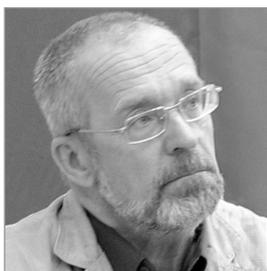


О «НЕВИДИМОЙ РУКЕ» АДАМА СМИТА И ФОРМИРОВАНИИ НАУЧНОЙ КАРТИНЫ СОЦИАЛЬНОГО МИРА

Антипов Георгий Александрович – доктор философских наук, профессор. Новосибирский государственный университет экономики и управления. Российская Федерация, 630099, г. Новосибирск, ул. Каменская, д. 56; e-mail: dr-eji2@yandex.ru



Выражение «невидимая рука рынка» из «Богатства народов» Адама Смита в современной экономической и повседневной публицистике приобретает порой самые неожиданные обороты, например такого: «почему «невидимая рука рынка» писателя в упор не видит». В поле научного экономического мышления «невидимая рука» трактуется объективным рыночным механизмом, который координирует решения покупателей и продавцов. Отдельная личность, стремясь к собственной выгоде, независимо от её воли и сознания, направляется к достижению экономической выгоды и пользы для всего общества. Редки, однако, попытки анализа эпистемологического статуса «невидимой руки», особенно в модальности формирования экономики как науки. Между тем, как показано в предлагаемой статье, есть основания увидеть здесь первый принципиальный шаг в генезисе научной исследовательской программы экономических наук в собственном смысле. Автор исходит из того, что феномены вроде невидимой руки рынка вполне сопоставимы с тем, что Т. Кун квалифицирует в качестве «метафизических частей парадигм», т. е. базовых онтологических моделей, определяющих принятое в той или иной науке видение исследуемой реальности. Основная же трудность, с которой столкнулась научная рациональность в попытках генерации научного знания об обществе, заключалась в том, чтобы представить процессы целостной человеческой деятельности в виде объективной реальности, как того требует основная мировоззренческая установка науки.

Ключевые слова: наука, экономика, рынок, эпистемология, парадигма, объективная реальность

ON THE “INVISIBLE HAND” BY ADAM SMITH AND THE FORMATION OF THE SCIENTIFIC PICTURE OF THE SOCIAL WORLD

Georgiy Antipov – DSc in Philosophy, professor. Novosibirsk State University of Economics and Management. 56 Kamenskaya Str., Novosibirsk, 630099, Russian Federation; e-mail: dr-eji2@yandex.ru

The expression “the invisible hand of the market” (from the Adam Smith’s “Wealth of Nations”) sometimes acquires in modern economical and everyday journalism the most unexpected overtones, like “why “the invisible hand of the market” totally disregard writer”? In the area of the scientific economic thinking “the «invisible hand” is interpreted as the objective market mechanism which coordinates the decisions of buyers and sellers. The attempts to analyze the epistemological status of “the invisible hand” are quite rare, especially in the modality of the formation of the Economics as a science. Meanwhile, as it is shown in the article, there is reason to see here the first fundamental step to the origination of the scientific research program of the economic science in the strict sense. The author assumes that phenomena like “the invisible hand of the market” is comparable



to what Thomas Kuhn designates as “the metaphysical parts of paradigms”, i. e. basic ontological models, which define peculiar scientific vision of the reality under research. The main difficulty for the scientific rationality in the attempts of generating scientific knowledge about society, was to represent the corresponding processes of human activity in the form of objective reality, which is required by the basic ideological attitude of the science as such.

Keywords: science, economy, market, epistemology, paradigm, objective reality

Можно ли сделать видимой «невидимую руку рынка»?

В современном экономическом мышлении упоминания «невидимой руки рынка» фигурируют чаще всего в виде неких присловий¹. Правда, понятно, без более или менее подробных разъяснений в этом отношении, не могут обойтись учебные курсы по экономике. Сравнивая роль Адама Смита в конституировании экономической теории, скажем, с ролью Ньютона в механике, О. Конта в социологии («отцы основатели»), ограничиваются пересказом соответствующего фрагмента из «Богатства Народов». Каждый отдельный человек постоянно старается найти наиболее выгодное применение капиталу, которым он может распоряжаться, он имеет в виду свою собственную выгоду, а отнюдь не выгоды общества. Но когда он принимает во внимание свою собственную выгоду, это естественно или, точнее, неизбежно, приводит его к предпочтению того занятия, которое наиболее выгодно обществу... Он преследует собственную выгоду, причём в этом случае, как и во многих других, он невидимой рукой направляется к цели, которая совсем не входила в его намерения. Отсюда делается вывод, что *de facto* А. Смит «невидимой рукой» называет объективный рыночный механизм, который координирует решения покупателей и продавцов [Смит, 2007].

