней уверенностью, чем встречу с мумией счастья? Почему в громадном большинстве американских фильмов – фильмов, произведенных в стране торжествующей демократии и прогресса – будущее предстает как кошмар, как торжество терминаторов, как выжженная атомной атакой пустыня, как общество, обслуживаемое клонми-фабрикатами, и т.д. ?

Современная цивилизация выстроена на основе науки с убеждением, что человек – это самое разумное животное – *homo sapiens sapiens*. И несмотря на то, что ряд великих мыслителей предостерегал от упоения разумностью – здесь и Паскаль, и Кьеркегор, и Шопенгауэр – мы живем с верой в то, что наука (как символ разумности) позволит решить все проблемы, и мы будем развиваться до пределов Вселенной.

На протяжении своей интеллектуальной истории человечество несколько раз меняло генеральный способ объяснения действитель-

ности. Эта идея была развита Сен-Симоном и Контом, которые сформулировали закон трех стадий. Можно спорить с их подходом, но то, что мир по-разному понимался и понимается в разных культурах, можно смело принять в качестве аксиомы. Доминирующая культура обычно агрессивно навязывает свое понимание, представляя его в качестве общечеловеческого. Но достаточно провести небольшой мысленный эксперимент, чтобы убедиться в ложности такого подхода. Если просто сказать «природа, мир, космос», то они выглядят чем-то безусловным. Особенно если добавить, что человек уже в самые давние времена интересовался, откуда и как произошло все окружающее, и это окружающее представить в качестве природы вообще. Но если сказать «природа в понимании древних греков», то мы сразу ощущаем потерю безусловности, и то же самое происходит, если перевести это на современный уровень, – «природа в понимании человека начала третьего тысячелетия нашей эры». Не говоря уже об условности выделения «нашей» эры, здесь присутствует условность определенного понимания, заданная уровнем и характером развития, и т.д. Картина «объективно данной природы» многократно усложняется субъективностью, т.е. теми очками, через которые человек воспринимает и понимает окружающее и самого себя.

А эта субъективность и есть культура, включающая язык, ценности и нормы, мифы и ритуалы. Специфика культуры, начиная с осевого времени (термин К. Ясперса, обозначающий период с 8 по 2 век до н.э.), состоит в том, что с рождением индивидуального сознания в ее рамках появляется рефлексия, т.е. мир осознается в двух планах – плане восприятия и плане понимания. Интуитивно сознаваемая разница между ними состоит в первую очередь в том, что первый план принципиально не требует упорядочивания, целиком оставаясь на уровне эмпирического бытия, тогда как второй устремляется к единству. Это происходит в том числе и потому, что рефлексия требует сознательного перевода содержания на единую ось координат, задаваемую определенной метафорой. (Стоит заметить, что осознание роли метафор в интеллектуальном развитии человечества очень ярко подчеркивает значение субъективности).

Так, античная философия производит перевод «природы», т.е. мира возникающего (интуитивно сознаваемого в качестве динамического – рождающегося и последователь-

но оформляющегося), к природе как производству ремесленника, демиурга. Интуиция идеального мира как образца и координаты для мира видимого (подобно тому, как идеальный образ вещи становится моделью для ремесленника) и сделала философию Сократа и Платона ключевым моментом интеллектуальной истории Европы.

Экспериментальная наука приходит с метафорой механической машины. Мир – машина, который можно математически рассчитать с абсолютной точностью. От Галилея и Декарта до Лапласа и Дарвина эта идея приобретает такую силу, что наука не просто выступает соперницей религии, но начинает ее теснить, внедряя в сознание мысль о возможности все постичь и объяснить рационально.

Позже, уже в двадцатом веке приходит кибернетика с ее идеями обратной связи и передачи информации. Здесь в основе метафора водителя (что вполне выражается словом «кибернетес» (кормчий), которое было использовано Норбертом Винером, когда он думал, как лучше назвать науку по теории прогнозирования и автоматическому управлению)²: он получает зрительную и слуховую информацию и на ее основе ведет машину. Здесь уже появляются объяснения на основе вероятности, а не жесткой связи. Тем не менее, природные процессы объясняются как рациональное поведение, когда любое действие производится на основе расчета полученной информации и соответственно принятого решения.

