

---

## О СПОСОБНОСТИ НАУЧНОГО ЗНАНИЯ ПОНЯТЬ СТРУКТУРУ И ТРАНСФОРМАЦИИ XXI в.

**Чешков М. А.\***

*В статье предметом исследования выступает как мироцелостность, так и научное знание этого объекта. Осознаются не только мир, человек и человечество, основным предметом познания выступает современное научное знание как адекватный способ видения человека и человечества. Решение этой задачи, считает автор, потребует переосмысления науки Нового времени, заложенной логическим знанием, которое хотя и необходимо, но уже далеко не достаточно для понимания состояния реальности и процессов трансформации человека и человечества.*

**Ключевые слова:** научное знание, человеческий универсум, мировой универсум, мирознание, картина мира, универсум, будущее.

*The subject of our study is the unity of the world and its scientific understanding. Not only the world, but human and humankind are analyzed, but the main subject of cognition is the modern scientific knowledge as an adequate method of comprehension of a human and humankind. According to the author, an adequate solution of the problem requires rethinking of the modern science founded by the logical knowledge which is necessary but it is not sufficient for the understanding of the real situation and the processes of transformation of a human and mankind.*

**Keywords:** scientific knowledge, human universe, world universe, knowledge about the world, worldview, universe, future.

Проблема осмысливания мирознания обостряется тем, что в ситуации резкого усиления глобального кризиса мироцелостность как объект познания становится все более взаимосвязанной и в то же время заново как разделяемой и универсализированной, так и локализованной отдельными компонентами миробития; с другой стороны, мироцелостность все более универсализируется и локализуется все более связанным и расчлененным целым. Для нас особенно значимо, что научная мысль не только лишается прежнего целостного познания мира, но и, что самое важное, на основе целостного понимания самого наукознания.

Реорганизация и создание нового мирознания на основе современного общенаучного знания (систематика, синергетика, диатропика) позволяют ощутить, что комплекс разнородных дисциплин становится все более связанным, дробящимся и умножающимся комплексом все более разнородных дисциплин. Из числа этого все увеличивающегося, даже бесконечного (!) набора особо важным кажется опыт мировых дисциплин, в частности международных отношений и

---

\* Чешков Марат Александрович – д. и. н., главный специалист Центра проблем развития и модернизации Института международной экономики и международных отношений (ИМЭМО) РАН. E-mail: artem.cheshkov@mail.ru.

глобалистики, которые заново упираются в общенаучные знания и традиции категориального мышления классической европейской науки Нового времени. Этот багаж становится тем более сложным, что предмет познания предстает все более конкретизирующим и даже фрагментизированным, а большие (вширь) и малые единицы выглядят релятивными в их как абсолютных, так и минимальных масштабах, в способах познания все укрупняющихся и все уменьшающихся единиц миробытия и миросознания.

Такое качественное изменение современного научного сознания выглядит не только новым предметом научного познания, но и новым способом познания современной науки, то есть предполагает переосмысление науки как важнейшего параметра знания, сознания и реальности. Данные изменения современного научного сознания требуют реорганизации всего комплекса мирового сознания и знания средствами понятийно-категориальной конструкции (ПКК). Таковая строится по горизонтали и по вертикали, включая фундаментальные (фаза I) и частичные понятия (фазы II и III). Матрица ПКК необходимо включает языки не только общенаучного знания, но и категориального, и даже образного.

### Фаза I. Фундаментальные понятия

Таковыми выступают: понятие *человеческий универсум* – контекстуальное, исходное; *мировой универсум* – понятие текстуальное или базовое. Первое понятие первично, а второе – вторично этой фундаментальной связке. Понятие *человеческий универсум* выражает человечество как формирование, построенное на взаимосвязанности трех начал жизнедеятельности – природного, социального, субъектного. В этой триаде *ключевым предстает* начало *субъектность*, наиболее полно выражающее то, что свойственно всем трем началам, то есть «принцип жизнедеятельности», формирующий единство всех трех начал. Понятие *мировой универсум* конкретизирует понятие *человеческий универсум*, сохраняя его *всеобщность* и в то же время выражая присущую ему специфичность – особенность.

Такая смысловая нагрузка – всеобщность и особенность – достигается за счет того, что понятие *мировой универсум* адресуется *особой форме* (или способу) жизнедеятельности, отличной от других форм/способов – индивидуальной, групповой, совокупной в их разных масштабах. Благодаря подобной (первичная и вторичная) связанности этих понятий в различных их смыслах понятие *мировой универсум* конституирует *предмет мироведения*. Эта новая мирокатегория имеет преимущество сравнительно и с прикладными понятиями (типа мирового сообщества), и с более общими идеями, такими как *человечество*, поскольку, сохраняя органическую связь с понятием *человеческий универсум*, новое понятие *мировой универсум* не растворяется в различных гуманистических дискурсах, сохраняя и его общечеловеческую природу, и его особость. В такой связке двух фундаментальных понятий мировой универсум заново конституирует и сам предмет *мироведения* как социально-гуманитарного знания в его всеобщности и в его же особенностях. Установив два фундаментальных понятия (пусть и соподчиненных), мы далее разворачиваем ПКК, характеризуя последовательно общие и частные онтологические и отчасти аксиологические параметры нашего базового исходного понятия *мировой универсум*.

## Фаза II. Общие параметры

К ним относятся представления о *природе* и *сущности* этого понятия. Поскольку в нем конкретизируется исходное понятие «человеческий универсум», то и природа нашего мирового универсума та же, что присуща человеческому универсуму, то есть она антропологична и в этом смысле интегральна. Если природа мирового универсума задается природой человеческого универсума, то сущность понятия *мировой универсум* раскрывается более глубоко в его соотношении с другими формами (способами) жизнедеятельности – индивидуальной, групповой, совокупной. Сущность этого понятия раскрывается через специфическую природу мирового универсума в его логических и исторических формах: от *локальной* и *производной* от иных форм эпохи «осевого времени» до XVI в., сменяемых формами *планетарной* и *равноположенной* иным формам XVI–XVIII вв., и, наконец, формой *планетарной* и *доминирующей* в совокупности над всеми формами, присущими человечеству XIX–XX вв.

