

Российская Академия Наук
Институт философии

ОРИЕНТИРЫ...

Выпуск 6

Москва
2010

УДК 18
ББК 87.8
О–65

Ответственный редактор
доктор филос. наук *Т.Б. Любимова*

Рецензенты
доктор филос. наук *В.М. Розин*
доктор филос. наук *Е.Н. Шапинская*

О–65 **Ориентиры...** Вып. 6 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2010. – 159 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0166-2.

Сборник «Ориентиры...» (вып. 6) посвящен различным аспектам изучения идеологических процессов. Идеология, будучи крайне сложным явлением, включает не только распространенные представления о политических и социальных явлениях. Она пронизывает все стороны жизни общества, всю культуру. Поэтому в сборник включены статьи, рассматривающие как общественное сознание в целом с этой точки зрения, так и идеологические процессы, происходящие в конкретных областях культуры (науке, искусстве, политике, в образе жизни).

ISBN 978-5-9540-0166-2

© ИФ РАН, 2010

Введение

Изучение идеологических процессов как у нас в стране, так и во всем мире сталкивается со значительными трудностями. Это, прежде всего, их универсальность, т. е. присутствие, в скрытом или явном виде, практически во всех видах социальной деятельности, своего рода размытость этого феномена. В этом идеология аналогична другим обобщенным средствам обмена – деньгам, влияниям, ценностным приверженностям, политической власти. Она, также как и эти символические посредники, выполняет функцию интеграции (или дезинтеграции) общества, является частью социетальной системы. Эта ее доминирующая функция, разумеется, дополняется остальными (адаптации и мобилизации, формирования и поддержания образца, целеполагания и целереализации). Тем не менее, аналитически можно развести исследование идеологии как системы идей, с одной стороны, и как системы институтов, с другой: комплексы идей, институционализируясь, обретают относительно самостоятельное существование в социальной системе, в которой, в свою очередь, формируются институты генерирования, трансляции и воспроизводства идеологии.

К тому же, чаще всего ни субъекты идеологического воздействия (высказывания), ни его объекты, т. е. те, на кого нацелено это воздействие, как правило, не отдают себе отчета в «идеологичности» своих действий. Настоящие авторы идеологических акций и инноваций остаются, как правило, неизвестными публике; известны только «актеры», их озвучивающие. С этим связана и неоднозначность определения идеологии в общественных науках. Существует множество подходов к ее пониманию и попыток ее определения, о чем ниже будет сказано подробнее. Кроме этого, общественное сознание, к которому относится феномен идеологии, а также процессы исторического изменения сознания носят многослойный характер. Под поверхностью быстрых изменений лежат глубинные «идееносные» пласты сознания, изменения в которых имеют другие временные измерения и протекают гораздо медленнее. Асинхронность изменений в разных пластах порождает отставания поверхности сознания или, наоборот, забегания вперед в отношении более глубоких общественно-политических и

социально-экономических процессов, что, с одной стороны, приводит к неэволюционным сдвигам, а с другой, обуславливает инерционность и обратимость углубленных преобразований.

Идеологические процессы можно изучать с точки зрения социологии, философии, лингвистики, психологии, политологии. При этом в современном мире особую важность обретает исследование неявных идеологических форм, бессознательной составляющей идеологии. В такой латентной форме идеология присутствует во всей культуре: в политике, образе жизни, экономике, праве, искусстве, науке, в философском исследовании.

В современном российском обществе происходит неформальная реабилитация идеологии, как в текстах власти, так и в отношении населения к идейным инициативам. Конституционный запрет на огосударствление идеологии и объективная ее неустранимость создают определенные коллизии. В постсоветский период общество как раз и столкнулось с реальными границами деидеологизации, нарушение которых ведет к ослаблению интеграции социума и затрудняет процесс адаптации индивидов к изменчивым социальным ситуациям, совершенно дезориентируя их.

На социетальном уровне идеологическая конструкция «перехода к инновационному развитию» приобретает формат *мегапроекта*. Наряду с особыми возможностями, такого рода проекты несут с собой и повышенные риски в ситуации пересмотра основ техногенной цивилизации, критики инженеризма и проектного сознания. Суть проблемы в скорости изменений: в условиях исчерпания истории догоняющих модернизаций отставания становятся необратимыми, а *точки невозврата* страна проходит уже сейчас. При этом в идеологии перехода от сырьевой экономики к инновационной все время пропускается «середина»: а именно, необходимость «реиндустриализации в постиндустриальную эпоху» путем создания соответствующей институциональной среды. Неосозанным остается следующий момент: эта задача решается в условиях, когда сырьевая экономика автоматически воспроизводит институциональную среду, для производства крайне неблагоприятную, а для инноваций губительную. Очевидно, что осознание этого в системе идей (т. е. реализация определенных идеологических усилий) есть неизбежное условие решения этой задачи, а, следовательно, и перелома отмеченной губительности ситуации

институциональной среды. Иначе, чем изменением доминанты в упомянутой системе идей, изменить ситуацию невозможно, любые «хорошие», «правильные» решения без соответствующей идеологической трансформации будут неэффективны.

История самого понятия идеологии достаточно недавняя. В традиционном обществе, очевидно, идеология выступает в форме религии. При этом сама религиозная идеология, т. е. теология и мифология, обладает высокой степенью интеграции и обеспечивая такую же степень интеграции социума. С ослаблением действенности самой религии другие социокультурные институты берут на себя исполнение роли идеологии в более явной форме. В частности, в этом постепенно все большее участие принимает философия.

Первым развернутым эскизом исследования идеологии можно считать учение Ф.Бэкона об «идолах разума». Однако само понятие идеологии ввел французский философ А.Д. де Траси (конец XVIII в.) в работе «Этюд о способности мыслить» и в четырехтомном труде «Элементы идеологии». Идеология здесь понималась как наука об идеях, как метатеория общественных наук, как руководство для практической государственной деятельности. Она создавалась в качестве основы политического, педагогического, нравственного мышления. Это был стиль решения социальных и культурных проблем, предложенный Просвещением – искать надежные основания в понятиях и законах (в «идеях») разума.

Понятие идеологии оказалось особо востребованным в XIX–XX вв., прежде всего, в марксизме. Но здесь оно уже употреблялось несколько в ином значении; марксизм – это экономический детерминизм, поэтому и идеология здесь понимается не как самостоятельно существующая система идей, а как «ложное сознание», полностью определенное материальными интересами классов, как орудие классовой борьбы. Государство воплощает идеологию реальных интересов господствующего класса, выдавая ее за «всеобщее благо», все остальные слои общества вынуждены действовать в интересах этого господствующего класса. За всякой общественной теорией стоят определенные интересы, согласно К.Марксу. Такое «заинтересованное», ангажированное, как сказали бы позднее, мышление он и называл идеологией.