Эти метафоры создают основу для проекции получаемых знаний на одну плоскость и тем самым хотя бы отчасти удерживают единство постоянно множащихся и отодвигающихся друг от друга наук. Другая основа синтеза – переплетение идей, методов и предметов исследования, идет расширение количества наук за счет их пересечения. Одну из наиболее ярких возможностей синтеза предоставляет метафора окружающей человека природы как совокупности взаимодействующих сфер. В начале двадцатого века Эдуард Леруа, Тейяр де Шарден и Владимир Вернадский приходят к концепции ноосферы – создаваемой и надстраиваемой над биосферой сферы разума, которую создает человек как специфический биологический вид.

В этой концепции соединяются две крупные идеи – идея синтеза наук и идея единства человечества. Вернадский пишет: «Науки

² Винер сам пишет об этом в книге [5, С. 308].

о биосфере и ее объектах, т.е. все науки гуманитарные без исключения, науки естественные в собственном смысле слова (ботаника, зоология, геология, минералогия и т.п.), все науки технические – прикладные науки в широком их понимании – являются областями знания, которые максимально доступны научному мышлению человека. ... науки «о духовном» творчестве человеческой личности в ее социальной обстановке, науки о мозге и органах чувств, проблемах психологии или логики. Они обуславливают основные законы человеческого научного познания, той силы, которая превратила в нашу геологическую эпоху, охваченную человеком биосферу в естественное тело, новое по своим геологическим и биологическим процессам – в новое ее состояние, в *ноосферу*, ...» [2, С. 130]. Иначе говоря, единство наук обусловлено единством законов человеческого познания. С точки зрения Вернадского основой единства является логика, которая оказывается на вершине системы наук. А именно научное познание определяет деятельность человека, включается в его практику, изменяющую законы развития биосферы.

И еще цитата: «Исторический процесс на наших глазах коренным образом меняется. Впервые в истории человечества интересы народных масс – *всех и каждого* – и *свободной мысли личности* определяют жизнь человечества, являются мерилем его представлений о справедливости. Человечество, взятое в целом, становится мощной геологической силой. И перед ним, перед его мыслью и трудом, становится вопрос о *перестройке биосферы в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого*» [3]. Того единого человечества, которое начинает научно строить Космос.

Эта грандиозная картина во многом предвосхитила научное и социальное развитие человечества до настоящего времени. В частности, идею науки о земле, которая объединила бы исследования естественных явлений, таких как изменение климата, с теми, которые определяются социальным развитием, т.е. учитывают роль созданных человеком энергетических систем и т.п. Здесь решения политические оказываются в одном ряду с естественными явлениями. Вернадский строит свой подход на понятии энергии. Процессы, протекающие на земле, изначально определяются геохимической энергией и энергией Солнца. С появлением жизни и формированием биосферы геохимические процессы дополняются

процессами энергетического обмена, определяемого флорой и фауной. С появлением человека биогеохимические процессы сначала дополняются, а потом начинают все больше зависеть от деятельности человека. Складывается ноосфера, которая по-новому перераспределяет потоки энергии, и уже необходимо описывать энергетические процессы как ноо-био-геохимические. Здесь и возникает идея синтетической науки о земле, более того, науки о Космосе и Земле как его части.

Таким образом, предмет естественных наук пересекается с традиционным предметом наук общественных, в частности с предметом социологии и экономики. А это значит, что в науку, идеалом которой является объективность и экспериментальная проверяемость («гипотез не измышляю!» Ньютон), проникает субъективное начало и ценности, характеризующие культуру. Хронологически это происходит по крайней мере в четыре стадии:

1. через экономику и социологию с их неизбывной рефлексивной составляющей во второй половине 18 – первой половине 19 веков,
2. через идею принципиального разделения наук о природе и наук о культуре (номотетических и идеографических), объяснение противопоставляется пониманию;
3. через идею ноосферы в начале 20 века,
4. в рамках науковедения и пост-неклассической науки с их идеями парадигмы, исследовательской программы и т.п. в конце 20 века.

Сознание этой субъективности и порождает то, что может быть обозначено как *hoggor civilizationis*. Субъективность выступает здесь в качестве аналога бессознательного для индивида. Она давит, она формирует образы и угадывается через символы.