Но если это «механизм», хотя и невидимый, может быть, стоит спросить о его устройстве, сделать его видимым, подобно тому как Левенгук при помощи микроскопа открыл до того невидимый мир одноклеточных организмов и эритроцитов, или тот же Ньютон, сде-

¹ Положение стало существенно меняться в последние десятилетия с формированием таких традиций в экономическом мышлении, как микроэкономическая теория, поведенческая и эволюционная экономика. Красноречивый пример – Самуэль Боулз в своём учебнике микроэкономики говорит, что фундаментальная Теорема экономики благосостояния «формализует слова Адама Смита о том, что в правильных институциональных условиях индивиды, преследующие собственные цели, будут ведомы “невидимой рукой” и достигать желаемых для общества результатов». И это только один из многих других примеров обращения к работам Смита и Юма [Боулз, 2011, с. 24].



лавший видимым спектром. Однако никому и в голову не приходит подобный заход, поскольку «невидимая рука» воспринимается всего лишь как популярная метафора. Понятно, ни микроскоп, ни призма здесь не помогут.

Кстати, нечто подобное можно обнаружить у Маркса. Исходно ведь он проектирует свою политическую экономию в качестве эмпирической науки. Вместе со своим “alter ego” Энгельсом он писал: «Предпосылки, с которых мы начинаем, не произвольны, они – не догмы... Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно установить чисто эмпирическим путём [Маркс, Энгельс, 1955, с. 18]. И, надо сказать, Маркс вполне конкретен в трактовке этого чисто эмпирического пути: «Физик или наблюдает процессы природы там, где они проявляются в наиболее отчётливой форме и наименее затемняются нарушающими их влияниями, или же, если это возможно, производит эксперимент при условиях, обеспечивающих ход процесса в чистом виде» [Маркс, Энгельс, 1960, с. 6].

Вместе с тем на той же панели Маркс делает довольно странное, с точки зрения общей схемы эмпирического исследования, заявление: «При анализе экономических форм нельзя пользоваться ни микроскопом, ни химическими реактивами. То и другое должна заменить сила абстракции». Странность здесь в том, что никакая «сила абстракции» (умозрение) не может в принципе заменить эмпирической составляющей анализа, в противном случае мы получаем такие формы ментальности, как натурфилософия. Умозрительное, натурфилософское знание, с его флогистоном, звукородом и т. п. исторически предшествовало научному естествознанию, возникновение которого потребовало решительной демаркации собственно науки от «метафизики». Необходимость подобной акции вполне осознал и представил О. Конт. Сделать подобный шаг, возможно, помешало Марксу его философское «первородство». Не в меньшей степени, полагаю, сказались особенности самой социальной реальности, существенно иначе данной наблюдателю, нежели, допустим, реальность физическая. Тот же Маркс замечал, правда, в рукописи, предшествовавшей непосредственно работе над «Капиталом», и в другой методологической модальности: «Как вообще во всякой исторической, социальной науке, при развитии экономических категорий нужно иметь в виду, что как в действительности, так и в голове дан субъект» [Маркс, 1958, с. 732]. В естествознании же, как известно, «в действительности» субъект имеет дело с объективной реальностью данной ему в ощущениях.



Об эпистемологическом статусе «невидимой руки рынка»

Эта эпистемологическая коллизия впервые обозначилась у Д. Юма. Юм первым попытался экстраполировать опыт формирующегося к XVIII в. естествознания в область представлений о человеке. В «Трактате о человеческой природе» он говорит: «Но если наука о человеке является единственным прочным основанием других наук, то единственное прочное основание, на которое мы можем поставить саму эту науку, должно быть заложено в опыте и наблюдении. Соображение, что основанная на опыте философия (*experimental philosophy*) применяется к предметам морали, спустя более чем сто лет после того, как она была применена к предметам природы, не должно смущать нас» [Юм, 1966, с. 82].

Существенно иметь в виду, что и для Адама Смита основным проявлением человеческой природы является моральность. Напомним, основные лекционные курсы, которые он читал, будучи профессором университета в Глазго – это теология, этика, право.

Однако Юм в ходе своих попыток инверсии опыта эмпирического познания с наук о природе на природу человека приходит к парадоксальному выводу, который, впрочем, он обозначил как «новое открытие в философии». Открытие состояло в том, что нравственность (моральные добро и зло, долг и т. п., а именно в них он видел основное проявление человеческой природы), невозможно вывести и обосновать средствами и методами научного анализа, т. е. опираясь на опыт и его теоретическую интерпретацию, а, следовательно, к моральным феноменам не применим общенаучный критерий истины: «Невозможно, чтобы они были признаны истинными или ложными, а следовательно, либо противоречили разуму, либо согласовались с ним». С логической точки зрения это означает, в частности, что из суждений существования не следуют суждения долженствования. Д. Юм писал: «Различие порока и добродетели не основано исключительно на отношениях между объектами и не признаётся разумом» [Юм, 1966, с. 618].