## Фаза III. Частичные параметры

К этим измерениям относятся: *оргформы*; *субъектность*; *тип развития*; *состав*. Данные параметры и выражающие их понятия и категории рассматриваются и строятся по логике дедуктивной (от более общих к менее общим), по логике познавательной – от более абстрактных к более конкретным при необходимой корреляции, логике исторической. Следуя этой общей последовательности, располагаются: параметр оргформ; тип развития, субъект и субъектность, взятые вместе ввиду их тесной связи; и в заключение характеризуется параметр состава данной формы универсума.

*Оргформы*. Их описание требует специальных понятий, определяющих историческую динамику мирового универсума. Динамика оргформ выражается в категориях исторических типов мирового универсума. Можно выделить три таких типа – *конгломеративный*, *системный* и *постсистемный*. Первый из них присущ мировому универсуму эпохи от становления «осевого времени» до XVII в.; второй – мировому универсуму XVI–XX вв., третий возникает в реальности на рубеже XX–XXI вв. Конгломеративный тип разнороден по составу и лишен целостности (связанности); системный тип характеризуется иерархически построенной целостностью; постсистемный тип выглядит совокупностью нескольких вариантов мирового универсума – системного (разных видов), мозаичного и неопределенного множества. Мозаичный вариант схож с конгломеративным по разнородности состава, но отличается от него присущей связанностью (когерентностью); вариант неопределенного множества сходен и с конгломеративностью по разнородности состава, доведенной здесь до беспредельности в силу принципиально неограниченного числа субъектов, в том числе (и особенно) субъектов в виде конкретного индивида в его всеобщем (общечеловеческом) качестве (см. ниже).

Сдвиг мирового универсума знаменует выработку специфического выбора развития до превращения мирового универсума в *доминантную* форму жизнедеятельности (см. фазу II). Логика развития мирового универсума оставалась производной от логики других форм жизнедеятельности и тем самым воспроизводила привычный – стадийный – тип/способ развития, сложившийся в XVI–XVIII вв.

и закрепленный формированием иерархической системы, созданной оргформой мирового универсума.

Становление мирового универсума как доминирующей формы жизнедеятельности характеризуется, однако, через специфический механизм качественно нового *типа/способа развития*. Специфичность динамики мирового универсума заключается в том, что на рубеже II–III тыс. мировой универсум движется одновременно по разным несводимым и в то же время скоординированным траекториям. Поэтому он и логически, и исторически выступает как совокупность (множество) различных оргформ – как системных, так и несистемных образований (мозаичные и неопределенные множества). Баланс данных оргформ изменчив, и в этом смысле структура мирового универсума переформатируется как *множество множеств* и выглядит в принципе неопределенным формированием. Таковой – условно – *открытый тип развития* (ОТР) отличает данную динамику и от процесса варибельного, задаваемого конкретными обстоятельствами.

*Открытый тип развития* (ОТР) структурирован превращением мирового универсума в доминантную форму жизнедеятельности, он же (ОТР) *обусловлен* специфически *пульсирующим хронотопом*, присущим и *человеческому универсуму* на рубеже II–III тыс. Суть этого хронотопа заключена в том, что время мирового универсума не имеет четких границ, а настоящее, прошедшее, будущее встроены друг в друга по отношению как к себе, так и к своим же пространствам. Вводя эти понятия [Чешков 1999: 47], мы возвращаемся к фундаментальным категориям (фаза I), что демонстрирует сквозное единство этих параметров как в мировом универсуме, так и – шире – в познавательной ПКК.

Наконец, фактором, непосредственно генерирующим новый тип/способ развития, выступают активность субъекта и его свойство как целого (качество субъектности). Характеристика носителя мирового субъекта в целом и отдельных субсубъектов не только выражает воздействие на тип/способ развития, но генерирует также несистемные виды мирового универсума (особенно мозаичные) и порождает новые виды системности, построенные иерархически. Подчеркнем, что подобная характеристика субъектности и субъекта таким образом соединяет – хотя и различает – оба фундаментальных понятия (человеческий универсум и мировой универсум). Значимость этого нового параметра (субъектность и субъект) раскрывается – отметим еще раз – в том, что роль субъекта заключается не только в *создании* оргформ мирового универсума, но и в *выборе, отборе* этих форм и, более того, их *закреплении* в генофонде человеческого универсума. Активность субъекта не только порождает новые оргформы (несистемные), но и осуществляет их *отбор* (системные – несистемные) и *выбор* (мозаичные и неопределенные множества). Деятельность данного субъекта мирового универсума, по существу, отвечает на вопросы «кто?», «как?» и «что?». Эта характеристика такого мирового субъекта коренным образом меняет прежнее представление о характере развития прежних форм мирового универсума, которое задавалось то ли системным, то ли культурологическим пониманием и предыдущих форм мирового универсума (XVI–XX вв.), и фундаментального представления о том, что происходит как с научным сознанием, так и с мировым сознанием как целым.

