
МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ РАЗВИТИЯ НАУКИ И ТЕХНИКИ

УДК 001.8

DOI: 10.31249/scis/2023.01.02

Али-заде А.А.*

СОВРЕМЕННАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ КАК ОБЩЕСТВЕННЫЙ И ЦЕННОСТНЫЙ ПРОЕКТ СОВРЕМЕННОЙ НАУКИ

Ali-zade A.A.

MODERN CIVILIZATION AS A SOCIAL AND VALUE PROJECT OF MODERN SCIENCE

Аннотация. Статья посвящена рождению феномена современной цивилизации в его институциональном и ценностном измерениях. Проводится сравнительный анализ ценностей традиционной и современной цивилизационных систем. Описывается вклад русской философии XIX в. в формирование противостояния между традиционной и современной цивилизационными ментальностями. Рассматриваются два исторических проекта современного цивилизационного общества (Платона и Ф. Бэкона). Фиксируется единый процесс рождения современной цивилизации и современной науки.

Ключевые слова: современная цивилизация; современная наука; социальные ценности; племенной суверенитет; традиционная и современная цивилизационная ментальность; русская фило-

* Али-заде Александр Алиевич – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Центра научно-информационных исследований по науке образованию и технологиям ИНИОН РАН, Москва, Россия.

Ali-zade Alexander A. – PhD in Philosophy, Leading Researcher of The Centre for Academic Research and Informational Studies on Science, Education and Technologies, INION, Moscow, Russia.

софия XIX в.; патриотическое сознание; этнокультурный и цивилизационный подходы; Платон; Ф. Бэкон.

Abstract. The article is devoted to the birth of the phenomenon of modern civilization in its institutional and value dimensions. A comparative analysis of the traditional and modern civilizational value systems is carried out. The contribution of Russian philosophy of the 19th century to the formation of the confrontation between traditional and modern civilizational mentality is described. Two historical projects of a modern civilizational society (Plato and F. Bacon) are considered. A single process of the birth of modern civilization and modern science is fixed.

Keywords: modern civilization; modern science; social values; tribal sovereignty; traditional and modern civilizational mentality; Russian philosophy of the 19th century; patriotic consciousness; ethnocultural and civilizational approaches; Plato; F. Bacon.

Рождение современной цивилизации, история которой насчитывает более 300 лет, явилось сильнейшим культурным, геополитическим и ментальным сдвигом в человеческой истории. Не просто возникло новое цивилизационное образование, часто называемое «западным миром» (по месту его рождения), но удостоверена масштабность этого цивилизационного события общепризнанным термином «Новое время». Историческое время поистине стало новым, поскольку возникшая цивилизация предложила человечеству систему ценностей, принципиально отличную от традиционной ценностной системы.

До этого цивилизационного сдвига развитие человечества шло по пути, где укреплялись ценности, связанные с отстаиванием суверенитета различных человеческих коллективов — племени, государства, нации, класса, религиозной общности и т.д., — когда идея суверенитета коллектива подавляла идею суверенитета личности. В сущности, традиционная история была грандиозным парадом таких суверенитетов и, соответственно, торжеством сепаратистского сознания внутри человеческого рода, который не мог восприниматься таким сознанием чем-то единым и, значит, реальным: отдельный человек из поколения в поколение приучался отождествлять себя не с человеком вообще (человечеством), а только со «своим» племенем, «своим» государством, «своей»

нацией, «своим» классом, «своей» религией и т.д. Так веками воспитывалось патриотическое сознание и вырабатывалась базовая ценность традиционной истории – патриотизм. Эта ценность, предусматривающая преданность «своей» общности, логично связана с архаикой настороженного, неприязненного и даже враждебного отношения к «чужим» общностям. Поэтому патриотическое сознание, сосредоточенное на интересах своего «племени», не чуждо насилию по отношению к другим «племенам». Это подтверждает традиционная история человечества, в которой войны вплоть до середины XX в. воспринимались массовым сознанием (а это именно патриотическое сознание) как вполне цивилизационный, пусть и радикальный, инструмент разрешения межгосударственных конфликтов, предполагающий определенные правила его применения, определенный этический кодекс. Анализируя соотношение культуры и ее идеалов, З. Фрейд замечает: «Удовлетворение, которое идеал дарит участникам культуры, имеет нарциссическую природу, оно покоится на гордости за уже достигнутые успехи. Для своей полноты оно требует сравнения с другими культурами, ринувшимися к другим достижениям и сформировавшими другие идеалы. В силу таких различий каждая культура присваивает себе право презирать другие. Таким путем культурные идеалы становятся поводом к размежеванию и вражде между различными культурными регионами, что всего отчетливее наблюдается между нациями» [Фрейд, 1989, с. 102].