Таким образом, из юмовских констатаций вовсе не вытекает никакого допущения о существовании некоего объективного механизма, координирующего действия отдельных индивидов к достижению каких-либо статусов обществом в целом. Однако подобный ход мыслей, даже внешне напоминающий, кстати, рассуждения Адама Смита, обнаруживается на континенте несколькими десятилетиями спустя, в гегелевской «Философии истории».

В этих своих лекциях, между прочим, он говорил: «Живые индивидуумы и народы, ища и добиваясь своего, в то же время оказываются средствами и орудиями чего-то более высокого и далёкого, о



чём они ничего не знают и что они бессознательно используют»; «мы должны вообще сказать, что ничто великое в мире не совершается без страсти. В наш предмет входят два момента: во-первых, идея, во-вторых, человеческие страсти, первый момент составляет основу, второй является утком великого ковра развёрнутой перед нами всемирной истории» [Гегель, 1993, 2000, с. 76–78].

Небезынтересно заметить, что образная часть рассуждений Гегеля здесь взята им из области «рукоделия» («невидимого рукоделия»). Так что не только репрезентации предмета осмысления: действия разнонаправленных волей, но и метафоры, призванные дать ориентир их интерпретации, у Адама Смита и Гегеля достаточно близки. У одного «невидимая рука рынка» у другого «невидимый ткацкий станок», очевидно ручной. При том, что «живут» они в разных эпистемологических мирах: один в мире английского эмпиризма, другой – континентального рационализма.

Какая же сила заставила пересечься данные, до того разворачивавшиеся как параллельные, традиции? И каков теоретико-познавательный смысл представляющих их точку пересечения метафор?

Нечто подобное в первом приближении обнаруживается в концепции научных революций Т. Куна. Это составляющие дисциплинарной матрицы, «метафизические парадигмы». Вот как это выглядит в его представлении: «Я здесь имею в виду общепризнанные предписания, такие как: теплота представляет собой кинетическую энергию частей, составляющих тело; все воспринимаемые нами явления существуют благодаря взаимодействию в пустоте качественно однородных атомов, или, наоборот, благодаря силе, действующей на материю, или благодаря действию полей» [Кун, 2003, с. 273].

Итак, феномены вроде невидимой руки рынка или «основы с утком» вполне соотносимы с тем, что Кун квалифицирует в качестве онтологических моделей. И, нужно подчеркнуть, формирование подобных моделей составило существенный аспект генезиса европейской науки, естествознания. Причём конечный пункт всех аргументаций этого плана заключался в выработке общего представления о мире как объективной реальности, «вещах самих по себе» и их отношениях. В гносеологической квалификации – это, понятно, материализм, или натурализм.



Теология, философия и формирование научной картины мира²

Обычно генезис европейской науки связывают с научной революцией XVII в., а суть этой последней – с формированием адекватной науке картины мира и обоснованием эмпирических методов познания природы. От Коперника до Ньютона конституируется дискурс, радикально меняющий традиционный образ мира. Ведущим фактором этих изменений чаще всего полагают становление капитализма, буржуазных социально-экономических отношений, что и потребовало, как считается, утверждения науки в виде целостного культурологического единства. Формирующемуся новому способу производства потребовались научные знания о свойствах физических тел и формах проявления сил природы. Некоторым стихийным и плавным образом, опосредуясь, быть может, лишь духом рационализма Нового времени, интеллектуальная традиция эпохи начинает рисовать мир арены действия анонимных сил и механизмов, подчиняющихся законам, независимым от воли и сознания человека. В соответствии с этой логикой, развитие науки как рациональной формы познания мира, неизбежно становилось отрицанием религии и теологии.

В реальном культурологическом процессе дело обстояло существенно иначе, в некоторых аспектах прямо противоположно расхожей схеме, так что имеются достаточные основания сам генезис науки посчитать во многом обусловленным потребностями церковной жизни и христианской теологии.

Скажем, вне христианства, его доктрины и догматики едва ли возникла бы коперниканская система. В самом деле, к началу XVI в. для Католической церкви актуализировался вопрос о реформировании юлианского календаря в связи с теми ошибками, которые накопились в нем касательно определения дня важнейшего для христианского мира праздника – Пасхи. Установление дня Пасхи могло быть точно переформулировано в астрономическую задачу. Поскольку пасхальное воскресенье, согласно канону – это первое воскресенье после первого полнолуния, наступающего после дня весеннего равноденствия, задача установления этого дня сводилась с астрономической точки зрения к определению дня весеннего равноденствия. Задача эта существовала и решалась уже в теоретической системе Птолемея. Но именно в этой системе к началу XVI в. **накопилась ошибка определения дня весеннего равноденствия в десять дней.** По принятому в 325 г. н. э. Никейским церковным собором и считавшемуся точным

² Содержание и выводы данного раздела корреспондируют с работами Б.С. Грязнова [Грязнов, 1982], хотя, возможно, автор не во всём добился их адекватного понимания.