Субъект мирового универсума («кто?») есть образование, включающее верхушечные (элитарные) группы, связанные с различными – разноуровневыми и разномасштабными – образованиями (общества, культуры, конфессии, этносы). Становясь компонентами субъекта мирового универсума, эти его группы обретают новое качество, отличающее их от того, что они есть в «своем» социуме, культуре, этносе, ведя таким образом *двойную жизнь*, двойное, а то и *множественное бытие*, что ставит перед ними проблему их аутентичности. Другой важнейший компонент субъекта мирового универсума представлен *конкретным* индивидом в его всеобщей – родовой и общечеловеческой (интегральной) – природе. Признание такой «единицы» как нового составного субъекта мирового универсума есть сложная теоретико-методологическая операция, предполагающая снятие оппозиции всеобщего и единичного, абстрактного и конкретного, столь устойчивой философской антропологии.

Снятие этих оппозиций приводит к пониманию *глубинного противоречия*, присущего субъекту мирового универсума – между *коллективным* бытием субъекта (или субъекта как целого) и его же *индивидуальным* бытием, которое воплощается в его же общечеловеческой природе. Разрешение этого противоречия, столь значимого в бытии мирового универсума как *неопределенного множества*, полагает выход субъекта *за пределы* мирового универсума и сближает его с человеческим универсумом (см. ниже).

Разрешение противоречия между субъектом как целым и его разными (в том числе совокупными) компонентами (скажем, БРИК и другие регионально-интеграционные образования) выливается в формирование вариантов (разновидностей) субъекта мирового универсума, связанных с той или иной компонентой субъекта как целого (конфессиональной, цивилизационной и пр.). На этом уровне понятие мирового универсума и его субъекта *конкретизирует* параметр состава, присущий этому субъекту, и выражает особую (третью) фазу конкретизации ПКК.

Реализуя эти варианты, компоненты субъекта мирового универсума, или, точнее, субсубъекты, разрабатывают различные стратегии, нацеленные на комбинации традиционных и модернистских ценностей. Здесь мы подходим к ответу на третий вопрос: «как?» (мыслит и действует субъект) и выходим к аксиологическому измерению мирового универсума. Можно выделить три вида стратегий, практикуемых субъектами (точнее, субсубъектами), в основном несистемных форм мирового универсума или их «зон» – Юга и Востока. Это стратегии имитации, уподобления и превращения. Стратегии *имитации* нацелены на воспроизводство тех норм и ценностей, которые сложились и на Востоке, и на Юге в доколониальную эпоху («традиционализм»), и на Западе/Севере в XVI–XIX вв. («модернизм»). Стратегии *уподобления* используют те же нормативы/ценности как *средства* для реализации целей, поставленных субсубъектами в рамках мирового универсума. Стратегии *превращения* воспроизводят оригиналы базовых ценностей с учетом новизны структурного и временного измерения мирового универсума (типа второго издания крепостничества в Восточной Европе XVII–XVIII вв., плантационного рабства Вест-Индии XVII–XVIII вв., промышленного рабства

в США первой половины XIX в.; индустриальной разновидности азиатского способа производства в России советской эпохи)\*\*.

Сверхсложность этих стратегий проистекает не только из активности и сознания субсубъектов, но и из связей стратегий с различными сквозными временными (синхронность, диахронность, цикличность) механизмами, через которые реализуется тип развития. Поэтому, скажем, стратегия *уподобления* традиции может воспроизводить исторический оригинал, работая в режиме *диахронности*, где сохраняются генетические связи, а может создавать новый, современный облик компоненты мирового универсума, работая в режиме *синхронности* или формируя «переходный» облик компоненты, работая в *циклическом* временном режиме (опыт Ирана рубежа XX–XXI вв.)

Эти стратегии (вкуче, понятно, с сознанием субсубъектов, их практикующих) не просто воздействуют, но, по существу, *создают* в том числе состав мирового универсума, формируя такие компоненты, которые не имеют собственных исторических предпосылок (разные виды капитализма и так называемого социализма на периферии системно-иерархической оргформы мирового универсума). Возникновение таких форм в составе мирового универсума выражает подлинно *творческую* (или творящую) природу субъекта.

Под воздействием субсубъектов *состав* мирового универсума дифференцируется так, что наряду с «обычными» его компонентами возникают и такие, которые становятся особыми *полюсами* состава мирового универсума. Полюсы есть те компоненты, субъекты которых создают максимально широкие интенсивные и разнообразные (взаимо)связи с другими компонентами. В роли таких полюсов выступают и отдельные крупные страны (Бразилия, ЮАР), и целые регионы (ЕС, исламский мир, Юго-Восточная Азия). Творящее воздействие субсубъектов проявляется максимально, когда оно формирует разные типы оргформ мирового универсума как образований – то ли системных, то ли постсистемных (мозаичных), и даже выходящих за пределы мирового универсума (в виде неопределенных множеств). Последний вариант динамики мирового универсума сближает субсубъекты мирового универсума с *субъектом человечества в целом*. Таким образом, понятие «мировой универсум» – через его субъекта – возвращается к понятию человеческого универсума, то есть к фазе I ПКК, что свидетельствует о *завершении* развертывания этой конструкции (!) как способа освоения мирового универсума, этого понятия, конституирующего предмет мироведения (из мирознания).

Масштаб и разнородность (*беспредельная* за счет конкретного индивида в его родовой общности) сближает субъекта мирового универсума с человечеством, выраженным понятием *человеческий универсум*. В том же направлении «работает» и новый тип развития, хотя его воздействие на сближение обоих универсумов (ниже речь идет о сближении лишь мирового универсума с человеческим универсумом и не рассматривается – хотя это необходимо – движение в обратном направлении, от человеческого универсума к мировому универсуму, поскольку

---

\*\* Соотношение этих трех видов стратегий нуждается в уточнении, учитывая их взаимосвязанность. Пока же мы связываем «уподобление» и «имитацию» с активностью субъекта, а «превращение» – со структурными (особенно временными) параметрами мирового универсума.