Если естественные науки идут по пути прогресса – мы все больше и больше узнаем о природе и, соответственно, совершенствуем технологии, совершенствуя искусственную среду обитания для себя, то однозначно говорить о прогрессе в социально-гуманитарных науках, при всей их бурной диверсификации, гораздо сложнее. Более того, возникает необходимость пересматривать понятия рациональности. Дело в том, что взятый за образец эмпирико-математический подход, давший блестящие результаты в естественных и технических науках, иначе проявил себя в науках, относящихся к обществу и человеку.

Так получилось, что наиболее крупные идеи, во многом определившие развитие со-

цио-гуманитарной области, остались в области философии, не задав парадигмальный уровень науки. Это, в частности, относится к идеям естественного состояния и разделения властей, которые увели европейское сознание от христианского понимания развития общества. Так, физиократы считали, что следование естественным законам приведет общество к равенству и справедливости. Физиократы и Адам Смит создают экономику. (Стоит отметить, что первые практические шаги новой науки были плачевными – политика, которая основывалась на идеях физиократов, привела к двум волнам голода и экономическому кризису непосредственно перед Французской революцией.) Поль Анри Гольбах в «Системе природы» (1770 г.) утверждает, что жизнь общества стоит на материалистическом основании и что «совокупность истин, заключающихся в кодексе природы ... выше сверхъестественных догматов религии, всегда приносившей только зло человеческому роду» [6, С. 681]. Разум победит религиозно-мистические наслоения, т.е. ужас прошлого: «... только изучение природы с помощью опыта может дать ей эту нить и средства сразить минотавров – все эти призраки и чудовища, столько веков взимающие кровавую дань с уstraшенных смертных» [6, С. 672]. Но, несмотря на эту установку, Гольбах ни в коей мере не преодолел дуализм духа и материи и, рассуждая об обществе, строит утилитарную мораль атеиста очевидно вовсе не на какой-либо естественной науке. Все ставится в зависимость от воли народа. Он может следовать разуму и построенной на нем морали, а может не захотеть. «Народы, которые захотят придерживаться столь мудрой морали, начнут прививать ее людям с детства и постоянно подтверждать ее своими законами, не будут нуждаться ни в каких суевериях и иллюзиях; народы же, которые станут упорно предпочитать своим важнейшим интересам веру в призраки, будут верными шагами идти к гибели» [6, С. 681]. Иначе говоря, он рассуждает в ключе следующего противоречия: мораль, опирающаяся на естественные законы, есть, но проявляет она себя в обществе в зависимости от чисто субъективного фактора.

Более глубокий и значительно более научный подход развивает Адам Смит, который в своей работе о богатстве народов формулирует знаменитый тезис о «невидимой руке рынка» (1776 г.) «Предпочитая оказывать поддержку своему, а не иностранному производству, он стремится лишь к собственной обе-

спеченности, и направляя производство так, чтобы полученное обладало максимальной стоимостью, он занят лишь собственной пользой, и в этом случае, как и во многих других, невидимая рука направляет его к цели, которая вовсе не входила в его устремления» [9]. «Невидимая», т.е. никем не контролируемая и принципиально нерегулируемая. Она представляет объективное начало. И на его основе возникает общественно полезный механизм. (При этом стоит отметить, что современник Смита Габриэль Бонно де Мабли доказывал, что прогресс в обществе возможен не на основе разума, а только на основе нравственности, т.е. отстаивает примат воли.)

Есть еще один исключительно важный аргумент, который, не будучи частью научного сознания, а, скорее, общим мнением, постоянно несколько подрывал значение разума: существование зла. Требовалась натуроидея – если природа столь совершенна, то разум, постигая ее, заставляет человека поступать добродетельно. И зло должно постоянно уменьшаться с прогрессом науки. Эта мысль подтачивала значение идеи совершенной природы.

Затем Французская революция, провозгласив верховенство разума, перестраивала общество не с помощью науки, а с помощью гильотины. Это был первый в истории практический ответ субъективной воли теоретическому разуму, попытавшемуся осознать социум и перестроить его на рациональном основании. И выразился этот ответ в кошмаре террора.