юлианскому календарю время весеннего равноденствия приходилось на 21 марта. Однако в нём, по сравнению с астрономическим годом, за каждые 128 лет накапливалась ошибка в одни сутки. Это связано со смещением точек равноденствия, которое могло учитываться (хотя и не могло быть объяснено: причина в прецессии земной оси) и в птолемеевой системе. Так что исходная задача, которую решал Коперник, – поиск причин, приводивших к ошибкам календаря. Как оказалось, решить задачу объяснения смещения точки весеннего равноденствия стало возможным за счёт первоначально сугубо теоретического допущения вращения Земли вокруг собственной оси и её движения вокруг Солнца. Так что Коперник вовсе не разрабатывал в пику Церкви теорию об устройстве Вселенной, он решал значимую для церковной жизни задачу. Говоря современным языком, она спонсировала исследования Коперника. Показательно, что в своём основном труде «Об обращении небесных сфер» для обоснования гипотезы о движении Земли он ссылается на герметические авторитеты – Пифагора, Филолая и Трисмегиста. Гермес Трисмегист (Трижды Величайший) мифологический персонаж, якобы современник Моисея, которому приписывалось авторство большинство трудов, содержащих магико-герметические идеи, и, в частности, астрологическую модель космоса, где центральное место отводилось Солнцу – видимому Богу.

Да, возникла мировоззренческая коллизия, которую хорошо выражают слова Лютера: «Этот болван затеял перевернуть всё искусство астрономии, а ведь Священное писание прямо указывает, что Иисус Навин приказал остановиться не Земле, а Солнцу». Но как-то не очень корректно ставить это лыко в строку христианской доктрины, если в XX в., в рамках «передового научного мировоззрения» возникали коллизии, отливавшиеся в ещё более хлёткие и чреватые последствиями формулы, вроде: «Кибернетика – служанка мракобесия».

Конечно, данный факт не указывает ещё на непосредственные предпосылки, ведущие к науке. Точно так же как технические разработки позднего средневековья и эксперименты, вроде галилеевских, не дают оснований для объяснения феномена науки. Иначе наука появилась бы уже в XV в. в Китае. Мой тезис в том, что порождающей структурой для европейской науки стала христианская теология. Поэтому когда Бэкон, имея в виду физику в современном смысле, трактует её как «естественную теологию», он вполне точно следует логике генезиса научного знания. «Подлинными целями этой науки, – говорит он, – сводятся к изобличению и опровержению атеизма, а также к раскрытию законов природы, и она не ставит своей задачей установление религии» [Бэкон, 1971, с. 214].

«Великая коперниканская революция», конечно, не протекала целиком в контексте религиозного сознания, не явилась продуктом эволюции христианской теологии, которая в это время ещё не диф-



ференцирована от философии. Но, с другой стороны, трудно представить себе генезис науки вообще без мировоззренческих санкций со стороны теологии. Во-первых, речь должна идти о «легитимизации» разума и добываемых им истин, наряду с истинами веры. Во-вторых, обоснование путей познания природы, несущей в себе план божественного творения. Познание этого плана трактуется как дело богоугодное. Вместе с тем, и Бог открывается познающему уму через свои творения (теофании). Итак, круг замыкается. Его начало находим у Августина: «Верю, чтобы понимать». Поворотный пункт в этом движении можно увидеть у Абельяра: «Понимаю, чтобы верить». Мутации данного «генома» рациональности привели к возникновению науки, с её картиной бытия, в которой нет места ни для Бога, ни для человека. Но наука в не меньшей мере нуждается в самопознании, чем ранее это проявилось в христианской традиции. Оказалось, что конечным основанием научного познания является опять-таки вера. Такова вера в единообразие законов природы, представление о том, что законы, открываемые здесь и теперь, имеют универсальный характер, «космическое религиозное чувство» А. Эйнштейна и т. п.

Примем, однако, во внимание, что мир, построенный наукой, является только одним из возможных миров. Притом достаточно искусственным и «бесчеловечным». В нем нет места ни Богу, ни человеку. Это мир почти дистиллированной объективности, в котором остаются лишь слабые следы *homo sapiens*: понятия типа «силы», «ампера» и т. п. Нет места «верховному личному существу», но ведь науку творят существа-личности. Быть учёным и жить в зазеркалье научной картины мира – это всего лишь одна из ролей, играемых человеком-личностью. А вот мир личности не может быть безбожным. Нужно лишь определиться с понятием Бога.