понятие *человеческий универсум* недостаточно разработано средствами общенаучного знания) и менее однозначно. Так или иначе, по трем параметрам – природа, субъект и тип развития – понятие *мировой универсум* сближается с понятием человеческого универсума в плане онтологическом. Это сближение означает *очеловечивание* мирового универсума, то есть усиление его интегральности; в то же время под воздействием типа развития, сохраняющего системную оргформу мирового универсума, происходит противоположный процесс – *расчеловечивание* мирового универсума. В итоге мировой универсум одновременно и *очеловечивается* (по природе, субъекту, отчасти – типу развития), и *расчеловечивается*.

В русле столь противоречивого процесса сближения, охватывающего подчеркнутые как онтологические, так и гносеологические и даже аксеологические параметры понятия *мировой универсум*, определяются перспективы мирведения в его важнейшем измерении – предметности, а точнее, природы его предметно-конституирующего понятия. Если *очеловечивание* означает, что понятие *мировой универсум* теряет свою специфичность, а с ней размывается специфика предмета мирведения и ослабевает возможность становления особой области научного знания, то *расчеловечивание*, напротив, сохраняет специфику понятия *мировой универсум*, а с ней – специфичность предмета мирведения, что усиливает шансы на формирование этой области научного знания. Поскольку обе эти тенденции имманентны процессу сближения мирового универсума с человеческим универсумом, то становящееся мирведение «обречено» на постоянное воспроизводство дилеммы «быть или не быть». Говоря по-другому, мирведение – в длительной перспективе – обречено на воспроизводство в состоянии *на распутье...* Поэтому и преобразование *мирознания* (знания о мировой проблематике, накопленного в различных дисциплинах XX в.) в *мироведение* выглядит процессом постоянно (!) *обратимым*.

Нынешняя фаза такого преобразования есть фаза начальная, ибо в мирведении лишь начинается выявление его собственной предметности. В таком начальном состоянии мирведение сталкивается с фундаментальным, генетически заложенным в ней противоречием между онтологическими и гносеологическими параметрами понятия *мировой универсум*. Если в плане *онтологическом* мировой универсум на рубеже XX–XXI вв. становится доминирующей формой жизнедеятельности, то в плане *гносеологическом* это понятие, по существу, лишь намечаемое, вряд ли может – пока – претендовать на роль предметной конституанты мирведения. Преодоление этого разрыва ныне есть решающее условие для преобразования *мирознания* в *мироведение*. Мирознание ныне переживает «час истины»: или накопление сложно/разно/многодисциплинарного знания и, значит, продолжение его фрагментации и даже хаотизации; или фундаментальное переосмысление в новом метадисциплинарном формате. Именно такое переосмысление и предложено в нашей гипотезе мирведения, хотя, возможно, есть и другие пути выхода из данной ситуации.

Преобразование *мирознания* в *мироведение* зависит в нынешней реальности от двух групп факторов. Во-первых, от «спроса» на мирведение со стороны дисциплин, исследующих мировую проблематику (а их круг становится поистине безграничным, в том числе за счет естественно-научного знания), во-вторых, от

способности становящегося мироведения освоить формы современной – постнеклассической – науки (междисциплинарность, ключевая роль субъекта познания: принцип совмещения несовместимого, принцип возрастающей сложности объектов, предметов и способов познания).

Позиции мироведения в социогуманитарном знании закрепляются по мере того как новая область научного знания предлагает свою *картину мира*, то есть свое видение мира с четко выраженной идеологией, альтернативной другим идеологиям нивелирующего универсализма, партикуляризма, почвенничества, государственного национализма, третьемировского радикализма. Лишь осваивая постулаты современной постнеклассической науки, мироведение будет способно предложить альтернативную этим пяти идеологиям картину мира. Ее можно назвать *универсально-критической картиной мира (УККМ)*.

Противопоставляясь 1-й *идеологии*, УККМ акцентирует разнообразие мира и неравенство его компонентов, принимая представление о целостности мира (далее везде имеется в виду понятие *мировой универсум*).

Противопоставляясь 2-й *идеологии*, УККМ отвергает представление об уникальности (исключительности) его единиц, но настаивает не просто на их включенности в мир, а разделяет представление об «особенности» каждой из них.

Противопоставляясь 3-й *идеологии* (2-я и 3-я идеологии хотя и различны, но взаимопереплетаются), УККМ содержит критику взглядов, подчеркивающих уникальность культур и цивилизаций, признавая при этом самобытность этих культур и цивилизационных образований.

Противопоставляясь 4-й *идеологии*, УККМ критически оценивает абсолютную роль этих государств/наций и особенно их претензий на снятие внутренних противоречий, размещая эти единицы в русле особой разновидности мироцелостности.

Противопоставляясь 5-й *идеологии*, УККМ отвергает присущее ей дихотомное видение мира (Север – Юг), но признает наличие глубоких различий и неравенства в этих отношениях и структуре мира в целом.

Как видим, УККМ выглядит достаточно гибкой, ибо присущая ей альтернативность не означает простого отрицания других идеологий, но оставляет место для диалога, что усиливает мироведение и как научное обоснование данной картины мира, и как способ познания и изменения (!) современного мира.

Ясно, что предлагаемая здесь идея мироведения, как и обоснование его предмета и категориального аппарата, выглядят гипотетическими, то есть находятся «в лесах» и далеки от полноты, завершенности и непротиворечивости. И тем не менее излагаемые здесь гипотетические построения не только *полезны*, но и более того – *необходимы*, когда мир оказывается в состоянии глобального (и тотального) кризиса, в том числе кризиса научных представлений о мире/человечестве как целом.