Впоследствии именно вокруг этой заданной темы и концентрировались размышления относительно идеологии. Таким образом, негативное отношение к идеологии – явление недавнее и оно само идеологически заряжено.

Значимый поворот в понимании идеологии осуществил К.Мангейм, который снял ограниченность экономического детерминизма, расширив его до социального в широком смысле слова. Он также утверждал, что всякое мышление обусловлено социальными позициями его носителей, но не сводил их к экономическим. Существуют, помимо социально-экономических детерминант, еще и сложившиеся системы предубеждений, «тотальных идеологий», выражающихся в том или ином стиле мышления, которые определяют не только содержание мнений, но даже саму логику. В книге «Идеология и утопия» он показал как «духовные образования» оппозиционных классов, являющиеся утопиями, превращаются в идеологии, когда эти классы из оппозиционных переходят в разряд господствующих. Он не отбросил понятие «ложного сознания», он иначе его интерпретировал, для него это отстающее от развития действительности сознание, использующее устаревшие категории, и поэтому вводящее в заблуждение. Иными словами для Мангейма это сознание скорее ошибочное, неадекватное, чем лживое.

Нельзя не отметить в истории этого понятия также сюжет с провозглашением «смерти идеологии». В этом случае акцент ставился именно на коннотации «ложного сознания». Э.Шилс, Д.Белл, С.Липсет, Р.Арон и др. выдвинули эту идею. Тогда было модно говорить «о смерти...» того или другого (философии, эстетики, истории и т. д.). Они полагали, что научное знание, обладающее, по их мнению, объективностью и истинностью, может предоставить механизмы, например, правовые, решения социальных конфликтов. Тогда потребность в идеологии отпадает. Но диагноз поставили неправильно, и она осталась жить в полном здравии. Впоследствии эти авторы сами отказались от идеи «конца идеологии», деидеологизации, поскольку глобализация по-новому поставила этот вопрос: идеология создает мир (значений), внутри которого все согласны на определенные правила. Вторая половина XX в. вообще есть время смешанных идеологий, и эта ситуация осмыслялась в постструктурализме и постмодернизме как проблема языка, идеологическая борьба понималась как борьба интерпретаций.

Возможно, самый современный идеологический мегапроект – это глобализм. Основной его постулат – общечеловеческие ценности, главные из которых сохранение жизни индивида, равенство всех перед законом, доступ к участию в политической жизни, свобода слова и вероисповедания, демократия. В основном, это ценности либерализма, предлагаемые в качестве всеобщих. Конечно, это идеология в чистом виде со всеми теми смыслами, которые вызрели в объеме этого понятия за предшествующее время. Это также и информационный инструмент установления власти, господства над менее защищенными в идеологическом плане странами. Осмысление проектного характера глобализма было предложено П.Рикёром в книге «Лекции об идеологии и утопии». Он проследил полный цикл, проходимый «проектом идеология»: интеграция, социализация и интеграция на новом уровне или гибель. Любое частное событие, сообщение может послужить поводом для интеграции, пуском процесса социализации и выходом на новый уровень интеграции. В этом смысле, проект глобализации осуществляется чисто виртуальными средствами, которые имеют несоразмерные с используемыми инструментами реальные последствия.

Предлагаемый читателю сборник посвящен самым разным аспектам изучения идеологических процессов; к сожалению, в нашей стране эта область знания оказалась вне сферы внимания общественных наук, причина чего состояла в том, что само отношение к идеологии было, можно сказать, идеологическим. Из-за монополии точки зрения марксизма непредвзятые исследования этих процессов были сильно затруднены. Но, тем не менее, и в научном исследовании, а тем более, в философском осмыслении «догоняющая тактика» (т. е. воспроизведение уже отработанных схем понимания) ведет к необратимым последствиям, к идеологической зависимости. Главный императив философского подхода к проблеме – самостоятельность мышления. Этому императиву, как нам кажется, следуют авторы нашего сборника.

А.В. Рубцов, Т.Б. Любимова

Иллюзии деидеологизации

Идеологический вакуум

Почти вековое засилье советской идеологии, казалось, выработало в российском обществе устойчивый иммунитет ко всему идеологическому. Выход из коммунистического проекта воспринимался в равной мере как процесс департизации и деидеологизации. При этом деидеологизация понималась не только как освобождение от государственного идеологического монополизма и диктата конкретной идеологической системы – речь шла об освобождении от идеологии как таковой, вообще и навсегда.

Этому немало способствовал и сам марксизм, представивший идеологию как *ложное сознание*. Идеология здесь понимается как выражение и навязывание отдельными, как правило, господствующими социальными группами своего частного группового интереса как интереса всеобщего. Идеология в таком понимании – прежде всего *сознание для другого*, средство обработки мозгов, всегда предполагающее наличие вектора и пары: активного субъекта-идеолога и относительно пассивного объекта манипулирования сознанием. В пределе – вождя и массы.

Соответственно, идеология, согласно этой схеме, преодолевается, с одной стороны, в бесклассовом обществе, где не будет необходимости манипулировать сознанием угнетаемых, а с другой стороны – «научной философией», опирающейся на объективные законы развития, поверяемые живой исторической практикой. Марксизм как философия был призван раз и навсегда победить идеологию.

Однако в советском обществе (и в социалистическом лагере в целом) судьба марксизма как философии и идеологии оказалась в этом смысле парадоксальной. Подобно тому, как государство при социализме должно было отмирать, проходя период всемерного укрепления, идеология освобождала общество от деформирующего давления на сознание через стадию установления своего полного господства. Парадоксально, но именно «научная идеология» присвоила себе миссию в режиме ручного управления руководить позитивной наукой на основе умозрительных, политически заряженных постулатов.