Нет оснований сомневаться в правильности этого социально-психологического наблюдения (тем более исходящего от столь авторитетного психолога), подтверждающего глубинный смысл патриотического сознания как сознания именно сепаратистского, племенного. Одним из многих характерных идеологических порождений патриотического сознания является знаменитая коммунистическая идея, ее суть заключается в приоритетности общественного перед личностным, индивидуальным. Все коммунистические утопии от Платона до К. Маркса рассматривали личностное, индивидуальное начало как вторичное по отношению к началу коллективистскому, общественному. И такой взгляд – философское, научное, идеологическое оформление ментальности человеческой культуры, исторически складывавшейся под знаменем выживаемости (укрепления суверенности) людских коллективов (племен,

государств, наций, классов, религиозных общностей и т.д.) и создавшейся как патриотическое сознание. Показательно, что философское мышление не только в Древней Греции, но и одновременно (приблизительно с V в. до н.э.) на Востоке (в Индии и Китае) обнаруживает единодушный «коммунистический» уклон – занимается поиском единого мирового начала, с тем чтобы свести к нему все видимое мировое многообразие, т.е. декларирует главенство общего над единичным, индивидуальным.

В своем знаменитом учении об «эйдосах» Платон утверждал истинность общего и мнимость единичного. А много веков спустя Маркс в очередной раз повторил попытку идеологизации патриотической ментальности с учетом, разумеется, современной ему реальности. Именно у Маркса традиционный акцент на общем, коллективистском, социальном. Источник такого акцента – в патриотическом («племенном», сепаратистском) сознании, поскольку его классовый подход к истории, собственно, и есть проведение принципа патриотизма (классового) как фактора исторического прогресса. В «финале» на исторической арене «истинный патриотизм» призван в лице пролетариата победить буржуазный «антипатриотизм» и установить «вечную справедливость», которая и оказывается справедливостью победителей – не социальной, строго говоря, а «племенной», сепаратистской, классовой справедливостью. Характерно для Маркса и возведение принципа насилия в ценность, каковой он считал революционное насилие, определяя революции вехами исторического прогресса.

Коммунистическая идеология во всех своих конкретных «измах» представляется естественной попыткой осмыслить и теоретически выразить стереотипы традиционной истории, традиционной ментальности, зафиксировать эти стереотипы в виде системы реальных ценностей, где базовая ценность – патриотизм. С этой точки зрения, вполне объяснима приживаемость в обществе некоторых социальных экспериментов, заведомо недопустимых с позиции гуманизма, общечеловеческой морали (соблюдения прав человека). Ведь если традиционная ментальность воспитана на ценности патриотизма, глубинный смысл которого – «племенная» мораль и нечуждость насилия, то такая ментальность не должна в принципе видеть что-либо особенно плохое в войнах разного типа (гражданских, межгосударственных, государственном терроре) как

правомерном патриотическом инструменте выяснения отношений между «своими» и «чужими». Массовое сознание в подходящих обстоятельствах с готовностью делит людей на «своих» и «чужих»: «свой», что бы они ни делали, всегда правы, «чужие» – всегда враги. Этот социально-психологический феномен отчетливо выражен в словах одного из персонажей «Поднятой целины»: «Вы говорили, что, мол, союзники нам – на случай восстания – в один момент оружие примчат и всю военную справу. Наше, мол, дело только постреливать коммунистов. А посла раздумались мы, и что же оно получается? Оружие-то они привезут, это добро дешевое, но, гляди, они и сами на нашу землю слезут? А слезут, так потом с ними и не расцобекаешься! Как бы тоже не пришлось их железкой с русской землицы спихивать. Коммунисты – они нашего рода, сказать, свои, природные, а энти черт те по-каковски гутарют, ходют гордые все, а середь зимы снегу не выпросишь, а попадешься им, так уж милости не жди!» [Шолохов, 1981, с. 160].