В такой ситуации научное познание **должно** (силой логики познавательной и исторической) ориентироваться и на поиск крупных *макроединиц*, и – что не менее важно – на поиск *микроединиц* мироцелостности, тесно связанных с представлениями о человеке/человечестве, выходя на необходимость выработки общенаучного языка, позволяющего соотносить научные знания со *знанием сово-*



купным и особенно его ненаучными компонентами (философией, теологией, образным и обыденным знанием, знанием прикладного, операционального типа). Лишь в диалоге (полилоге) со всеми этими формами познания/сознания, наука – в том числе и (особенно) мироведение – может обрести свою новую идентичность – фундаментальную и практическую, а не конъюнктурную; прагматическую полезность, став подлинно позитивной силой совокупной трансформации мира/человечества/человека.

Намечаемая здесь базовая концепция мирового универсума сформулирована в нескольких *последовательных* положениях, которые позволяют различать исторические типы, способ развития, субъект и основные компоненты мирового универсума в их богатстве и разнообразии, включая, подчеркнем, индивида или человека-индивида как необходимый компонент мирового универсума, так же как и те компоненты, которые остаются равноположенными (культуры, цивилизации и др.), не говоря о других, более глобальных образованиях.

Осознание мирового универсума как целого в виде *совокупности множеств* выводит современное научное знание в эпоху трансформаций различных научных дисциплин и всего *научного знания*. Перед такой трансформацией самосознание и познание нашего мира трансформируются в нескольких направлениях. Среди них ведущими формами мироведения выступают или философия, или теология, или литературное знание; или, по Х. Л. Борхесу, теология предстает как разновидность изящной словесности. Задачей такой словесности является, по Борхесу, попытка человека «представить, вообразить, вымыслить или даже выяснить» другое, чуждое нам сознание и вступить с ним в диалог.

Тем самым научное знание лишается прежней тайны и своего выше закрепленного детерминизма. Научное знание в нашу эпоху начинающегося третьего тысячелетия заново погружается в человеческий мир, или, точнее, мир человека и человечества, тем самым заново *интериоризируясь* в сознании человека и человечества. Научное знание, таким образом, от своей предшествующей формы (XVII–XX вв.) как вершины человеческого сознания и его демиурга вновь возвращается как мир сознания человека и человечества и как его неотъемлемое, органическое целое.

Опираясь на концепцию *мирового универсума*, полезно выделить особый *научно-ведческий* центр на базе ИМЭМО РАН и журнала МЭМО, а также в союзе с журналами «Международные процессы» и «Россия в глобальной политике». В такой структуре мы получаем представление о понятии «мировой универсум», которое позволяет включать мирознание в масштаб этого понятия, придавая истории скорее не *мировой*, но *всеобщий* характер, входя в рамки, например, Института всеобщей истории РАН. В то же время в этих широких рамках каждая из единиц мирового универсума получает новое – самостоятельное и автономное – бытие, что оставляет поле для национальных и государственных единиц всеобщего мирового универсума. Тем самым каждая из единиц этого всемирного целого в значительной мере остается сферой *своего* социума, культуры, истории. В этих участках мирового универсума сохраняется место для существенных трансформаций, качественных и разнонаправленных, которые воспроизводятся и активностью субъектов, и своим культурно-историческим кодом. Современные транс-

формации таких единиц мирового универсума особенно заметны в нынешней России, где ощущается попытка возрождения сталинизма и введения единомыслия в России (академик Ю. Апресян). Академик Ю. Пивоваров подчеркивает, что академическая историческая наука занимается поиском истины и не может принуждаться некими вненаучными установками. Как считают эти академики, а также Н. Казанский (ИЛИ РАН), подобные попытки не позволяют сформулировать национальную идею. В рамках комиссии *по противодействию фальсификации истории* не оставляется места ни для филолога, ни для историка, а сама история, став востребованной государством, используется данной комиссией в ущерб интересам России.

Кажется, что подобные сдвиги в современном российском социогуманитарном знании не соответствуют тем изменениям, которые произошли в структуре и трансформациях мирового универсума. Наши размышления о нынешней ситуации современного научного знания базируются в основном на идее субъекта мирового универсума, где мы находим хороший аналог с успехом антигитлеровской коалиции, объединявшей разные государства, в победе над фашизмом. Буквально события последнего времени показывают, что поле мирового универсума при всей его разнородности и противоречивости неизбежно сопровождают такие противоречия, которые могут крайне усложнить положение не отдельных государств, но мирового универсума и его значительных регионов. Действительно, подобных компонентов мирового универсума – предостаточно, но их можно представить, если не терять из виду ту глубинную связь, которая соединяет мировой универсум с человеческим. Эта глубинная связь особенно проявилась в феномене Катыни, который дает России (по С. Новопрудскому [2010]) реальный шанс вернуть человеческое измерение в инструментарий своей внешней и внутренней политики, без чего нет никакой модернизации и никакого реального развития страны.

### **Россия в мире и в сфере научного знания**

Данная статья – продолжение обсуждения проблемы, поставленной в нашей предыдущей публикации [см.: Чешков 2010]. Здесь Россия рассматривается через призму ситуации, в которой ее социум на грани XX и XXI вв. вступает в процесс трансформации отечественного *мирознания* в *мироведение*. Основная проблема сдвига к формированию российского мироведения решается в процессе соединения *мирового универсума* и *человеческого универсума* не только в России, но и в мировом масштабе. Формирование мироведения в российском социуме базируется на деятельности *научной и вненаучной*. Если первая исходит ныне из идей Е. Гайдара, то вторая основывается на традициях литературного творчества конца XIX в.; если предметом собственно научной деятельности предстает преимущественно тот или иной случай проявления бюрократии, то вненаучное творчество позволяет оценивать ту же бюрократию конца XIX в. через призму идей А. Чехова, отраженных в литературоведческом видении А. Немзера.