Более того, именно в марксоидных обществах идеология господствовала не только как система идей, но и как система институтов. Критерии идеологии были высшими в принятии государственных, политических, социальных и, казалось бы, сугубо экономических, производственных, даже инженерно-технических и технологических решений. Идеология была институционализована в сложной иерархии, в том числе в форме идеологических отделов ЦК, что по типу управленческой иерархии превращало подчеркнуто светские, секулярные государства в очень близкое подобие государств религиозных (партия как церковь и как правящий орден). Генсек неизменно преподносился и как идеолог¹; секретарь по идеологии, по сути, был вторым человеком в государстве. Общеизвестно, что задачам идеологической обработки сознания были подчинены все соответствующие институты и практики, ориентированные на работу с сознанием. Но при этом идеологической обработкой сознания (то есть формированием идейной составляющей общества) в полном объеме занимались также и вовсе не идеологические институты и практики – армия, больница, социальное регулирование и вспомоществование, системы безопасности, правозащиты и наказания, институты науки и технической деятельности и т. д. и т. п., включая хозяйственную деятельность и собственно материальное производство. В определенном смысле результатами активности этих институтов были даже не столько безопасность, здоровье, законопослушание и законопорядок, знание, техника или продукты труда, сколько *правильно ориентированный и воспитанный советский человек*. Поэтому идейно-воспитательный процесс здесь сплошь и рядом был много важнее практического результата той или иной деятельности. «Причем тут борщ, когда такие дела на кухне!?».

На излете советского периода идеология пережила глубокий кризис. На месте идейных высот образовались провалы. Этот типовой эффект перехода из крайности в крайность можно назвать *самоубийством через гипертрофию*. То же, что и с идеологией, произошло с советской государственностью и имперской конструкцией, с традиционным для России отношением к власти, а также с социальными, коммунально-общинными традициями.

СССР, будучи специфической империей как отдельное государство, по сути, был и центром империи соцлагеря и тех просоциалистических сателлитов, которые поддерживались в качестве горячих точек, враждебных мировому капитализму. Идеологией этого мирового лагеря была его всемерная и всемирная экспансия. Претензии на глобальное доминирование определили тип мобилизационно-милитаризованной экономики и силу почти планетарного противостояния, что в итоге обрушило не только социально-экономический и общественно-политический режим, но и саму империю, причем как советскую, так и во многом дореволюционную. Иными словами, СССР сначала непомерно раздул, а затем, надорвавшись, похоронил под своими обломками очень многое в несущей конструкции империи, созданной в своей основе еще российским самодержавием².

В традициях России всегда была сильна роль государства. Советский режим довел эту традицию до предела этатизма, во многом перехлестнувшего границы эффективности управления и обычного здравого смысла. При этом изнутри системы (сросток «партия-государство») государство как таковое было размыто партией, оставшейся, по сути, единственным самостоятельным и самодейтельным (хотя и достаточно безответственным) институциональным субъектом. Государственные институты оказались поражены политической анемией и превратились в заведомо несамостоятельные, *управляемые протезы*. В результате страна получила еще один исторический перевертыш: традиционное российское государственничество оказалось подорванным в том числе и во внутривластном плане. Поэтому эмансипация государства от партии оказалась процессом отнюдь не механическим. В результате операции «государство минус партия» с уходом партии исчезла и сама опорная метафизика существовавшей системы власти, ее идеологические и даже многие организационно-дисциплинарные составляющие (оказалось, что без обычного «Партбилет на стол!»

эта система или вовсе не работает или работает на себя). В итоге по результату департизации мы получили не эмансипированные государственные институты, а *осиротевшие протезы*. До сих пор процесс восстановления дееспособности государства (не говоря уже о самой метафизике власти) идет крайне мучительно, а в ряде отношений блокируется масштабными имитациями (когда государственные, регулятивные функции якобы восстанавливаются и даже наращиваются, но, по сути, оказываются формами сугубо частного предпринимательства под видом государственного регулирования, отправления публичных функций власти и т. п.).

Точно так же боязливость и демонстративная лояльность по отношению к власти и политике, отличавшие наше общество в перерывах между бунтами и революциями, были так утрированы на протяжении советской истории, что в посттоталитарный, а затем и в постсоветский периоды все это выродилось в полный антивластный нигилизм и столь же демонстративное отторжение власти и политики. Причем уже не только «передовой частью общества», но и на массовом уровне. Режим, державшийся на тотальном страхе, обрушился, не оставив в людях не то чтобы нормального уважения к власти, но даже привычки к соблюдению элементарных приличий во взаимоотношениях граждан и государства. (Что, кстати, проявляется и симметрично – в отношении государства к гражданам). Пока восстановление этих отношений затрагивает в основном только самые верхи власти, да и то ценой широкого захватного пиара, погружения страны в состояние непрекращающейся предвыборной кампании, непрерывной работы на рейтинг, в которой задействована едва ли не вся государственная машина.

Нечто подобное произошло и с гипертрофированным советским коллективизмом, подорвавшим традиционную российскую общинность. Коллектив в советском обществе был не только большим и теплым коммунальным телом, к которому можно было прислониться, но и предметом вторжения в приватные пространства, удушающего вмешательства в самые интимные сферы личности и частных отношений, источником опасности и угрозы, способным непрестанно следить, лезть под одеяло и копаться в белье, уничтожать морально и ставить к стенке физически. Результатом перекаченного, а затем лопнувшего советского коллективизма стала беспрецедентная атомизация общества, много перекрывшая западный индивидуализм. «Я не хочу быть членом никакого коллектива!» – одно из характер-

ных высказываний того периода. И теперь нормальному постсоветскому человеку в пору учиться навыкам социализации, взаимопомощи и коммунальной жизни у «атомизированного» Запада.

Идеология одновременно и стоит в ряду этих исторических перевертышей, и занимает в нем особое место. Если этатизм, имперскость и коллективизм имели как противников, так и сторонников, то энтузиастов восстановления государственной идеологии как таковой почти не оказалось. Либеральная власть старалась строго следовать ею же введенному конституционному запрету на огосударствление идеологии. Те же, кто в случае прихода к власти, несомненно, попытались бы в полном объеме восстановить традиции и структуры государственной идеологии, саму эту идею в общем виде не пропагандировали, поскольку подходили к вопросу строго избирательно: государственная идеология возможна, но только если это будет *наша* идеология. В результате деидеологизация в сложившейся политической конъюнктуре выглядела практически безальтернативной. Здесь проявилась своего рода ирония истории: обрушение идеологии марксизма на какое-то время обернулось торжеством его же антиидеологизма, направленного против политического носителя самой марксистской идеологии. Идеократия выродилась в идиосинкразию.

Поэтому не случайно судьба всего идеологического комплекса с самого начала нынешних преобразований оказалась в крайне сложном положении.

Иллюзии и парадоксы деидеологизации

Однако эта картина вовсе не однозначна как в свете реалий массового сознания, так и с точки зрения общей теории идеологии и конкретного анализа идеологических процессов. Прежде всего, здесь имеет смысл освободиться от ряда распространенных иллюзий.