Исторически сложившийся у человечества инстинкт племенного суверенитета настолько сильно проявился в некоторых национальных культурах, что сделал их образцами традиционности, средоточием патриотического сознания и, следовательно, обществом, где к насилию как способу разрешения проблем относятся довольно спокойно. В патриотической (традиционной) в целом человеческой истории, которую делает таковой преобладающее в человечестве массовое сознание, есть свои лидеры и аутсайдеры. Почему патриотическая ментальность в одних национальных культурах укрепляется, а в других ослабляется, зависит от игры социально-исторических факторов, формирующих в национальных культурах разное соотношение цивилизационного (слабо стимулирующего патриотическую ментальность) и этнокультурного (тесно связанного с патриотической ментальностью).

Значительный вклад в борьбу идей вокруг проблем соотношения цивилизационного и этнокультурного факторов социально-исторического процесса внесла русская философская школа XIX в., знаменитая противостоянием между западниками и славянофилами. Русские славянофилы не были ни националистами, ни тем более нацистами, поскольку они строили свои цивилизационные / культурологические теории на этнокультурном основании, которое у них не имело националистического измерения: они рассмат-

ривали все этносы равноправными, не ставя одни этносы выше других. Этнокультурной модели ненационалистического толка придерживался русский историк С.Н. Соловьев, но все же он считал значимым фактором исторического процесса «сильные» и «слабые» народы именно в этнокультурном смысле этих понятий. И здесь он попал в ловушку самого выбора этнокультурного основания, поскольку такой выбор не может не провоцировать на некие чисто эмоциональные, «вкусовые», мистические характеристики исследуемого предмета, наглядным прецедентом чего и является атрибуция С.Н. Соловьевым тем или иным народам качества «силы» или «слабости». Чтобы претендовать на научность, объективность, подобная атрибуция требует научного же обоснования, указания на те достоверные основания, которые позволяли бы сделать вывод о «силе» или «слабости» данного народа. Но дело в том, что все такие основания находятся не в этнокультурной, а в социально-экономической сфере, не в этнической природе, а в конкретных социально-экономических свершениях того или иного этноса.

Эта ловушка вполне нейтрального понятия «этнокультура» (этнокультурные образования – объективная реальность существования человеческого рода) разделила русских философов XIX в. на славянофилов и западников. Славянофилы позволили заморозить себя понятием этничности культуры в отличие от западников, которые видели, что именно на Западе заявил о себе не этнокультурный, но именно социально-экономический феномен своими конкретными свершениями – внушительными экономическими успехами и превращением науки в фактор общественного прогресса. Это вызвало противостояние между славянофилами и западниками: славянофилы, недооценивающие общечеловеческое измерение, защищали этнокультурную модель мира, а западники, сосредоточенные на общечеловеческом факторе, – социально-экономическую.

Славянофильская критика западничества – это концептуальное неприятие общечеловеческого основания с позиции этнокультурного. Такая концептуальная несоизмеримость вынудила славянофилов искать любому западному явлению антоним. Историк русской философии В.В. Зеньковский уловил этот славянофильский в отношении Запада принцип: «...у нас должно быть все не

так, как на Западе». Давая общую характеристику славянофильства, Зеньковский писал: «Прежде всего в славянофильстве с чрезвычайной силой возвращается русская мысль к религиозной, даже больше – к церковной установке. Сознывая всю внутреннюю логику секуляризма на Западе, славянофильство с тем большей настойчивостью утверждает положение, что неизбежность секуляризма на Западе была связана не с самой сущностью христианства, а с его искажениями на Западе. Отсюда горячее и страстное стремление найти в Православии такое понимание христианства, при котором не только отпадала бы возможность секуляризма, но, наоборот, все основные и неустранимые искания человеческого духа получали бы свое полное удовлетворение и освящение. Отсюда идет утверждение того, что весь “эон” западной культуры внутренне кончается, что культура отныне должна быть перестроена в свете Православия. Руководящую творческую силу для этого все славянофилы видят в России» [Зеньковский, 1991, с. 37].

В русской философии XIX в. есть две фигуры, олицетворяющие два подхода к моделированию социально-исторического процесса – этнокультурный и социально-экономический, – Н.Я. Данилевский и В.С. Соловьев. Историк русской философии Н.О. Лосский характеризует славянофила Н.Я. Данилевского таким образом: «Данилевского считают эпигоном славянофильства, которое в то время уже вступило в период упадка» [Лосский, 1991, с. 79]. Как бы подтверждая эту незавидную характеристику «эпигона в период упадка», Зеньковский в своем четырехтомном труде по истории русской философии [Зеньковский, 1991] вообще не посчитал нужным даже единым словом упомянуть Данилевского. Между тем Данилевский, русский Шпенглер (или, точнее, Шпенглер – немецкий Данилевский по праву исторической хронологии), интересен именно как «эпигон» – человек, который сильно упрощает и этим искажает суть оригинальной концепции. Так, в своем главном труде «Россия и Европа» [Данилевский, 1888] он заявляет бескомпромиссный этнокультурный подход к моделированию социально-исторического процесса, прямо декларируя, что нет и не может быть никакой общечеловеческой реальности, а есть изначально «несоизмеримые» между собой «культурно-исторические цивилизационные типы» – еврейский, египетский, китайский, римский и т.д. Столь же прям, категоричен и вывод Данилевского