Эти базовые начала трансформации российского социума рельефно/резко выступают в научном и вненаучном российском сознании на историческом примере *Катыни*. Осмысление этого трагического явления, как уже говорилось, дает нам, россиянам, реальный шанс вернуть России *человеческое измерение*, без которого не

может идти речь о трансформации нынешнего российского социума ни в русле модернизации, ни в ходе развития вообще. На наш взгляд, выработка представления о феномене Катыни предполагает осмысление последнего в контекстах того, что мы назвали в нашей предыдущей публикации *мировым универсумом* и *человеческим универсумом*. Соединение этих двух глобальных измерений позволяет понять в рамках истории российского социума XVIII–XX вв. его реальные шансы на будущее бытие.

Сущность российского социума и его отношения к Катыни заключается, по С. Новопрудскому, в том, что в российском и советском обществе сложился тип такой власти, которая не замечает конкретных людей [см.: Новопрудский 2010: 4]. Феномен Катыни в трактовке Новопрудского не просто выражает суть российской традиции, закрепленной в эпоху советского общества и устойчиво сохраняющейся даже ныне, в постсоветский период. Устойчивость этой рельефно отраженной в данном феномене характерной черты российской государственной традиции позволяет, с нашей точки зрения, понять, что членение российско-советской общности в течение XVIII–XX вв. происходит по оси «*субъект – объект*» названной общности. Иначе говоря, по этой оси тотальный объект власти (хозяйство/идеология/культура) формируется тотальным *субъектом*, который превращает тотальную российско-советскую общность в *объект* подчинения/угнетения или, другими словами, в **безличностную массу**.

Специфичность субъект-объектного членения в советскую эпоху выражается в том, что массовый объект понимает свое *положение* не как положение объекта угнетения и подчинения, но как признание своего *нерабства* в его полной субъектности и личностности. В советском социуме индивид признает свою реальную *подчиненность* своей же персонализируемой сути, он воспринимает себя не как объект угнетения и пр., но сам же интерпретирует свою реальную объектность как полное воплощение своей личности. То есть *рабство* воспринимается как выражение личностной *свободы*, что делает советский социум неспособным ни к саморазвитию, ни к самомодернизации индивида. Эта специфика делает катынский случай выражением крайности советской и российской деперсонализации, и поэтому крайне затрудняет нынешнее очеловечивание российско-советской общности для преобразования мирового универсума в общечеловеческий универсум и, подчеркнем еще раз, становится тем более опасной, особенно в казусах исторического характера наподобие катынского. Исследования постсоветского социума показали, в частности, устойчивость того, что называлось советской бюрократией (в наших терминах – *этакратией*), которая заново воспроизводится и в постсоветской России, как это видно из работ А. Черняева [2010] и В. Шейниса [2009].

Если устойчивость феномена бюрократии (*этакратии*) очевидна, то изменения в российском социуме при его трансформации в конце 1990-х гг. показывают все же, что в этих рамках возникает и возможность для преодоления наследия Катыни. Эту возможность подчеркивал в августе 1993 г. Л. Валенса, когда он, будучи президентом Польши, принимал Б. Ельцина. Именно тогда, как сказал Валенса, Россия устами своего лидера публично признала право Речи Посполитой суверенно выбирать собственный курс внешней политики и вступать в международные союзы в согласии со своими государственными интересами. Он разъяснил

позицию Б. Ельцина, подчеркнув, что суверенность Польши предполагает развитие общеевропейской интеграции и этим не противоречит интересам других государств, в том числе и России. Другая возможность трансформации наследия Катыни в новом духе возникла (и это подчеркнули поляки, например Е. Помяновский) благодаря творчеству А. Солженицына. Согласно Помяновскому, российский писатель впервые показал, что система лагерей (ГУЛАГ) была не маргинальным элементом организации советской жизни, но его *платоновской идеологией*. Иными словами, Помяновский подчеркивает, что, согласно Сталину, стране надлежало конструировать именно таким эффективным, идеальным (по мнению большевистских «зодчих») способом, каким был устроен ГУЛАГ. Страданиям, отображенным в «Архипелаге ГУЛАГ», польские авторы находят аналог на страницах «Волшебной горы» Томаса Манна, что и позволило им поставить страшный вопрос: «Существует ли в мире такая идея, за которую стоит заплатить хотя бы жизнью одного поколения?» Поляк, единственный несдавшийся участник подавленной властями голодовки в Экибастузском лагере, подвигнул Солженицына поставить вопрос, который, как пишет Помяновский, должен «заставить каждого поляка <...> задуматься над нашим отношением к русским солагерникам». Слова польского публициста: «Если бы все мы были так же горды и тверды, – какой бы тиран удержался на троне?» [Помяновский 2009: 99].

Возможности для преодоления наследия Катыни в отношениях России и Польши, как и для понимания мира в целом, конечно, сложились и в рамках российского научного творчества. Е. Ясин, научный руководитель Высшей школы экономики, полагает, что основа для научного осмысления современного мира была в конце XX в. заложена в работах Е. Гайдара, которого он называет *человеком мира* (планеты). Он же справедливо подчеркнул, что человек мира есть явление *русское*, ибо воплощает в себе новое видение наук о мире в его целостности. Критики (например, С. Васильев) отмечают, однако, в работах Гайдара отсутствие языка, адекватного современному развитию экономики и модернизационных процессов. Признаем со своей стороны, что работ Гайдара недостаточно для понимания важнейших реалий современности, особенно Китая. Эта страна характеризуется им скорее не в соответствии с марксистской концепцией азиатского способа производства, а (согласно востоковеду А. Петрову) по аналогии с гением места, то есть гением покровителя личности, духа, лежащего в основе психобиологических начал, или, точнее, биологической природы, влияющей на тип общественного развития. Этот тип, по А. Петрову, зиждется на принципе присвоения и соответствующей психологии, которая задается «природной машиной», определяющей и принцип присвоения, и соответствующую психологию. Идя за этой «машиной», мы склонны видеть космоисторический контекст, воплощающий, по Е. Рашковскому (работы начала 2000-х гг.), идею истории, осмысленной и модифицированной, внутренне переживаемой человеком как сквозной космосоциальный процесс. Такое видение позволяет переосмыслить роль современной России, и в частности ее отношения с Польшей, в контексте мироцелостности российско-го сознания.