Иллюзия первая: *«Мы отменили старую идеологию».*

На самом деле, на этапе массовой деидеологизации были отменены: государственная монополия на производство, интерпретацию и распространение идеологии, основные практики контроля и идеологических репрессий, официальная идеологическая символика. Кроме того, идеология была демонтирована все же более как официальная риторика, система институтов и

символов, чем как глубоко укорененная система идей и представлений. В сознании общества и в коллективном бессознательном, в толщах социальной жизни, в стереотипах индивидуального и массового поведения – везде остались глубокие метастазы. Дело в том, что многие марксоидно-лениноидальные, типично советские «очевидности» люди не связывают с этой конкретной идеологией, считая их нормальными, естественными и извечными представлениями и нормами. Во многих штампах, кажущихся общечеловеческими, многие из нас на самом деле до сих пор благоверные марксисты-ленинцы.

Далее, идейная демобилизация – не издание декрета о роспуске идеократии, а долгая, тяжелая работа – интеллектуальная, нравственная, организационная, политическая. У нас же сделали, как всегда: с людей сняли униформу, но не отучили ходить строем, а идеологическое оружие роздали желающим, в том числе разного рода теоретизирующим экстремистским формированиям. В результате на идеологическом фронте появились позиции, не укладывающиеся в рамки не только нормальной идеологической работы, но и хоть сколько-нибудь цивилизованной идеологической войны. У нас до сих пор о своих же доморощенных идеологических противниках часто изъясняются в лексике, достойной самого изверского внешнего врага.

Иллюзия вторая: *«Идеология это ложное сознание, которое отменить можно».*

Как уже отмечалось, подобное в проектах деидеологизации наваяно той самой идеологией, которая без лишних затей противопоставляла «ложному сознанию» знание «истинное», якобы свободное от искажающей идеологичности. Но уже в интеллектуальной ситуации конца XX в. эта жесткая альтернатива выглядела безнадежно устаревшей – даже в отношении философий, критерием истинности которых признавалось не безупречное построение теории, а историческая практика. Оказалось, что такая практика сталкивается с обычными «убивающими» контрфактами, со столь же историческими пересмотрами и переоценками, как и в позитивной науке. Особенно ярко это проявилось в России, в которой, как нигде, начудило именно «научное» мировоззрение, в итоге оказавшееся одним из самых предвзятых и утопичных.

Идеология – это *Вера в упаковке Знания с акцентом на Знании, но в реалиях Веры*. Как только какое-либо знание становится убеждением, системой взглядов, стимулом к объединению и действию, всякая «истина» начинает жить по совершенно особым законам и критериям – по законам и критериям идеологии. В этом смысле идеология неустранима. Непрерывно поддерживать себя в состоянии снимающей идеологию жесточайшей, бескомпромиссной критической рефлексии невозможно даже просто физически (чем-то это напоминает неизбежное снижение концентрации в спорте, например, в теннисе или бильярде). И как только человек, общность или общество сподабливаются во что-либо уверовать, автоматическое возникает идеологическая ситуация, само *идеологическое*³.

При этом важно также учитывать, что, если идеологии нет там, где мы привыкли ее видеть, это не значит, что ее более нет вовсе. В том числе полезно также иметь в виду не только рационально оформленные, вербальные, дискурсивные формы идеологии, но также ее скрытые, вытесняемые, латентные формы, включая своего рода *идеологическое бессознательное*. Идеология сплошь и рядом более эффективно транслируется именно через образы, через средства управления настроениями, через эмоциональные каналы, подсказки действий и т. п. Причем это не обычная «социальная психология» и не простое вытесненное рацию, а именно *идеологическое* бессознательное, заставляющее человека вести себя так, как *если бы* он исповедовал определенные *взгляды*, имел определенные идейные *понятия и представления*, был носителем определенных идеологизированных *убеждений*. В отличие от обычных социально-психологических эффектов, такие понятия и представления могут быть рационально реконструированы внешним наблюдателем-аналитиком и прописаны в виде идеологии, «стоящей за кадром». Иными словами, человек может быть убежденным носителем идеологии, которую он вербально просто не выговаривает⁴.

Кроме того, в XX в. ряд фундаментальных методологических проектов показал, что эффект «теоретической веры» до конца не устраним даже из точной, позитивной науки, не говоря уже о знании гуманитарном и социальном. После афронта, случившегося со светлой идеей «Наука – сама себе философия», постклассическая методология относится к «идеологии внутри науки» не просто терпимо, но как к важной составляющей выработки, оформления и передачи знания. Неопределяемые понятия и базовые эмпириче-

ски не верифицируемые постулаты не могут быть элиминированы из теории в принципе, каким бы логическим и «логичным» позитивизмом такие проекты ни обосновывались.

Что же касается постнеклассической науки, то ее вынужденный диалог с обществом (который теперь ведется не с позиций «священной коровы», но с претензией на равноправие и с требованием публичного оправдания необходимости и самой возможности тех или иных исследований) оказывается и вовсе идеологичным в самом банальном смысле этого слова. Наука теперь обязана выстраивать идеологию собственного существования, что неплохо и почти само собой выходит у наук биомедицинского цикла, но гораздо хуже получается, скажем, у ядерной физики (пример ЦЕРНа, у которого проблемы не только с колайдером, но и с обоснованием общечеловеческой необходимости всей этой гигантской мировой складчины). То же относится и ко всем вновь обнаруженным и постоянно пополняющимся гуманитарным, социальным, правовым, этическим и т. п. аспектам производства и утилизации знания.

На этом фоне идея изъять идеологию из общественной жизни и естественного, повседневного оборота сознания выглядит и во все утопичной.

Наконец, любой антиидеологизм при строгом рассмотрении сам на поверку оказывается идеологией, часто весьма развернутой и основательно рационализированной⁵. Отсюда также вытекает необходимость более внятной интерпретации и своего рода идеологического обоснования введенного у нас *конституционного запрета на огосударствление идеологии*. Общество должно иметь на этот счет развернутые и внятные понятия и обоснования, а не лапидарные тезисы, текстуально переведенные в законодательные, более того, конституционные нормы. Но такие обоснования сами по необходимости окажутся идеологией – в данном случае *идеологией деидеологизации*.

Наконец, из такого конституционного обязательства многое вытекает для идеологической жизни на частном («партийном» и «партикулярном») уровне. А именно: критерии для размежевания идеологий, лояльных в отношении данных норм и метаидеологических принципов, и идеологий, по сути своей антиконституционных, присутствующих в сфере идеологически легального только по недоразумению. Иначе в стране начинают открыто пропаган-

дировать тоталитарные, профашистские идеи, тут же стеная об ущемлении свободы слова, нехватке эфира, моральном прессинге... и порой встречая при этом либеральное сочувствие.