Тем не менее, Кондорсе, ставший жертвой этого террора, утверждает благотворность прогресса, опирающегося на разум, т.е. на науку – «Единственным фундаментом веры в естественных науках является идея, что общие законы, известные или неизвестные, регулирующие явления вселенной, необходимы и постоянны; и в силу какой причины этот принцип был бы менее верным для развития интеллектуальных и моральных способностей человека, чем для других операций природы?». И дальше – «Прогресс науки обеспечивает прогресс промышленности, который сам затем ускоряет научные успехи; и это взаимное влияние, действие которого беспрестанно возобновляется, должно быть причислено к наиболее деятельным, наиболее могущественным причинам совершенствования человеческого рода» [6].

Осмысливая итоги революции, Сен-Симон пришел к идее науки об обществе, которая

позволит уйти от утопий и рационально выстроить справедливые общественные отношения. Под его влиянием Огюст Конт по образцу физики дал первый очерк социальной физики – социологии. (Почти одновременно с ним один из основателей научной статистики Адольф Кетле также назвал свой очерк о развитии способностей человека «Социальной физикой».) Но Конт сам позже отходит от научности и строит альтруистическую мораль как выражение позитивной религии, опирающейся на идею реальности человечества (*Grand-Être*) как высшего существа по отношению к абстракции индивида. При этом он утверждает, что в обществе в конечном итоге главную роль играют мнения, так что физика и, соответственно, позитивная наука вообще здесь уже не при чем.

По образцу естественных наук строит свое учение Карл Маркс. Не случайно он заимствует из геологии концепцию формаций (из работ сэра Чарльза Лайеля) и рассматривает развитие человечества как естественноисторический процесс. Законы природы реализуют себя в деятельности людей независимо от их воли. Но тут-то и обнаружился подводный камень субъективности: как только было научно доказано, что капитализм естественно перерастает в коммунизм, а при социализме не будет той несправедливости, которая характерна для капитализма, то появились революционеры, решившие ускорить естественный процесс. И говорить о научной подоплеке дальнейших социальных движений и особенно Октябрьской революции было бы очень сильным преувеличением.

«Иллюзия «научного социализма», которую ослепляли себя и своих доверчивых последователей Маркс и Энгельс, в том именно и состоит, будто наука может служить не только опорой для социалистической политики, давая некоторую поддержку социалистических надежд, но и основой самой воли к социализму» [1, С. 307-308]. А еще раньше социализм вызывает ужас у Леонтьева своей однородностью, которая расстреливает индивидуальность, т.е. жизнь. И с этим же социализмом борется Достоевский, который считает, что любая социалистическая утопия будет разрушена изнутри стремлением к индивидуальному самовыражению. В этом смысл его «Записок из подполья».

Обзор подходов к построению социологии на основе естественных наук дает Толкотт Парсонс в своей «Структуре социального действия» – «Возникли школы: механистическая (счи-

тавшая, что в основе общества лежат законы механики, – Г. Кэри, Г. Скотт), географическая (считавшая, что все определяется в обществе географической средой его существования, – Г. Бокль), организмическая (описывавшая общество в терминах анатомии и физиологии – П. Лиленфельд, А. Шефле, Р. Вормс); наконец, уже в конце XIX – начале XX века этот ряд «обогатился» социальным дарвинизмом (борьба за существование и естественный отбор как главные законы общественного развития – Г. Спенсер, У. Самнер, А. Смолл, Л. Гумплович). Конечно, молодая наука ничем не могла себя так скомпрометировать, как подобного рода теориями» [8, С. 12]. Т. Парсонс пишет это в 1937 году, и вывод о компрометации очень показателен. К этому времени вполне очевидно, что объяснять человеческие действия, сводя их на одну проекцию, будь то механика, география или физиология, невозможно.

С развитием социо-гуманитарных наук уже к последней четверти 19 века становится понятно, что они не могут быть построены по заимствованным из естественных наук образцам. Вильгельм Дильтей формулирует тезис о принципиальном различии наук о природе и наук о духе. Он исходит из того, что науки о духе имеют дело с жизнью, сущностными чертами которой являются иррациональность и телеология. Соответственно, в жизни отдельного человека подсознательное играет по крайней мере не меньшую роль, чем сознательное, рациональное. Вильгельм Виндельбанд задает более глубокое обоснование различению наук: от предмета он переходит к методу, и науки, занятые поиском законов – номотетические, он отличает от наук, занятых описанием индивидуальных событий – идеографических.