Подчеркнем, что российское общественное научное сознание может заново переосмыслить работы И. Бродского 1950-х гг. о творчестве А. Платонова, а так-

же работы Б. Окуджавы 1960-х гг. о российско-польских отношениях, наконец, литературные труды А. Чехова в свете понимания их литературоведом А. Немзером, и даже российское музыкальное творчество. Язык прозы А. Платонова понимается как выражение языка своей эпохи, как тот, который детерминирует сознание и, напротив, детерминируется массовостью и абсолютно имперсональным характером происходящего процесса. По И. Бродскому, нация здесь, в советском социуме, становится жертвой своего языка, который оказался способным породить фиктивный мир, впавший от него – языка – в грамматическую зависимость. Язык советского социума, присущий А. Платонову, компрометирует время, пространство, саму жизнь и смерть и сам детерминируется массовостью и имперсональностью характера здесь происходившего. По И. Бродскому, Платонов есть представитель *традиционной* (курсив мой. – М. Ч.) неодоушевленной массы, а язык его (Платонова) творчества выражает философию абсурда, отчего эта философия становится куда более убедительной и совершенно нетерпимой по масштабу [Бродский 2009: 149–150]. На наш взгляд, такое прочтение Платонова И. Бродским дает наиболее полное представление о сущности советского социума и его сознания в своей *завершенной* (!) форме, скорее формой, так сказать, *неисторичной*, находящейся *вне пределов истории и ее конкретности*, отличной от традиционного российского социума XVIII–XX вв.

В интервью Б. Окуджавы, который посетил Польшу в 1960-е гг., четко видно познание обоих социумов (советского и польского) и их различий. Окуджава считал: Польша осознает свою свободу в отличие от нас (России), не знавших, что такое свобода, но знавших волю (воля – это делай, что хочешь); иначе говоря, у нас нет уважения к закону и понимания закона. В общем, по его словам, мы государство уважали, а личность – нет. К тому же он отмечает, что мы – Россия – должны задуматься и перестать кичиться своим первородством. По его словам, поляки видели перед собой Российскую империю, хотя и под красными знаменами, подавлявшую их независимость. Окуджава признавал, что у него есть комплекс вины перед поляками, но ему не хотелось бы путать советский режим с нашим обществом и народом. В то же время, по Б. Окуджаве, в отличие от Польши, мы сохраняли названные черты восприятия свободы и воли, индивида и государства в большевистском рабстве, в котором присутствовал комплекс неполноценности и неприхотливости русского народа, обусловленный неимением нормального опыта жизни. Важно, что для Окуджавы Польша всегда была страной великой, очень многое создавшей и внесшей в мировую культуру [Интервью... 2009].

Что же касается литературоведческого прочтения творчества А. Чехова А. Немзером, то его видение чеховского «Злоумышленника» вводит нас в сферу *аналогии*, где субъект выступает как носитель и воплощение господства и подчинения, а индивид становится олицетворением деперсонализированного субъекта. В свою очередь, сам субъект, воплощающий господство/подчинение, предстает как совокупность его персонализаций в виде чиновников, судей и даже мелких предпринимателей. Так или иначе, эта аналогия наводит на мысль, что крупная панорама российско-советской общности как формирующейся по оси «субъект – объект» может быть дана чисто художественными средствами.

Более того, природа советского социума обнажается и тогда, когда предметом исследовательского внимания становится *музыкальное творчество*. В этом отношении примером является творчество композитора и литератора В. П. Задерацкого (1891–1953), а также его биография, написанная его сыном В. В. Задерацким [2009] на основе российских изданий конца 90-х гг. Поразительно то, что творчество В. П. Задерацкого кумулирует опыт *зомбирования* огромных народных масс в первой половине 1930-х гг. на просторах не только «родины чудесной», но и Западной Европы, Азии и Африки. В этом зомбировании кроется некая мистическая тайна, которая понимается Задерацким-сыном как феномен зомбирования масс при создании в СССР 1920–1930-х гг. крепостнического социализма, выросшего на почве даже не страха, а ужаса, в чем выражалась его рабовладельческая сущность, олицетворяемая в наибольшей мере колымскими каторжными лагерями [Там же: 157]. Пожалуй, самое важное, что отражено в этой работе – тот парадокс истории искусства, в котором жизнь композитора предстает как акция самоспасения, как самореализация личности, обладающей тренированным *духом сопротивления во что бы то ни стало*. Пожалуй, в этом феномене есть отражение и российского прошлого XVIII–XIX вв., хотя оптимистическое зомбирование XX в. обладало *историческим своеобразием*. Это своеобразие заключалось (по мнению сына композитора) в том, что в минувшем столетии парадоксально «сочеталось возвращение к праистории человечества на векторе устремленности к *социальному обновлению*». Эта новация советского социума явилась практическим результатом реализации представлений коммунистических вождей того времени с их ориентацией на совершенствование общества через полосу Большого террора [Там же: 155].