Иллюзия третья: *«Идеология – это вредное сознание, которое отменить нужно».*

Здесь опять проступает знакомый образ идеологии как средства одурманивания одних другими в целях оправдания отношений господства, власти и подчинения.

Однако представление об идеологии исключительно как о «сознании для другого» не учитывает не менее развитых практик внутреннего диалога, диалога с собой, когда индивид выступает одновременно и идеологом, но и объектом идеологической обработки. Такое сплошь и рядом имеет место, когда человеку необходимо идеологическое (рациональное, моральное, функциональное и т. п.) обоснование его же собственных действий или положений, когда он активно обрабатывает свое же собственное сознание. Такого рода индивидуальная потребность во внутренней рационализации в полной мере распространяется и на социальные группы, фрагменты массы и общество в целом. При этом провести четкую границу между рационализацией «истинной» и идеологическим заблуждением оказывается крайне трудно, а в теоретическом смысле – невозможно. Желание ампутировать такие практики так же утопично, какими бы похвальными мотивами оно ни вызывалось.

Кроме того, без идеологии, нравится нам это или нет, немислимы многие базовые институты общества и государства.

Без идеологии не только не воюет, но и в мирное время разлагается *армия* – какие бы средства в нее ни вкладывали и какую бы палочную дисциплину в ней ни насаждали.

Школа без идеологии не может даже разлагаться: в учебных текстах она неизбежно воспроизводит суррогат государственной идеологии, даже если у самого государства этой идеологии нет и в проекте. Более того, даже если снять все откровенно идеологические высказывания, скрытая, латентная идеология проявится в самой фактуре текста – в корпусе имен и событий, примеров и иллюстраций (экземплификация), в повествованиях и интерпретациях (нарративы), наконец, в построении заданий. Кстати, последнее в отличие от многих нынешних интеллектуалов хорошо понимал Жданов, не без оснований уверявший, что для внедрения идеологии ему достаточно задачника по арифметике.

Возможно, в математике сейчас идеологическая (и даже просто воспитательная) составляющая и в самом деле ампутирована – хотя воспитательные эффекты от «деления яблок» все же остаются. Однако уже в преподавании самой обычной биологии зазор между, скажем, дарвинизмом и креационизмом является сугубо идеологическим и на практике выводит именно на идеологические инстанции, даже если таковые себя в качестве идеологических не идентифицируют.

Таким образом, деидеологизация требует, чтобы ее осуществляли хотя бы так и в той мере, как и в какой мере это вообще возможно. И не изображали идеологическое целомудрие там, где, на самом деле бурлит, пусть не всегда здоровая, но зато регулярная, активная, а главное неискоренимая идейная жизнь. «Отмена идеологии» – модернистский проект, еще в прошлом веке устаревший даже в качестве чисто интеллектуальной задачи. Более того, как уже отмечалось, неидеологизированные режимы сами нуждаются в обосновании: не обустроенный в идейном плане мировоззренческий либерализм вызывает подозрения в концептуальном бесплодии, а опустевшее место в сознании общества тут же занимают любители централизованного идеологического «окормления».

Таким образом, к идеологии в целом лучше относиться несколько более спокойно, с метапозиции. Либо общество имеет идеологию и работает с ней – либо идеология имеет общество как малорефлективную массу.

* * *

Отношение к идеологии и процессам деидеологизации может быть неоднозначным и в оценочном плане.

Положительные следствия начального этапа деидеологизации были очевидны: отмена цензуры (как института, так и самих практик «прореживания дискурса»), вспышка острейших концептуальных полемик. В культуре, в экономике и хозяйственной жизни стало много меньше идеологически мотивированного абсурда. В интеллектуальный обиход страны были возвращены целые пласты мировой и отечественной мысли. Это особенно важно, если учесть, что идеология работает не только тем, что в обществе говорится, но и тем, о чем стратегически умалчивается, чего «нет».

Причем такого рода красноречивое молчание и насыщенные пустоты важны не только в корпусе текстов: *идеологически несуществующее* может быть и текстами, и реалиями. Соответственно, вместе с идеями в это время были выведены из идеологического небытия и целые пласты проблемной, плохой действительности.

Вместе с тем, деидеологизация, бывшая одновременно и спонтанной и организованной, тут же породила ряд проблем.

Прежде всего, возникли дополнительные напряжения между поколениями. Причем дело даже не в том, что столкнулись идеологии разных поколений. Это, конечно же, имело место и переживалось достаточно остро, в том числе и потому что новая идеология не была достаточно внятно и убедительно артикулирована, а это, в свою очередь, консервировало старые идеологические клише. Но более интересной была другая претензия старого поколения к новому – обвинение в безыдейности *как таковой*. Характерное суждение того времени: если бы вы имели свои убеждения, отличные от наших, мы бы с этим смирились; но мы не можем смириться с тем, что у вас (в отличие от нас) вовсе нет убеждений, ради которых можно было бы... и т. д.

Наряду с этим провалы в идеологии резко снизили электоральную поддержку реформ. Это хорошо видно по оценочной стратификации электората того времени, по согласованности реальных жизненных изменений и отношения к реформам.

С теми, кто жить стал лучше и поэтому поддерживал реформы, все было ясно. Как и с теми, кому стало хуже и кто реформы не поддерживал. В целом это были электоральные монолиты. (Хотя и здесь есть большое поле для идеологических разбирательств, например, кого в первую очередь винить в своих бедах недовольным или как себя по-человечески вести в нынешней ситуации довольным – хотя бы из чувства элементарного самосохранения.)

Те, кто стал жить хуже, но, тем не менее, вопреки всему, продолжал поддерживать реформы, в идеологии извне не нуждались: они сами могли с кем угодно поделиться вполне внятными и осмысленным пониманием происходящего.

Основным резервом неустойчивости, пополнения электората и «правых», и «левых», власти и оппозиции (а значит, главным предметом политического дележа) были именно носители *благоустроенного недовольства*. Против реформ сплошь и рядом выступали те, кто в материальном отношении жил не хуже прежнего, порой

несравнимо лучше, чем раньше, кто прилично обустроился, но страдал оттого, что его привычная ценностная система находится в конфликте с новыми нормами и инструментами жизни. Кто, не бедствуя или даже преуспевая, оказался ничем «метафизически» не укоренен и не подстрахован в этом новом мире, кто не нашел достаточных оснований для таких немаловажных вещей, как самоуважение и признание. Наконец, кто действительно остро переживал идейную заброшенность, отсутствие неутилитарных смыслов и больших общих целей, не сводимых к сиюминутному личному благоденствию.