Макс Вебер, опираясь на их идеи, утверждает необходимость учета сознательности и субъективности в действиях человека. Так возникает понимающая социология.

В это же время развивается психоанализ, направленный на поиск структуры бессознательного (Адлер, Фрейд и Юнг), т.е. тех скрытых побудительных мотивов, которые определяют поведение человека. Казалось, что самые интимные проявления человеческой психики будут, наконец, рационально объяснены. Однако вскоре создатели психоанализа разошлись в понимании основных категорий: Адлер считал ключевым стремление к власти, тогда как Фрейд сексуальность, а понимание решающего значения бессознательного как коллективного увело Юнга в другом направ-

лении. Но, более того, многие крупные ученые отказались считать психоанализ наукой. Не случайно Питер Брайан Медавар назвал фрейдизм интеллектуальным мошенничеством. Бессознательное нанесло контрудар исследователям. Дионисийское начало здесь оказалось явно сильнее аполлонийского.

В свою очередь, как уже упоминалось выше развитие естественных наук в рамках учения о ноосфере признает принципиальную необходимость учета человеческой деятельности при анализе естественных процессов. Ноосфера, как считает Вернадский, непрерывно с возрастающим темпом формируется на протяжении 5-7 тысяч лет. Он полагает, что в рамках ноосферы происходит взаимодействие двух не сводимых друг к другу видов естественных тел – живых и неживых, и постоянное возрастание роли фактора, который он обозначает как «энергия человеческой культуры». Для того, чтобы ее исследовать, необходим союз наук естественных с науками гуманитарными. «...Биогеохимия связывается не только с областью наук биологических, но и гуманитарных» [2, С. 127]. Логика Вернадского понятна – без анализа человеческой деятельности невозможно исследовать процессы, идущие в биосфере. А гуманитарные науки должны объяснить основания, которые определяют действия человека как разумного существа.

Однако то, что мы сейчас наблюдаем в деятельности человечества, не подтверждает взглядов великого ученого: только очень большой оптимист может сейчас сказать, что если отождествлять влияние человека на природные процессы с ноосферой, она заслуживает своего названия – сферы разума.

Это связано с тем, что, во-первых, неясно, как быть с неизбежной человеческой иррациональностью, и, во-вторых, как быть с саморефлексией результатов социо-гуманитарных исследований. Иначе говоря, как преодолеть ту особенность связанного с человеком знания, что любой объективный результат исследования общества и человека тут же меняет предмет анализа и, соответственно, объективность предшествующего результата. Иначе говоря, знание физика об электроде не меняет поведения электрона, а знание социолога об обществе становится фактором, это общество меняющим, так же, как знание психолога о конкретном человеке, ставшее известным этому человеку, меняет его поведение. Так что и разумность и объективность в социо-гуманитарных науках отличаются от таковых в естественных. Можно вспомнить о манипуля-

циях с общественным мнением, характерном для социологии. Или даже, возьмем, к примеру, такую влиятельную теорию как модель динамического роста Роя Харрода и Евсея Домара. Она строится на условии равенства сбережений и инвестиций. При этом инвестиции зависят от конъюнктуры, уровня процентной ставки, уровня налогообложения и ожидаемой рентабельности капиталовложений. Но все эти факторы являются данностью лишь на определенный момент и принципиально зависят от субъективности решений и ожиданий. В любом случае, либерализм – учение ценностное, а не рациональное, а именно оно лежит в основе ряда важнейших экономических концепций.