Оригинальное толкование отношения теологии с философией и наукой можно найти у Бертрана Рассела в его «Истории западной философии». Там читаем: «Философия, как я буду понимать это слово, является чем-то промежуточным между теологией и наукой. Подобно теологии она состоит в спекуляциях по поводу предметов, относительно которых точное знание оказывалось до сих пор недостаточным, но подобно науке она взывает скорее к человеческому разуму, чем к авторитету, будь-то авторитет традиции или откровения. Всё определённое знание... принадлежит к науке, все догмы, поскольку они выходят за пределы определённого знания, принадлежат теологии. Но между теологией и наукой имеется Ничейная земля, открытая для атак с обеих сторон: эта Ничейная земля и есть философия» [Рассел, 2001, с. 19].

Предлагаемое Расселом различие теологии и философии не кажется корректным и продуктивным. Ключевым представлением для дальнейшего должно послужить представление о рефлексии. Сознание



человека может иметь двоякую направленность: вовне – на внешний мир относительно того, кто наделён сознанием. В данном случае оно становится мышлением и познанием. Одной из его форм является наука. Но сознание может быть направлено и на самоё себя, в таком случае оно становится рефлексией, самосознанием. Предметом мысли становится мысль же. Мысль как предмет для другой мысли приобретает идеальное бытие, т. к. подобный предмет, очевидно, лишён каких-либо вещественно-энергетических свойств. Только в модальности рефлексии понятие идеального применимо к мышлению. Мир рефлексии радикально отличается от нерефлексивного мира, в котором формируется и научная его картина. К нему, как и в целом к философии, применимы слова Гегеля – «мир навыворот». Ориентация философской рефлексии по преимуществу на Бога «превращает» её в теологию. Как опять-таки толковал Гегель: «Бог есть результат философии».

Механизм рефлексии был «встроен» в христианскую традицию Отцами Церкви в период её формирования. Подобно понятию Бога результатом рефлексии выступает и понятие сверхъестественного, т. е. вне природного, чувственно не данного объективного властного начала, сущности. Практика и познание предполагают нерефлексивную позицию. Сложившаяся в христианской теологии картина мира исходит из возможности и оправданности попыток познания сверхъестественного по его проявлениям в естественном, чувственно данном телесном мире, т. е. с нерефлексивной позиции. Тем самым задавалась базовая матрица научного познания, наиболее отчётливо выраженная, по-видимому, Кантом через отношение «вещей самих по себе» и «вещей для нас». В современном методологическом дискурсе оно представляется посредством отношения объекта и предмета. Мотив «вещизма» полностью элиминируется, и утверждается, так сказать, объективность в «чистом виде». Действительно, ни инерция, ни гравитация, ни другие подобные аспекты реальности – адресаты постановки собственно научных задач в ощущениях не даны, они сверхчувственны и в этом смысле могут восприниматься как сверхъестественные. Учитывая данное обстоятельство, отнюдь не выглядят странными глубокая религиозность и теологические изыскания Ньютона, как, впрочем, Бойля, Гука и других создателей европейской науки.

Аналогичная эволюция от сверхъестественного к естественному имела место и в политической теологии. Правда, понятие последней возникло не в XVII в., как понятие естественной теологии, а в веке двадцатом, и вошло в обиход благодаря знаменитому трактату Эрнста Канторовича «Два тела короля» [Канторович, 2014]. Два тела короля – это симулякр, выработанный в политико-правовой практике средневековой Англии и призванный объяснить и обосновать сверхличностный характер политической власти. Теологическая мысль эпохи не находила иного способа выразить объективный статус влас-



ти, как только уподобляя её телесному миру. Со смертью одного тела (властителя) вовсе не заканчивается жизнь второго (власти). Таким образом, политологическая мысль обнаруживала склонность идти к своим будущим научным формам той же дорогой, что и физикалистская. Например, во времена Галилея невозможность поднимать воду насосами выше определённого уровня объясняли существованием «силы боязни пустоты», понятием, вполне гносеологически корреспондирующим с «двумя телами короля».

Впрочем, принципиальной важности шаг в данном направлении всё же был сделан, и сделан Томасом Гоббсом. На месте фикции «двух тел» в его онтологической картине социума оказывается одно тело, причём лишённое каких-либо сверхъестественных свойств. Теологию же, по его мнению, призвана была заменить «специальная физика человеческого тела» [Гоббс, 1989, с. 68].

Налицо, таким образом, прямое «подведение» социального под онтологию естествознания (**experimental philosophy** у Юма) как она представлялась в XVII в. В дальнейшем движение рефлексии по данному маршруту приводит к «Трактату о человеческой природе» и, наконец, невидимой руке рынка (*invisible hand of the market*) Адама Смита.

Юм, Кант, Маркс и проблема генезиса научной картины социального мира

Для понимания сложившейся ситуации важно учесть здесь два момента. Во-первых, моральная философия у Юма равнозначна науке о человеке, содержательно не сводясь только к этике, она охватывает все проявления духовной природы человека, включая явления социальной жизни. Во-вторых, на протяжении четверти века Адам Смит был ближайшим другом Юма, хорошо знавшим трактаты и эссе последнего, где затрагивались проблемы, играющие и теперь определённую роль в политической экономии: чем определяется количество денег, необходимое для обращения? Как влияет количество денег на цены? Какова специфика ценообразования при обесценении денег?