Если и этой реформе в России суждено было быть загубленной, то, прежде всего, метаниями этих людей – может быть, для кого-то и странных, но далеко не худших и заслуживающих уважения. Людей, которым дали «почти все», но при этом плюнули в душу, а потом уговаривали поддержать курс реформ, демократию и Президента-освободителя. В один прекрасный момент все титанические усилия по стабилизации в экономике могли обрушиться гиперинфляцией в «непромытых» мозгах. Тем более что идейная анемия власти особенно возбуждала разогретую сильными идеями оппозицию.

Идеологический фронт

Российское общество до сих пор пребывает в состоянии идейной необустроенности, но странного свойства. Расхожее представление об «идеологическом вакууме», кажущееся почти самоочевидным, на самом деле, отражает далеко не все, а многое просто путает.

Как уже говорилось, идеологии нет (или кажется, что нет) там, где мы привыкли ее видеть – среди верховных атрибутов власти и всеобщих духовных обязательств граждан. В остальном же наш так называемый идеологический вакуум набит до отказа. В идейной систематике страны собраны почти все виды, включая самые отвратительные.

На самом деле, уже в начале реформ впору было говорить о *кризисе перепроизводства* концепций и версий происходящего. В определенном смысле проблема была даже не столько в дефиците идей, сколько в растерянности общества перед их изобилием. А главное – перед отсутствием общезначимых критериев и базовых установок, которые позволяли бы нормально ориентироваться в идеологиче-

ском пространстве и осмысленно выбирать позицию. Идейные комплексы в такой ситуации работают как чисто мифологические, а их выбор определяется сиюминутными политическими интересами и социально-психологическими аффектами. Но главное все же в том, что воспроизводилась старая установка: идеологический вакуум – это когда нет *единой, господствующей, государственной* идеологии, а не идеологий вообще. Не случайно отсутствие интегративной идеологии вменялось в вину именно власти, а не самой интеллигенции, в нашей традиции как раз и призванной производить идеологические ценности (часто называвшиеся «духовными»).

Более того, после недолгого периода более или менее осмысленных дискуссий в стране оказалась *разрушена сама идеологическая коммуникация*. Идеологии стали взаимонепроницаемы; при соприкосновении они производили не осмысленное звучание, а подобие грохота пустых жестянок. Не стало даже чисто внешних признаков полемики: тексты строились не в форме доводов, а в форме обвинений, идейных и нравственных инвектив. В такой ситуации люди даже не спорят, а просто пытаются перекричать друг друга – и при этом, естественно, друг друга не слышат, даже не стараются услышать. Идеологические конструкции в таком режиме строятся не на основе знания или хотя бы убеждения, а исходя из простой политической целесообразности. Господствует установка на победу любой ценой – как в шукшинском «Срезал». (Идеологический дискурс при этом становится насквозь демагогическим, причем в самом строгом смысле этого слова: демагогия, собственно, и есть ориентация не на Истину, а на Победу – любыми средствами и любой ценой).

Побед не бывает без войн. Осмысление происходящего быстро перешло в жанр идеологического убийства противника. Poleмика велась исключительно «на поражение». Идеологические оппоненты, будто забыв, что они, представляют одну нацию и одну страну, одаривали друг друга определениями, какими в 30-е гг. награждали «врагов народа», а в 40-е – фашистских оккупантов. Если перевести идеологические обвинения в правовые, то оказалось бы, что ситуация в стране сугубо подрасстрельная. Идеологическая риторика уже не имела запаса приговоров, оскорблений и убийственных ярлыков. Если бы случилось иноземное нашествие или начался новый братоубийственный конфликт, выяснилось бы, что в идеологическом языке страны уже не осталось запаса более сильных слов, способных выразить эти новые потрясения.

По сути дела, была развязана *гражданская война в сфере идеологии*. Страна жила в атмосфере доктринального взаимоуничтожения. Можно, конечно, было утешаться тем, что идеологические войны все же не так страшны, как настоящие. На самом же деле, это всего лишь проблема детонации. Стрельбу в октябре 1993-го мы *сами накричали*: без сильных эмоций и без слепого, безапелляционного убеждения в собственной правоте и радикальной неправоте оппонента просто так, да еще на виду у всех, в себе подобных не стреляют, ни с той, ни с другой стороны.

Путинская стабилизация положение изменила, но не столь глубоко, как кажется.

Прежде всего, власть установила достаточно жесткий и масированный контроль над идеологическим дискурсом. Однако идеи в этом плане совершенно похожи на болезни – лучше их не загонять внутрь. Правда, предохранительные клапаны для спуска «пара» были оставлены, причем как для либеральной фронды, так и для фашизоидных настроений, не говоря уже о коммуно-советской идеологии, которая благополучно здравствует, но то ли в запоевнике, то ли в резервации, то ли в добровольном изгнании. Тем не менее, организационное давление только усиливает контрдавление содержательное и концептуальное: при изменении социально-экономической, а затем и политической ситуации альтернативные идеологии можно неожиданно для себя обнаружить в гораздо более готовом, отмобилизованном и агрессивном виде, чем это кажется в пору навязанного перемирия.

Кроме того, снижение идеологической конфронтации самым очевидным образом было связано с недавней фантастической конъюнктурой на рынке сырьевых продаж. По сути дела, видимость идеологического перемирия стала следствием свертывания реальной политической конкуренции, а оно, в свою очередь, оказалось возможным, прежде всего, ценой регулярных *социальных откатов* от экспортных доходов. При всей неравномерности распределения этого вспомоществования между малообеспеченными слоями и по регионам сработали, прежде всего, сама положительная динамика и ожидания дальнейших улучшений, в последнее время явно перегретые. Однако важно учитывать, что этот эффект – реакции социальных настроений прежде всего на *динамику*, на *вектор* изменений – имеет и обратную силу: социальные напряжения нарастают даже не обязательно при развороте тренда в сторону ухудшения,

а уже при снижении набранных и обещанных темпов улучшения ситуации, при надломе самой позитивной тенденции. Поэтому социальные кризисы, переходящие порой в настоящие политические катастрофы, случаются не в нижних точках бедствований, а именно на выходах из коллапсов, при срывах наметившейся положительной динамики⁶.