для России: у России – свой цивилизационный путь. И такая «самобытность» лишена даже намека на какую бы то ни было прагматику, это жесткий принцип, жесткое предписание, когда любое цивилизационное заимствование объявляется заведомо чуждым и обязательно ведущим к деградации. У Данилевского, в силу этой категоричности, этнокультурный подход довольно отчетливо обнаруживает и научную свою несостоятельность. Действительно, нет никаких оснований превращать видимое этнокультурное многообразие мира в закон взаимной цивилизационной изоляции этнокультурных образований, разве что на основании личной склонности к подобному «закону» того, кто его формулирует. Но тогда эта склонность вызывает сожаление из-за очевидного игнорирования того обстоятельства, что каждое этнокультурное образование представляет все-таки не что иное, как человеческий род. И данное обстоятельство не может не выражаться именно в общечеловеческих тенденциях глобального социально-исторического процесса. Данилевский относит саму возможность общечеловеческих тенденций в область фикций, утверждая, что реально нет человеческого рода, а есть просто сумма этнокультурных образований, которая носит условное название «человеческий род». И это та же логика, согласно которой считалось бы, что реально нет биологических видов, а есть лишь отдельные особи. Не случайно Данилевский не принимал дарвинизм, саму идею эволюции – единства видимого разнообразия.

Показательно, что даже Ф.М. Достоевский, которого довольно трудно назвать сторонником открытости России каким-либо внешним цивилизационным заимствованиям, крайне отрицательно отнесся к сочинению Н.Я. Данилевского «Россия и Европа». По свидетельству Н.О. Лосского, «Достоевский с большим интересом начал чтение этой работы. Однако его постигло горькое разочарование, когда он обнаружил, что Данилевский отрицает факт существования единства человечества и общечеловеческих идеалов» [Лосский, 1991, с. 81]. Резкую развернутую критику отбрасывания Данилевским общечеловеческого вектора цивилизационного развития можно найти у русского философа В.С. Соловьева. Адресуясь к превращению Данилевским социально-исторического процесса в сумму изолированных друг от друга «культурно-исторических цивилизационных типов», В.С. Соловь-

ев пишет: «Для тех, кто видит в человечестве единое живое целое, вопрос о том или другом распределении частей этого целого имеет во всяком случае лишь второстепенное значение. С этой точки зрения важнее всего та общая задача, над разрешением которой должны совместно трудиться все части человечества. Иначе представляется дело для Данилевского. В человечестве он видит только отвлеченное понятие, лишенное всякого действительного значения, поэтому отдельным племенным и национальным группам он должен не только приписывать полную и независимую реальность, но и признавать в них высшее и окончательное выражение социального единства для человека. Таким образом, вопрос об этих группах получает для него исключительную важность, какая никем никогда не имела в виду при общепринятых классификациях» [Соловьев, 1989, с. 360].

Эти слова тем более весомы, что Соловьева так же, как и Достоевского, сложно заподозрить в неприятии идеи русской самобытности. Просто патриотизм и национальная самобытность означают для Соловьева не принцип цивилизационного изоляционизма, а напротив, принцип цивилизационного заимствования там, где есть что заимствовать для социально-экономического блага страны. И он, что крайне примечательно, оценивая цивилизационный смысл реформ Петра I, в сущности видит (и одобряет) в Петровских реформах реальный прецедент не этнокультурной (изоляционистской), а именно социально-экономической (общечеловеческой) методологии социально-исторического процесса: «Без этой реформы, конечно, не было бы у нас ни Пушкина, ни Глинки, ни Гоголя, ни Достоевского, ни Тургенева, ни Толстого, ни западников, ни славянофилов. Петр Великий действительно любил Россию, т.е. страдал ее действительным нуждам и бедствиям, происходившим от невежества и дикости. Против этих действительных нужд и бедствий он обратился к действительным средствам – европейской цивилизации. И неужели же мы станем упрекать великого реформатора за то, что, желая помочь России цивилизацией и наукой, он брал их там, где они были, а не ждал их оттуда, где их не было? И для Петра Великого цель реформы была, конечно, не в порабощении нас чужой культурой, а в усвоении нами ее общечеловеческих начал для успешного исполнения нашей задачи во всемирной истории. Реформа Петра Великого бы-