Юм пытается толковать природу человека в онтологической модели естествознания, в той её версии, которая была присуща ньютоновской механике, и вдруг обнаруживает, что «вы не можете вывести должествование из существования – все явления мира не могут привести вас к моральному или этическому утверждению».

Сегодня чаще всего в данном суждении Юма склонны видеть основание хорошо известного разделения между позитивной и нормативной экономической теорией, которое в явном виде появилось уже в 1830-х гг. в трудах Сениора. Оставляя в стороне сомнения по



поводу подобных экстраполяций, основания для указанного различия следует, скорее, искать в плоскости отношения теория-практика, а не в этической модальности, увидим в «гильотине Юма» методологический импульс, с действием которого и следует связывать «невидимую руку рынка».

Исходно руководствуясь предписаниями научного метода, Смит должен был воспринимать экономику как объективную реальность, арену действия независимых от воли и сознания человека механизмов. По видимости же, «в ощущениях» она представляет собой «деятельность преследующего свои цели человека». Адам Смит нашёл выход из противоречия, имплицитно введя представление об особом роде объективности, сохраняющей это своё свойство, хотя и не будучи данной в «ощущениях», так сказать невидимой. Это статус феноменов культуры, существование которых и эволюция, в конечном счёте, не зависят от индивидуального сознания. Так что невидимая рука рынка вполне может быть истолкована как конкретизация абстракции объективности второго рода. Если и предъявлять в этом отношении какие-то претензии Смиту, то это могут быть претензии исключительно стилистического характера.

К анализируемому методологическому контексту имеет прямое отношение и по линии Юма, и по линии Смита вышедшая несколькими годами спустя после «Богатства народов» статья И. Канта «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане». И у Канта отправным пунктом в попытках представить человеческую историю в плоскости естественнонаучной онтологии оказывается «гильотина Юма», стремление снять фиксируемое ею противоречие. Но ни «руки» Смита, ни «ручной прялки» Гегеля, ни чего-то подобного у Канта мы не обнаружим [Кант, 1964, с. 7].

Из всей же кантовской программы обоснования социального знания следует, что наука о человеке, взятом как деятельное, целенаправленное существо, невозможна: будучи носителем духовного начала и свободы, человек выходит за пределы мира явлений, подчиняющихся причинной закономерности, необходимости. Его всеобщая история – это своеобразная «социальная механика», проектируемая по образцу небулярной гипотезы, изложенной И. Кантом во «Всеобщей естественной истории и теории неба» [Кант, 1966, с. 8].

У Адама Смита побудительная причина добродетели заключается в чувственной сфере, в особом моральном чувстве, побуждающем человека к нравственному поведению. Понятие «природа» сохраняется в его аргументации, но не совсем в том смысле, в котором данный концепт фигурировал в утверждавшемся естествознании. Скажем, он рассуждает: «**Великий закон природы** состоит в том, чтобы мы любили себя не более, чем мы любим других, или, что то же самое, не более, чем могут любить нас наши ближние» [Смит, 2007, с. 96]. На-



лицо радикальное отличие от Канта, согласно которому «только долг придаёт поступку моральный характер». Вместе с тем становится достаточно прозрачной логика, приведшая к «невидимой руке рынка».

Смит выводит экономические отношения за границы моральности. Любовь, о которой он говорит, вовсе не может быть квалифицирована как «избирательная нежная привязанность», скорее речь должна идти о сложившейся позднее в обыденной речи формуле: «это бизнес и ничего более». «Любовь» в его рассуждениях просто отсылает к некоей дуальности: с одной стороны, «человеческое, слишком человеческое», с другой – собственно природное. Адам Смит с лёгкостью обходит то, что у Канта трактовалось как неразрешимое противоречие, антиномия. Таким образом, вырисовывается представление об «объективности» особого рода, несводимой к действию природных законов и, в то же время, детерминирующей поведение людей. Это аспекты человеческого мира, в целом результаты человеческого творчества, обладающие, однако, статусом объективности относительно отдельного индивидуального сознания. Таковы свойства чисел, языковые нормы и т. п. Возможно, во всём этом сказались теологические штудии Смита, ведь от «руки Всевышнего» до «невидимой руки Смита» дистанция невелика.

Но если Смит шёл от теологии, то Маркс в обосновании научной экономики пошёл путём другим. Образцом для него послужило естествознание. Отсюда и его идентификация своей философии в качестве материализма, поскольку материализм выступает как основание, необходимая мировоззренческая предпосылка естествознания. Естествоиспытателями чаще всего это так и осознаётся. Например, В.И. Вернадский писал: «Натуралист в своей работе исходит из реальности внешнего мира и изучает его только в пределах его реальности» [Вернадский, 1997, с. 136].