Наконец, субъективность обнаруживается в естественных науках: во второй половине 20 века в рамках науковедения появляются концепции, описывающие развитие естественных наук вовсе не как процесс, основанный на единой логике и на единой рациональности. В качестве примера можно взять понятие парадигмы, ряд элементов которой принимается вовсе не на разумном основании. «Парадигма – это то, что объединяет членов научного сообщества, и, наоборот, научное сообщество состоит из людей, признающих парадигму» [7, С. 229]. Знание объективных закономерностей, растущее по абсолютным логическим принципам, оказывается в зависимости от сообщества ученых с их субъективностью. Понятие парадигмы претерпело существенные модификации, однако общая идея неизбежной зависимости между знанием и сообществом его творцов остается. И это обобщение сделано на основании анализа физики и астрономии, а не экономики и социологии. Т.е. наука, составляющая стержень развития современной цивилизации, развивается не только благодаря постижению логики объекта, но и благодаря собственной субъективности, которая принципиально не может быть до конца осознана и преодолена.

Но, безусловно, наука приобрела особое значение для монстра современной цивилизации, когда соединилась с техникой. Произошло это в Новое время в связи с ростом значения индуктивно-экспериментальных методов и появлением новой идеологии, которую выразил Ф.Бэкон своим «Знание – сила» и которая была манифестирована уставами рождавшихся в XVII веке академий наук. Машинный труд переворачивает отношения человека с природой. Когда Вернадский возводит начало ноосферы к появлению земле-

делия, он стирает это различие. Оно состоит в том, что если до индустриальной революции человек применялся к природе, то с возникновением машин и освоением электричества уже природа применяется к человеку. Хайдеггер справедливо пишет: «Гидроэлектростанция не встроена в реку так, как встроены старый деревянный мост, веками связывающий один берег с другим. Скорее река встроена в гидроэлектростанцию. Рейн есть то, что он теперь есть в качестве реки, а именно поставитель гидравлического напора, благодаря существованию гидроэлектростанции» [10, С. 226-227]. Техника все больше захватывает человека, вынуждая его служить себе. И формы этого служения постоянно эволюционируют: от примитивного конвейерного производства до диспетчерских служб и очередей за новым «айпедом».

Кроме того, Вернадский в своей замечательной картине недоучел еще один принципиальный фактор – агрессивность разума, соединившего в индустриальную эпоху науку с развитием техники. Направленность на преобразование и подчинение всего, с чем сталкивается человек и что сталкивает его с самим собой, коренится в том, что Хайдеггер называет существом техники: «Физическая теория природы Нового времени приготовила путь прежде всего не технике, а существу современной техники. Ибо захватывающая сосредоточенность на поставляющем раскрытии потаенного царит уже в этой физике» [10, С. 230]. Эта самое существо современной техники в полной мере проявляет себя в антропо-социальной сфере.

Человечество, начиная с неолитической революции, не только агрессивно воздействует на природу, преобразуя поверхность Земли посредством техники, но и не менее агрессивно преобразует само себя, часто не отдавая себе в этом отчета. При таком подходе неявно принимается аксиома о существовании единой рациональности, на основе которой объединяются все существующие науки, и возможности сведения к нулю действия не поддающихся рациональному описанию феноменов. Как только утопии получили поддержку в виде марксизма, рабочее движение реализовало себя в социалистических революциях, лидеры которых были убеждены в том, что они действуют в соответствии с научной теорией. С мощным развитием генетики связано появление генной инженерии, направленной на улучшение человеческой природы. И, осуществив прорыв в

биологии, человек готов активно преобразовывать сам себя, даже не пытаясь сначала понять, для чего существуют значительные участки генома. Из этой же оперы идеи архитекторов, которые предлагают сносить традиционное старое, чтобы на его основе строить современные коробки. Ле Корбюзье назвал дом «машиной для жилья» (т.е. даже в идее исключил из дома уют и субъективность), и он же предлагал план Вуазен, согласно которому нужно было снести практически весь старый центр Парижа и на этой территории поставить 18 одинаковых небоскребов³.

В результате оказывается, что здание современной цивилизации стоит на вопиющем несоответствии между возрастающей скоростью движения к единому глобализованному человечеству (на пути технического прогресса, который ввинчивает в свою орбиту общество и самого человека), и уровнем понимания характера этого движения. Конрад Лоренц справедливо считал, что человек не созрел до того, чтобы управлять теми силами, которые он разбудил.