ла в высшей степени оригинальна именно этим смелым отречением от народной исключительности (от мнимой поверхностной оригинальности), этим благородным решением пойти в чужую школу, отказаться от народного самолюбия ради народного блага, порвать с прошедшим народа ради народной будущности» [Соловьев, 1989, с. 285, 287–289].

Что такое социально-экономический (общечеловеческий) подход в противоположность этнокультурному (изоляционистскому) подходу к цивилизационной истории человечества, Соловьев вполне проясняет, вспоминая свое возражение уже не Данилевскому, а собственному отцу – историку С.М. Соловьеву, который защищал именно этнокультурный принцип («сильные» и «слабые» народы) понимания мирового социально-исторического процесса. Суть возражения Соловьева-младшего сводилась к следующему. Почему, собственно, в человеческой истории надо надеяться на «сильные» народы? Разве «сильные» народы не становятся таковыми потому, что ищут и находят эффективные инструменты своей «силы»? Значит, такие инструменты будут желанны для всякого народа, который захочет стать «сильным». Следовательно, не вокруг «сильного» народа, но вокруг таких «сильных» инструментов (по В.С. Соловьеву, вокруг «четвертого сословия», или, на современном языке, среднего класса) в действительности объединяются народы, обозначая тем самым общечеловеческий вектор «сильного» цивилизационного развития [Соловьев, 1990, с. 33–34].

Можно сделать вывод, что логика этнокультурного подхода к описанию мирового социально-исторического процесса такова: не социальная история народа формирует этот народ, его ментальность, мироощущение и мировосприятие, а напротив, этническая природа народа формирует его социальную историю: будто бы одни народы в силу своей этнической природы обречены на ислам, другие – на христианство, а внутри христианства одни – на католицизм, другие – на православие, и т.д. Между тем история христианства, например, опровергает привязку к фактору этничности. Христианская религия генетически связана с Библией, а Библия отражает ментальность народа, который волею истории был рассеян по всему миру, лишившись тем самым племенного суверенитета, а вместе с ним и патриотической ментальности. З. Фрейд сказал: «При первом приближении кажется, будто успехи культуры

определяются ее идеалами; реальная зависимость может быть, однако, иной: идеалы формируются после первых успехов, которым способствует взаимодействие внутренних задатков с внешними обстоятельствами, и эти первые успехи фиксируются в идеале, зовущем к их повторению» [Фрейд, 1989, с. 102]. Значит, вышедшая из Библии христианская идеология должна размывать патриотическую ментальность в пользу ментальности, для которой племенной суверенитет не является высшей ценностью, ментальности, способной представлять суверенную личность, человечество как таковое.

Именно такая человеческая культура, идущая от ментальности «библейского народа» и «вываренная» в христианской идеологии, заявила о себе в виде того, что называется современной цивилизацией. С этих пор течение мировой социальной истории разделилось на два русла – традиционное и современно-цивилизационное. Какую же базовую ценность в отличие от традиционной ценности патриотизма предлагает современная цивилизация? Тезис о том, что исторические корни современной цивилизационной ментальности лежат в ментальности «библейского народа», опирается не на досужие фантазии и мифы, а на мнение авторитетных социологов и социальных психологов. Видный социолог К. Мангейм выделил особую социальную страту – «интеллектуалов», которые, благодаря своей принадлежности не какой-то определенной социальной общности, а человечеству, способны объединять частичные знания разных социальных групп в единое, целостное знание. Другой видный социолог Т. Веблен приписывает «интеллектуалам» Мангейма этнический адрес, полагая, что «интеллектуалами» («людьми мира») стали евреи: являясь в силу исторических причин культурными аутсайдерами во всем мире, именно евреи могут наиболее плодотворно оспаривать все догмы [Kurzman, 1994].