Таким образом, мы имеем цепочку факторов, обеспечивающих, по крайней мере, внешнее снижение идеологических противостояний: экономических – социальных – политических – собственно идеологических. При этом трудно сказать, в какой мере именно экономическая стабилизация предопределила переход так и не разрешенного идеологического конфликта в латентную фазу. Точнее, трудно сказать, насколько в данном случае повлияли здесь другие факторы, помимо экономической стабилизации: социальная усталость от жестких противостояний, целенаправленное политическое подмораживание или результаты собственно идеологической обработки населения. Но точно также трудно с полной определенностью сказать, как именно поведет себя эта цепочка факторов в затяжном кризисе. Тем более что на бытовом уровне разночтения по целому ряду идеологических вопросов не только не преодолены, но и сохраняют свойство переходить в достаточно яростные полемические столкновения. Не исключено, что в той или иной кризисной ситуации мы можем стать свидетелями, если не участниками очередного фундаментального идеологического конфликта с выходом на трудно предсказуемые социально-политические последствия.

Как бы там ни было, с таким бронепоездом под парами даже вполне мирным людям жить просто опасно. Даже если обойдется – нация, в которой люди ненавидят и боятся друг друга, в историческом плане мало на что способна. Она сама себя стреножит, растрчивая энергию на бесплодную борьбу. Искандер сказал: «Потерявшие идеал начинают идеализировать победу. Победа из средств достижения истины превращается в самую истину... В слове «победа» мне слышится торжествующий топот дураков».

При этом надо понимать, что благими призывами к идеологическому примирению и общественному согласию здесь не обойдешься. Необходима смена всего идеологического контекста, общей тональности идеологизирования, языка и предметов.

Но для этого необходимо заново пересмотреть наше понимание места и роли идеологии в государстве и обществе, критически оценить саму нашу идейную потребность, идеологические навыки и привычки.

Спор о том, нужна или нет идеология в России, бесперспективен, пока мы остаемся в рамках привычных, вообще говоря, сугубо советских представлений о том, что такое идеология и идеологии, какими они бывают и как они работают. Столь же бессмысленны попытки обмениваться предложениями разного рода идеологических конструкций, пока общество само себе не ответило на вопрос, почему именно оно до сих пор так и не обзавелось пристойной интегративной идеологией, несмотря на постоянные разговоры об этом и спорадические начинания. Наверное, дело не просто в отсутствии светлых голов, интересных мыслей и хлестких перьев...

Опыты реабилитации идеологии

На первом этапе реформ проблемы идеологии по целому ряду причин отошли на задний план в сфере внимания власти, общества и практической политики. Отчасти явная, отчасти подсознательная управленческая стратегия предполагала, что главное – *техническое* обеспечение реформ, позитивный результат которых в скором будущем сам сработает лучше любой идеологии. Оппозиция, в свою очередь, какое-то время была деморализована, пребывала в очевидном замешательстве; браться за идеологическое оружие для нее в это время, а именно сразу после тяжелейшего морального поражения, было и вовсе не с руки. Тем более, что оружие это было в основном старых образцов, никак не модернизированное, зато сильно траченое.

Сработало и то, что «идеология вообще» тогда естественным образом отождествлялась в нашем словоупотреблении с идеологией собственно коммунистической. То, что идеологии могут быть не только принципиально другими по конкретному содержанию и политической ориентации, но и совершенно других типов, другой этической наполненности и включенности в жизнь общества, тогда даже не подозревалось. К тому же считалось (а во многом и до сих пор считается), что западная модель экономики и политической организации общества, рассматриваемая в качестве един-

ственно цивилизованного образца, является принципиально анти-идеологичной, то есть держится не на идеологии, не на сознании человека и общества, а как раз на противоположном – на таких машинообразных факторах, как баланс материальных интересов, естественная саморегуляция, жестко и исключительно формально действующее право и т. д. Если бы кто-нибудь тогда процитировал одного из виднейших американских президентов, сказавшего: «Америка это идеология!», многие бы в это просто не поверили. Общественность наслаждалась идеологическим вакуумом, как школьник «пустым» уроком, неожиданно образовавшимся по болезни учителя.

И все же постсоветская деидеологизация оказалась не столь глубокой и долгой, как можно было ожидать, в том числе и организационном плане.

Почти сразу после победы на президентских выборах 1996 г. в ельцинскую администрацию был вброшен и был поддержан проект, связанный с поиском так называемой *национальной идеи*. В этом проекте, как в капле воды, отразились все основные проблемы и неурядицы нашей идеологической ситуации.

Прежде всего, общество (в основном в лице интеллектуальной и журналистской элиты) восприняло это начинание исключительно как проект *власти*, как желание очередного начальства сверху «окормить» страну Идеей, а то целой идеологией. Вопрос о том, нужна ли Идея *стране, самому обществу*, обсуждался куда менее страстно. При этом бурная активность по сочинению Идеи слишком часто выглядела как написание заявлений в Администрацию о готовности сотрудничать по линии идеологической работы (что накладывало определенный отпечаток на содержание и стилистику предложений). И наоборот, погромная критика самого этого проекта была, по сути, критикой власти, результатом предзаданной политической установки. Или, в лучшем случае, установки интеллектуальной. Поэтому во многом справедливые сентенции о том, что национальные идеи на госдачах по заказу властей не конструируются, сплошь и рядом исходили либо от политически ангажированных структур, которые в случае политической победы своих патронов немедленно занялись бы именно идеологическим конструированием, либо от отдельных персонажей, тут же проявивших готовность на сходных условиях, чаще просто за статус, заняться ими же критикуемым выведением Идеи «из пробырки».

Считалось особо хорошим тоном сигнализировать обществу, что президент якобы намерен ввести новую Идею чуть ли не указом, но при этом сами сигнализаторы продолжали ковать свои варианты национальной идеи в виде, у которого могло быть только одно применение – отнести верховному начальству в надежде на принятие и официальное силовое продавливание.

Далее, в этой активности в полной мере проявились неизжитые постсоветским сознанием стереотипы «научной идеологии». Многие проекты и публикации такого рода более походили на обществоведческие трактаты, что подтверждало известную истину: орнитологи не летают. Обычно такого рода сочинения отличала та же непоследовательность: сначала утверждалось, что Идеи не конструируются, но «вызревают в...», а затем, в том же самом тексте, предлагались собственные, авторские конструкции как самой Идеи, так и ее концептуального оснащения.