Другая уникальная черта части советского социума, о которой говорит Задерацкий-сын, – наличие в его отце «разомкнутости» в (наш) мир на невидимом уровне познания, порожденного скрытой жадной общением с миром и слияния с ним. В описании творческой биографии композитора предстает свойство души человека, замкнутого в узком пространстве, человека, лишенного возможности познать этот огромный мир и насладиться этим познанием. В анализе творческого состояния великого композитора выражена форма *внутреннего протеста человека, отсеченного от мира*, где лишь у души и мысли не отнята способность проникнуть в тайные дали мира людей; протеста советского – точнее, «невыездного» – человека, сохраняющего, по существу, несмотря ни на что, душу и мысль. Эта мысль устремляется куда угодно, оставаясь, что особенно важно, и в самом человеке, и в его культуре.

В своем творчестве В. П. Задерацкий, композитор-эрудит, устремлен к мелодиям Востока, особенно Китая, музыкальное наследие которого богато пентатоникой, и Японии, музыке которой присущи традиции вариативности. В то же время в душе композитора-отца проявился несостоявшийся путешественник, что отразила и его «Арктическая симфония», в которой выражена особая энергетика времени, полная искренности энтузиазма тех лет советской эпохи, в которой энтузиазм стремился к светлому будущему. В такой обстановке *небывалого трудового подъема* подкрадывался *Большой террор*, до сих пор поражающий мир своей жестокостью, всеохватностью и суицидностью [Задерацкий 2009: 155]. Ныне

нашего современника, как отмечает Задерацкий-сын, захватывает не только устойчивая мистическая тайна сохраняющейся в народе памяти о национальном позоре и унижении, памяти, чреватой беспамятством, но и в то же время стремление вновь устойчиво восстанавливать в современном российском сознании постоянно забываемую и вновь возрождаемую память о 1937 г. Видимо, творчество В. П. Задерацкого (судя, в том числе, и по комментариям его сына) выглядит как феномен не только советского (и даже российского) сознания, но и мирознания в его различных пространственных и временных ситуациях.

Современное российское сознание пытается освоить и отечественную культуру конца XIX в., как это делает критик и литературовед А. Немзер. В его работе можно найти контуры нашей концепции, той оси «субъект – объект», на которой строился российский социум на протяжении трех столетий (XVIII–XX вв.). А. Немзеру российская ситуация конца XIX в. видится на чеховском материале как противопоставление совокупного российского *субъекта*, включающего судей, чиновников и губернатора, и *объекта* подчинения/угнетения – «злоумышленника». В такой образной ситуации воплощаются взаимные непонимания субъекта и объекта, так же как и непонимание со стороны такого *объекта* («злоумышленника») и противопологающегося ему самого субъекта. Жизненность извечной российской оси «субъект – объект» не только сохраняется вплоть до конца XX в., но и чревата новыми метаморфозами не только позитивного, но и негативного порядка. Исследовательские материалы, которыми мы располагаем, как и наша попытка конструировать феномен российско-советского социума, убеждают нас в том, что он в малой степени подпадает под нормы классической западной науки, особенно позитивистского плана. Видимо, поэтому при осмыслении российско-советской оси «субъект – объект» с трудом осваивается весь массив мировой цивилизации, которая, в свою очередь, совсем не легко постигает познание советского социума. Таковой вплоть до его нынешнего состояния воспринимался средствами внеучного и лишь *образного сознания*, которое не только конституируется литературными работами А. Солженицына и В. Шаламова, но, пожалуй, более поддается прочтению и освоению музыкальным творчеством (может быть, средствами выразительности, присущими Д. Шостаковичу, С. Прокофьеву и др.).

Возможно, наши размышления о научном осознании российско-советского феномена в той или иной степени затруднены глухотой музыкального сознания. Однако отечественная историческая наука, погружающаяся ныне в осознание своего прошлого собственными научными средствами познания, обращается к уяснению *глобальных перспектив* становящегося совокупного знания в его неразрывном единстве философии, теологии и образного освоения мира, а также к осмыслению перспектив освоения этого мира и его компонент благодаря прогрессу космологии.

Перед Россией и рассматриваемым здесь российским мироведением историческая судьба вытаскивает из колоды три карты. Российскому историческому сознанию достанется то ли карта мирового универсума, то ли карта человеческого универсума, то ли карта Вселенной. В первом варианте Россия предстает в роли одного из мировых игроков; во втором ей предстоит быть одним из игроков человеческого универсума; в третьем – включиться в карту космологии и в игру, воз-

можно, различных и неведомых цивилизаций. Как видим, ставки российского познания разыгрываются в разных ситуациях и в разных пространствах. Признаем, что намеченная здесь конструкция логического мышления освоила далеко не всю сферу мироведения и даже логического знания, рассматриваемого нами в качестве важнейшей области становления науковедения, средоточием которого в перспективе видится ИМЭМО РАН и его Центр науковедения. Увы, в рамках этого Центра вряд ли можно будет найти достаточно кадров, способных воспринять космологию или музыкальное мышление...

### *Литература*

Бродский И. Послесловие к «Котловану» А. Платонова // Мир Паустовского. 2009. № 27. С. 149–150.

Задерацкий В. *Per aspera...* М., 2009.

Интервью с Булатом Окуджавой // Мир Паустовского. 2009. № 27. С. 70–73.

Новопрудский С. Не мытьем, так катаньем // Время новостей. 2010. 14 октября.

Помяновский Е. Прощай, великий Александр // Мир Паустовского. 2009. № 27.

Черняев А. С. Совместный исход. Дневник двух эпох. 1972–1991 годы. М. : РОССПЭН, 2010.

Чешков М. А. Глобальный контекст постсоветской России. Очерки теории и методологии мироцелостности. М., 1999.

Чешков М. О способности научного знания понять структуру и трансформации XXI века // Мировая экономика и международные отношения. 2010. № 12. С. 67–73.

Шейнис В. Летопись времени. Анатолий Черняев и его дневник // Pro et Contra. 2009. № 5–6 (47), сентябрь – декабрь. С. 137–153.