Характерная деталь – Веблен считает еврейский этнос способным в силу его исторически сложившейся ментальности мыслить широко, не догматически, не цепляться за какие бы то ни было стереотипы. Значит, по логике Веблена, у подобного типа людей, относящихся к стереотипам, традициям без пиетета, должен быть дефицит патриотического сознания: они с одинаковой легкостью могут принимать любые чужие традиции и отказываться от них. Это и называется критическим мышлением, чем отличается научное мышление, сформировавшее феномен современной

науки. Суть науки – в институционализации, т.е. превращении созидательной мощи интеллекта, лишённого каких-либо предрассудков, в интересах исключительно добывания объективной истины, в общественную идеологию. Феномен современной науки стал реальным инструментом свершения грандиозной идеологической, ценностной революции в истории человечества, революции, ориентирующей людей на ценности созидания, ненасилия, на самоощущение человека не как «солдата своего племени», а как представителя человеческого рода, всечеловеческой культуры. И недаром эта революция, зафиксированная как научная революция XVII–XVIII вв., произошла не где-нибудь, а в Западной Европе – именно там ментальность «библейского народа», закреплённая в христианской идеологии, создала почву для рождения космополитической (не «племенного патриотизма») цивилизации, в которой в роли идеологического, ценностного обеспечения выступила наука. Христианскую идеологию как идеологию космополитическую характеризует Э. Фромм: «Раннее христианство было гуманистическим, а не авторитарным учением, что очевидно из духа и буквы всех высказываний Иисуса. “Царствие божие внутри нас есть” является простым и ясным выражением неавторитарного мышления. Гуманистический, демократический элемент никогда не исчезал в истории христианства и иудаизма и даже получил одно из своих мощных проявлений в мистической мысли, возникшей внутри этих религий. Мистики были глубоко воодушевлены силой человека, его подобием Богу, той идеей, что Бог нуждается в человеке, как и человек – в Боге; они поняли, что человек создан по образу божьему, в смысле фундаментального тождества Бога и человека. Не страх и повиновение, но любовь и утверждение собственных сил лежат в основе мистического опыта. Бог – это символ не власти над человеком, но человеческого самовластия» [Фромм, 1989, с. 175–176].

Относительно научной революции XVII–XVIII вв. среди исследователей устоялось мнение, что это была по своей сути не только интеллектуальная революция, заменившая аристотелевскую картину мира на современную научную («ньютоновскую»), но и революция организационная, превратившая науку из призвания одиночек-интеллектуалов в социальный институт и профессию. Эта организационная революция стала возможной лишь на

основе собственно интеллектуальной революции, так что значимым социальным фактором стала именно новая, а не прежняя, «аристотелевская», наука. Отсюда вытекает, что феномен современной науки заведомо зарождался как инструмент общественного преобразования и содержал в себе некий проект общественного устройства. Поскольку современная наука благополучно осуществлялась как социальный институт и профессия, то осуществился и соответствующий общественный проект, возникло общество, по своему политическому устройству и ценностям отвечающее современной научной идеологии. Эта реальная человеческая культура и цивилизация – современная цивилизация – предложили свои ценности и институты (современную науку, современную политическую демократию) всему человечеству, открыв возможность даже самым традиционным культурам попытаться стать частью современной цивилизации. Глобальный процесс перетекания культур из традиционного лагеря в современный цивилизационный идет постоянно, но этот процесс – статистический, предусматривающий в историческом времени обязательные локальные отступления. Тем более препятствий к вхождению в эту глобальную магистраль в виде будто бы непреодолимого сопротивления этнической ментальности к «чужим» ценностям на самом деле нет: если народная ментальность складывается исторически, а не дана «по рождению», то история же способна ее менять.

То, что современная цивилизация возникла там и тогда, где и когда наука стала ключевой детерминантой социально-исторического развития, констатировал Ф. Бэкон в своей знаменитой формуле «знание – сила», точнее, «знание – власть». И если расшифровать слово «власть» как важнейшую традиционную ценность в человеческом обществе, то Бэкон зафиксировал происходящую в современном ему обществе ценностную революцию, когда новая социальная ценность «наука» начинает занимать место традиционной ценности «власть». На вопрос о том, какова ценностная органика современной науки (науки как социального института и профессии), выстроившая ценностный каркас современной цивилизации, отвечает книга исследователя из США Дж. Вайнбергера «Наука, вера и политика: Фрэнсис Бэкон и утопические корни современной эпохи» [Weinberger, 1985]. Вольно или невольно для себя Дж. Вайнбергер рисует картину рождения но-

вой, современно-цивилизационной идеологии в противовес идеологии традиционной. Его описание не оставляет сомнений, что речь идет именно о крупнейшей идеологической, ценностной революции в человеческой истории, именно о переходе человечества в эпоху отказа от традиционных ценностей.