Но ни сам Маркс, ни его последователи, как представляется, не акцентировали обстоятельство, что социальная реальность дана исследователю существенно иначе, нежели это имеет место в естествознании. Её никак нельзя представить в виде «вещи самой по себе», или материи физика, химика и т. п.³ Куновские «метафизические» картины, вроде: «все воспринимаемые нами явления существуют благодаря взаимодействию в пустоте качественно однородных атомов» научным сообществом здесь приняты быть не могут. Впрочем, у раннего Маркса, подчас, фигурируют рассуждения, близкие тому, как Кун презентует свои метафизические модели. Естественно, Маркс говорит не об атомах, а о производстве: «Каждая форма общества имеет определённое производство, которое определяет место и влияние всех остальных произ-

³ Напомним, у Маркса можно обнаружить единственное замечание, где он мельком отмечает особенность социальной реальности, взятой в аспекте познания [Маркс, 1958, с. 732]. В последующем его анализе продолжения подобное не получило.



водств. Это – общее освещение, в котором исчезают все другие цвета и которое модифицирует их в их особенностях. Это – особый эфир, который определяет удельный вес всего сущего, что в нём обнаруживается» [Маркс, 1958, с. 733]. Налицо форма рассуждений, присущих скорее натурфилософам нежели собственно научному подходу.

Впрочем, уже вскоре складывается у Маркса в дальнейшем ставшая канонической формулировка материалистического понимания истории: «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения, которые соответствуют определённой ступени развития их материальных производительных сил... На известной ступени своего развития материальные производительные силы общества приходят в противоречие с существующими производственными отношениями, или – что является только юридическим выражением последних – с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались. Из форм развития производительных сил эти отношения превращаются в их оковы. Тогда наступает эпоха социальной революции. С изменением экономической основы более или менее быстро происходит переворот во всей громадной надстройке» [Маркс, 1959, с. 6–7].

Самое причудливое в приведённых суждениях: никакого отношения ни к историческому, ни к диалектическому, ни к материализму вообще они не имеют. В самом деле, как понимать «независимость» отношений между людьми от их воли и сознания? Люди ведь не бильярдные шары. Преодолеть обнаруживающиеся у Маркса «методологические накладки» можно, как представляется, лишь введя в поле анализа категорию института. Как известно, институты – это «правила игры» в обществе, созданные человеком ограничительные рамки, которые организуют взаимоотношения между людьми. Они задают структуру побудительных мотивов человеческого взаимодействия – будь то в политике, социальной сфере или экономике. Институциональные изменения определяют то, как общества развиваются во времени [Норт, 1997]. Понятно, функционирование институтов не зависит от воли и сознания индивида, но, напротив, их определяет. Таким образом, налицо иной статус объективности, нежели тот, которым обладает «материя».

Не очень понятно выглядит характеристика отношения производительных сил и производственных отношений через категорию «противоречие», ибо она имеет сугубо логическую природу. Отношения же производительных сил и производственных отношений, по определению, имеют нелогическую природу.

Если задаться вопросом: в чём же причина подобных aberrаций, её можно увидеть в том, что Маркс не разграничивает компетенций философии и науки, для него не существовало проблемы демаркации.



По сути, на всём протяжении своих изысканий он оставался философом, пытавшимся сформировать научную исследовательскую программу социальных наук.

Итак, вывод. «Невидимая рука рынка» может получить адекватное эпистемологическое истолкование в качестве метафизической модели в дисциплинарной матрице экономических наук. Она «схватывает» и репрезентирует тот тип объективности, который присущ человеческой хозяйственной деятельности, тем формам, которые её определяют. Однако это вовсе не тот план, который корректно обозначать как «материализм». Не более того.