Тем самым субъективность захлестывает нашу жизнь, включая науку, и процесс глобализации, такой естественный, логичный и объективный, с точки зрения идеи прогресса и, соответственно, единого плана развития человечества, уходит в сияющую неопределенность. А, значит, и формируемая человеком техническая цивилизация в принципе не может быть понята, а, следовательно, мы не способны предвидеть характер ее развития. Если Кондорсе был убежден в бесконечном победном движении прогресса, то сейчас это убеждение кажется вовсе не таким очевидным. Не меньше оснований верить в то, что человек вовлекает в энергетический обмен такие силы, которые сметут его самого с ладони земли. Кстати говоря, не случайно практически все фильмы о будущем, которые снимаются в стране, считающей себя лидером прогресса и демократии, показывают гибель и разрушение. Они демонстрируют то коллективное бессознательное, для которого идея прогресса и кошмар будущего глубинно связаны друг с другом.

Современная цивилизация предстает нам в качестве непостижимой субъективной неизбежности и, вглядываясь в ее поступь, мы испытываем перед ней тот же ужас, который испытывал Паскаль, сознавая свою заброшенность в пространство на перекресток трех бесконечностей.

³ Не случайно И. Бродский в стихотворении «Роттердамский дневник» сравнил Корбюзье с Люфтваффе.

Библиография:

1. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М.: Институт русской цивилизации, 2009-464 с.
2. Вернадский В.И. Философские мысли натуралиста. М.: Наука, 1988. – 520 с.
3. Вернадский В.И. Несколько слов о ноосфере (1944) // URL: <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/noos.html>
4. Винер Н. Я – математик. М.: Наука, 1964-354 с.
5. Гольбах П.А. Система природы // Поль Анри Гольбах. Избранные произведения в двух томах. Т. 1. М.: Изд-во соц-эк. лит-ры, 1963. – 715 с.
6. Гуревич П.С. Пленительное мерцание цивилизации // Философия и культура. – 2014. – 10. – С. 1389-1392. DOI: 10.7256/1999-2793.2014.10.13119.
7. Кондорсе Ж.А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. // URL: <http://larevolution.ru/books/Condorcet-5.html>.
8. Кун Т. Структура научных революций. М.: Прогресс, 1977. – 300 с.
9. Парсонс Т. О структуре социального действия. – М.: Академический Проект, 2000. – 880 с.
10. Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов // URL: <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/adam-smith/wealth-nations.pdf>
11. Хайдеггер М. Вопрос о технике // Мартин Хайдеггер Время и бытие. М.: Республика, 1993. – 447 с.

References (transliterated):

1. Bulgakov S.N. *Filosofiya khozyaistva*. M.: Institut russkoi tsivilizatsii, 2009-464 s.
2. Vernadskii V.I. *Filosofskie mysli naturalista*. M.: Nauka, 1988. – 520 s.
3. Vernadskii V.I. *Neskol'ko slov o noosfere (1944)* // URL: <http://vernadsky.lib.ru/e-texts/archive/noos.html>
4. Viner N. *Ya – matematik*. M.: Nauka, 1964-354 s.
5. Gol'bakh P.A. *Sistema prirody* // Pol' Anri Gol'bakh. *Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh*. T. 1. M.: Izd-vo sots-ek. lit-ry, 1963. – 715 s.
6. Gurevich P.S. *Plenitel'noe mertsanie tsivilizatsii* // *Filosofiya i kul'tura*. – 2014. – 10. – С. 1389-1392. DOI: 10.7256/1999-2793.2014.10.13119.
7. Kondorse Zh.A. *Eskiz istoricheskoi kartiny progressa chelovecheskogo razuma*. // URL: <http://larevolution.ru/books/Condorcet-5.html>.
8. Kun T. *Struktura nauchnykh revolyutsii*. M.: Progress, 1977. – 300 s.
9. Parsons T. *O strukture sotsial'nogo deistviya*. – M.: Akademicheskii Proekt, 2000. – 880 s.
10. Smit A. *Issledovanie o prirode i prichinakh bogatstva narodov* // URL: <http://www2.hn.psu.edu/faculty/jmanis/adam-smith/wealth-nations.pdf>
11. Khaidegger M. *Vopros o tekhnike* // Martin Khaidegger *Vremya i bytie*. M.: Respublika, 1993. – 447 s.