В своем исследовании фигуры Бэкона как ключевой персоны среди идеологов Нового времени Вайнбергер обращает внимание на любопытную аналогию, связывающую Бэкона через глубину веков с Платоном. Оказывается, оба мыслителя, разделенные солидным временем, попытались сказать нечто о должном социальном устройстве (идеальном обществе) настолько одинаково, что их общественно-политические проекты приобретают важный символический смысл, отражая угаданную обоими некую историческую необходимость. И дело здесь не в терминологических совпадениях – Платон пишет об Атлантиде, а Бэкон свои политологические размышления называет «Новой Атлантидой». И даже не в том, что оба философа предлагают абсолютно одинаковую драматургию – победное нашествие атлантов на греков у Платона и на бриттов у Бэкона. Невольно возникает идея, что в обоих случаях атланты символизируют новый миропорядок, а греки Платона и бритты Ф. Бэкона – старое, традиционное общество. И ощущение символичности только усиливается совпадением, на первый взгляд, весьма странных, нелогичных финалов – и в том, и другом случае история заканчивается небесной карой (потопом у Платона и мором у Бэкона) всем: и победителям, и побежденным, непонятно за что.

Так за что же Платон, а затем и много веков спустя Бэкон наслали на род человеческий божественный гнев? По мнению Дж. Вайнбергера, ответ неожиданно прост: оба мыслителя, угадывая по многим текущим параметрам, что традиционное общество должно измениться, признали свою неспособность разглядеть контуры нового, должного миропорядка, неспособность овладеть тем, что называется политической наукой и знание чего позволило бы свести текущую политическую реальность к точным историческим прогнозам. Поэтому они вообще отказались делать подобные прогнозы, выбрав символическую акцию небес, обрывающую политический спектакль посреди действия. И подобная недосказанность, полагает Вайнбергер, – символ глубокого пессимизма Платона и

Бэкона относительно самой возможности политической науки: политическая наука невозможна, поскольку неуловима, непредсказуема политическая реальность. Характерны слова Бэкона по поводу его промедления окончить «Новую Атлантиду» должным образом: «Если отпущенное мне время произведет еще нечто дельное в области политического знания, то работа эта все равно будет мертворожденной» [Weinberger, 1985, р. 33]. Пессимизм Бэкона понятен. В своем общественно-политическом проекте он пытался ухватить смысл не какой-то абстрактной политической реальности, а именно реальности Нового времени, той реальности, которая только еще складывалась и приметы которой действительно пока не давали «всей картины». Потому-то стремление увидеть «всю картину» и было равносильно, по образному выражению Бэкона, смотрению на солнце, т.е. вызывало слепящий эффект – «вся картина» моментально ускользала, и лишь когда взгляд переводился в сторону – от видимости стройной политической теории на политическую эмпирию – опять брезжили какие-то догадки, какие-то проблески смысла. Но в том и состояла удача Бэкона, что его переломное время посылало все же достаточно подсказок, значительно снижавших «слепящий эффект». В этом смысле время Платона было гораздо менее выигрышным, но тем к большей его чести, что задолго до Бэкона он сумел предсказать самим фактом своего политологического пессимизма утрату традиционным обществом безраздельного господства.

Бэкон, в полной мере распорядившийся подсказками времени, несмотря на все свои рефлексии относительно обреченности политической науки, уловил эпохальные перемены в системе социальных ценностей. Иначе он, по свидетельству Вайнбергера, в анализе общества не ввел бы языческую, заимствованную в античности шкалу почестей «смертный – герой – бог» вместо привычной христианской классификации «тело – душа – дух». В то время как в христианской классификации «тело», обладая «душой», в лучшем случае может подняться до уровня «героя» в очень приземленном, социальном смысле, у Бэкона любому «смертному» в роли «героя» не заказано стать «богом». И здесь – главное историческое прозрение Бэкона, его догадка о современной ему науке как экстраординарном факторе общественного развития: «герой» – это «смертный», выступающий в роли «мужа науки», изобретателя,

первооткрывателя, созидателя, заслуживающий включения в семью небожителей. Бэкон использует античный принцип демократизма (любому смертному не закрыт путь на Олимп) для провозглашения демократического устройства общества, когда каждый может стать «героем», «богом» на стезе интеллектуального созидания, научного развития.