Список литературы

- Боулз, 2011 – *Боулз С.* Микроэкономика. Поведение, институты и эволюция: учеб. М.: Изд-во «Дело» АНХ, 2011. 576 с.
- Бэкон, 1971 – *Бэкон Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1971. 590 с.
- Вернадский, 1977 – *Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. Кн. 2: Научная мысль как планетарное явление. М.: Наука, 1977. 316 с.
- Гегель, 1993, 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 1993, 2000. 480 с.
- Гоббс, 1989 – *Гоббс Т.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. 622 с.
- Грязнов, 1982 – *Грязнов Б.С.* Логика. Рациональность. Наука. М.: Наука. 1982. 256 с.
- Кант, 1966 – *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль. 1966. 588 с.
- Канторович, 2014 – *Канторович Э.Х.* Два тела короля. Исследования по средневековой политической теологии. М.: Изд-во Ин-та Гайдара, 2014. 752 с.
- Кун, 2003 – *Кун Т.* Структура научных революций. М.: АСТ; ЗАО НПП «Ермак», 2003. 365 с.
- Маркс, Энгельс, 1955 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 3. М.: Госполитиздат, 1955. 629 с.
- Маркс, 19458 – *Маркс К.* Введение (из экономических рукописей 1857–1858 годов) // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 12. М.: Госполитиздат, 1958. 879 с.
- Маркс, 1959 – *Маркс К.* К критике политической экономии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 13. М.: Госполитиздат, 1959. 770 с.
- Маркс, 1960 – *Маркс К.* Капитал // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. М.: Госполитиздат, 1960. 762 с.
- Норт, 1997 – *Норт Д.* Институты, институциональные изменения и функционирование экономики во времени. URL: <http://gmarket.ru/laboratori/basis/6310/6311> (дата обращения: 14.09.2016).
- Рассел, 2001 – *Рассел Б.* История западной философии и её связи с политическими и социальными условиями от античности до наших дней. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. 832 с.
- Смит, 2007 – *Смит А.* Исследование о природе и причинах богатства народов. М.: Эксмо, 2007. 1056 с.
- Юм, 1996 – *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1966. 847 с.



References

Bowlse S. *Mikroekonomika. Povedenie, instituty i evolyutsiya: uchebnik* [Microeconomics. Behavior, institutes and evolution]. Moscow: Izd-vo «Delo» ANKh, 2011. 576 pp. (In Russian)

Bacon F. *Sochineniya v 2 tomakh*. T. 1 [Works in 2 vol. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 1971. 590 pp. (In Russian)

Vernadsky V.I. *Razmyshleniya naturalista. Kn. 2: Nauchnaya mysl' kak planetarnoe yavlenie* [Naturalist's reflections. Book 2. Scientific thought as planetary phenomenon]. Moscow: Nauka, 1977. 316 pp. (In Russian)

Hegel G.W.F. *Leksii po filosofii istorii* [Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie]. Saint Petersburg: Nauka, 1993, 2000. 480 pp. (In Russian)

Hobbes T. *Sochineniya* [Works in two volumes. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 1989. 622 pp. (In Russian)

Gryaznov B.S. *Logika. Ratsional'nost'. Nauka* [Logics. Rationality. Science]. Moscow: Nauka. 1982. 256 pp. (In Russian)

Kant I. "Ideya vseobshchei istorii vo vseмирno-grazhdanskom plane" [Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht], in: *Kant I. Sochineniya*. [Works. Vol. 6]. Moscow: Mysl'. 1966. 588 pp. (In Russian)

Kantorowicz E. *Dva tela korolya. Issledovaniya po srednevekovoi politicheskoi teologii* [The King's Two Bodies: A Study In Medieval Political Theology]. Moscow: Izd-vo In-ta Gaidara, 2014. 752 pp. (In Russian)

Kuhn T. *Struktura nauchnykh revolyutsii* [Structure of scientific revolutions]. Moscow: Izdatel'stvo AST, 2003. 365 pp. (In Russian)

Marx K., Engels F. "Nemetskaya ideologiya" [Die *Deutsche Ideologie*], in: Marx K., Engels F. *Sochinyiya* [Woks]. Vol. 3. Moscow: Gospolitizdat, 1955. 629 pp. (In Russian)

Marx K. "Vvedenie (iz ekonomicheskikh rukopisei 1857–1858 godov)" [Die Einfuehrung. Ökonomische manuskripte 1957–1958], in: Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. Vol. 12. Moscow: Gospolitizdat, 1958. 879 pp. (In Russian)

Marx K., Engels F. "K kritike politicheskoi ekonomii" [Zur Kritik der politische Theorie], in: Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. Vol. 13. Moscow: Gospolitizdat, 1959. 770 pp. (In Russian)

Marx K. "Kapital" [das Kapital], in: Marx K., Engels F. *Sochineniya* [Works]. Vol. 23. Moscow: Gospolitizdat, 1960. 762 pp. (In Russian)

North D. *Instituty, institutsional'nye izmeneniya i funktsionirovanie ekonomiki vo vremeni* [Institutes, institutional changes and economic performance]. [<http://gmarket.ru/laboratori/basis/6310/6311>, accessed on 12.10.2016]. (In Russian)

Russel B. *Istoriya zapadnoi filosofii i ee svyazi s politicheskimi i sotsial'nymi usloviyami ot antichnosti do nashikh dnei* [A history of Western philosophy]. Novosibirsk: Izd-vo Novosib. un-ta, 2001. 832 pp. (In Russian)

Smith A. *Issledovanie o prirode i prichinakh bogatstva narodov* [The nature and causes of the wealth of nations]. Moscow: Eksmo, 2007. 1056 pp. (In Russian)

Hume D. "Traktat o chelovecheskoi prirode" [A treatise on human nature], in: *Hume D. Sochineniya*. [Works. Vol. 1]. Moscow: Mysl', 1966. 847 pp. (Russian)