Общественно-политический и ценностный проект Бэкона «Новая Атлантида», воплощенный в феномене современной цивилизации, показал и свою утопичность и свой реализм. Да, традиционное сознание во многом «присвоило» ключевые институты современной цивилизации – политическую демократию и науку [Montgomery, 1991]. Однако сами эти институты объективно воспроизводят в обществе принципиально иные ценности, разделяя современный мир на два идеологических лагеря, две человеческие культуры – традиционную и современно-цивилизационную, противостояние между которыми определяет новейшую историю человечества. Борьба за умы в этом противостоянии идет в пользу современно-цивилизационного сознания, поскольку невозможна отмена той высочайшей социальной позиции, которой достигла наука в рамках современной цивилизации.

Список литературы

Данилевский Н.Я. Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германо-романскому. – Санкт-Петербург : Издание Н. Страхова, 1888. – XXXVIII, 557 с.

Зеньковский В.В. История русской философии : в 2-х т. / составитель А.В. Поляков. – Ленинград : Эго, 1991. – Т. 1, ч. 1. – 222 с. ; ч. 2. – 280 с. ; Т. 2, ч. 1. – 256 с.

Лосский Н.О. История русской философии : пер. с англ. – Москва : Советский писатель, 1991. – 480 с.

Соловьев В.С. Национальный вопрос в России. Выпуск первый // В.С. Соловьев. Сочинения : в 2-х т. – Москва : Правда, 1989. – Т. 1. – С. 259–408.

Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Сочинения : в 2-х т. – Москва : Мысль, 1990. – Т. 1. – С. 47–549.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Сумерки богов / сост. и общ. ред. Яковлева А.А. – Москва : Политиздат, 1989. – С. 94–142.

Фромм Э. Психоанализ и религия // Сумерки богов / сост. и общ. ред. Яковлева А.А. – Москва : Политиздат, 1989. – С. 143–221.

Шолохов М.А. Поднятая целина. – Ростов-на-Дону : Ростовское книжное издательство, 1981. – 560 с.

Kurzman Ch. Epistemology and the sociology of knowledge // *Philosophy of the social sciences*. – 1994. – Vol. 24, N 3. – P. 267–290.

Montgomery S. Codes and combat in biomedical discourse // *Science as culture*. – 1991. – Vol. 2, N 12. – P. 341–390.

Weinberger J. Science, faith, and politics : Francis Bacon and the utopian roots of the modern age. A comment on Bacon's «Advancement of learning». – Ithaca ; London, 1985. – 342 p.

References

Danilevsky N.Ya. (1888). Russia and Europe : a look at the cultural and political relations of the Slavic world to the German-Romance. St. Petersburg : Edition of N. Strakhov. XXXVIII, 557 pp. (in Russ.)

Freud Z. (1989). The future of one illusion. In : *Twilight of the gods* / Comp. and ed. Yakovleva A.A. : translation. Moscow : Politizdat, pp. 94–142 (in Russ.)

Fromm E. (1989). Psychoanalysis and religion. In : *Twilight of the gods* / Comp. and ed. Yakovleva A.A. : translation. Moscow : Politizdat. Pp. 143–221 (in Russ.)

Kurzman Ch. (1994). Epistemology and the sociology of knowledge. *Philosophy of the social sciences*. Vol. 24, no. 3, pp. 267–290.

Lossky N.O. (1991). History of Russian philosophy / Transl. from English. Moscow : Soviet writer. 480 pp. (in Russ.)

Montgomery S. (1991). Codes and combat in biomedical discourse. *Science as culture*. Vol. 2, no. 12, pp. 341–390.

Sholokhov M.A. (1981). Uplifted virgin soil. Rostov-on-Don : Rostov book publishing house. 560 p. (in Russ.)

Solovyov V.S. (1989). National question in Russia. Issue one. V.S. Solovyov. Works in 2 volumes. Vol. 1. Moscow : Pravda. 688 pp. (in Russ.)

Solovyov V.S. (1990). Justification for goodness. Moral philosophy // Solovyov V.S. Works in 2 vol. Vol. 1. Moscow : Thought. 892 pp. (in Russ.)

Weinberger J. (1985). Science, faith, and politics : Francis Bacon and the utopian roots of the modern age. A comment on Bacon's «Advancement of learning». Ithaca ; London. 342 p.

Zenkovsky V.V. (1991). History of Russian philosophy / Compiled by A.V. Polyakov. Leningrad : «Ego». In 2 volumes : Vol. 1 : part 1. – 222 p., part 2–280 p. ; Vol. 2 : part 1. – 256 pp. (in Russ.)