Этот проект лишний раз подтвердил решающее значение двух ключевых составляющих идеологической ситуации: *общества*, заинтересованного (или не заинтересованного) в обретении Идеи или идеологии, и *инстанции*, способной (или не способной) Идею или идеологию обществу предложить таким образом, чтобы это хотя бы не было воспринято в штыки или издевательски. (В данном случае под «способностью» такого рода инстанции имеются в виду даже не столько ее креативные возможности, сколько отношение к ней со стороны общества: бывает, от любимой власти принимают глупости, а от нелюбимой или не слишком уважаемой – не принимают даже самые здравые и ценные идеи). В данном случае было достаточно очевидно, что отношение к власти вовсе не то, чтобы с одной стороны что-то высокоидейное и духоподъемное предлагать, а с другой – принимать. Более того, почти ажиотажный журналистский интерес к проекту подогревался большей частью именно готовностью от всей души «выспаться» на идеологическом проекте власти, которая особого пиетета не вызывала, но в то же время позволяла над собой любые печатные и непечатные измывательства.

В тот момент власти удалось удержаться от прямых – и заранее обреченных! – идеологических предложений. Материал, изданный группой, работавшей в «Волынском-2», содержал не «кремлевский» вариант Идеи, а анализ общественной дискуссии, поступивших или опубликованных предложений. Материал был выполнен по методике «идеологического конструктора», а именно: содержал

результаты деконструкции всего корпуса текстов на «атомарные» идеологические высказывания с последующей их сборкой по отдельным тематическим блокам в форме заочной полемики:

нужна ли Идея России вообще, а также здесь и сейчас?

каким образом она могла бы появиться?

какой она заведомо быть не может?

какие аналоги (прообразы) существуют в истории и мире, какие из них имеет смысл принимать во внимание?

в какой конструкции, в каком формате Идея может быть предложена и воспринята?

какие конкретные подходы, модели и формулировки в нашем случае конкурируют? и т. д. и т. п.

Отношение к данному опыту оказалось двояким. С одной стороны, это было оценено как разумный, продуктивный, в чем-то даже виртуозный выход из положения. С другой стороны, сам этот подход подвергся агрессивной критике. В нем увидели идеологическую импотенцию власти, неспособность дать убедительные предложения (в таких обвинениях активно отметились в том числе и эксперты, особо страстно настаивавшие на том, что Идеи в пробыках не рождаются и от власти не спускаются).

Кроме того, дискуссия о национальной идее выявила серьезные жанровые проблемы. Выше уже говорилось о формате трактатов и минитрактатов⁷. Наряду с этим особой популярностью пользовались трехчленные вербальные конструкции, модифицировавшие в либерально-демократическом, нео-патриотическом, великодержавном и т. п. ключах приснопамятную формулу «Православие, самодержавие, народность».

Здесь сказалось крайне зауженное представление о формах, в которых могут существовать Идеи. Спектр «национальных идей» разных времен и народов показывает, что это не просто идеи, отличающиеся *по содержанию*, – это зачастую *совершенно разные идеологические жанры*. Русская идея (от Третьего Рима Филофея и триады Уварова до идеи «красной империи»); британский империо-консерватизм, викторианство, англоцентризм; элементы американизма (American Dream, American Exceptionalism); «Канадана»; японская модель (Nihonron, Japanese Uniqueness); мобилизационные идеи «молодых восточных тигров» и т. д. и т. п. – все это не просто разные решения, но ответы на разные задачи, более того – сформулированные в *разных жанрах*, стилях и «видах»

идеологического искусства. Французская идея может быть разлита в естестве, в вине или моде – а на определенных отрезках представлена и в явно спланированной конструкции. Национально-государственные идеи Израиля или ЮАР делались именно кабинетно (сколько бы у нас ни писали, что Идеи в пробирках не рождаются). «Deutschland uber alles!» – эта славная идея существенно различалась по смыслу во времена собирания земель и в нацизме. Идея же послевоенной Германии (раскаяние и реабилитация немцев перед миром и самими собой через упорную работу и новый подъем страны) была исполнена и вовсе в другом ключе. И то, что называют «планом Бёлля» (по мудрым оценкам, значившим тогда не меньше «плана Маршалла»), есть в литературе, но не в виде специального документа.

В итоге наиболее активная часть идеологически озабоченной и журналистской общественности, получив вместо спускаемой сверху Идеи своего рода *портрет дискуссии*, обиделась на собственное отражение. Но как бы там ни было, репетиция с «национальной идеей» показала, что внедрять идеологию еще, слава богу, рано, но говорить о ней методично и более или менее спокойно – уже можно.

После некоторой паузы состоялся следующий этапный эксперимент в области реабилитации идеологии в России – эпопея с «суверенной демократией».

Здесь важно отметить ряд принципиально новых обстоятельств.

Начальные тексты, посвященные теме «суверенной демократии», были авторскими и при этом исходили непосредственно из системы власти. Правда, они подавались по преимуществу как частные произведения заместителя главы Администрации Президента, а не как тексты идеологического официоза. Однако отношение к ним с самого начала было в этом плане вполне определенным – при всей их подчеркнутой тематической, жанровой, стилистической и лексической неофициальности, порой даже отвязанности.

Далее, эти тексты были вброшены в ситуации, когда, во-первых, появилась-таки властная инстанция с признаками харизмы, способная изрекать нечто идеологическое без опасения впасть в откровенный комизм, а во-вторых, когда отторжение обществом всего идеологического уже перестало быть таким автоматическим и тотальным, каким оно было на заре деидеологизации и весь период ельцинского либерализма.

Наконец, эти тексты появились в момент, когда СМИ были взяты под контроль, когда уже была отстроена мощная машинерия политической пропаганды, а процесс партийного строительства был отработан технологически и запущен в лучших традициях.

Как бы там ни было, тексты были восприняты именно как попытка реабилитации официальной идеологии и ее вбрасывания, если прямо не на внедрение в школы, казармы и парткомитеты, то, как минимум, на прощупывание почвы.

Нельзя не отметить, что стилевые образцы, с которых бралась эстетика этих текстов, были достаточно продвинутые и вполне современные, местами даже постсовременные (в итоге текст о нашем *суверенном* оказался по языку одним из самых несuverенных, насыщенным англицизмами, латинизмами и модными нерусскими оборотами). В то же время, здесь в полной мере проявилось то обстоятельство, что идеология отнюдь не сводится к текстам, что в идеологической жизни контекст может делать со словами и фразами почти все что угодно, даже если они воплощены в «твердой графике». Как это обычно бывает с политически заряженными концептами, от этих текстов довольно быстро остались всего два номинальных слова: «суверенная» и «демократия», причем, естественно, с акцентом на слове «суверенная» (как на единственном, являющимся в данном концепте собственно информативным, т.е. несущим новую информацию). Далее в эту политическую оболочку стали вкладывать достаточно разные смыслы, порой весьма далеки друг от друга (но при этом исходному тексту, как правило, вовсе не чуждые). Начался естественный процесс дробления и растаскивания смысла. Разные интерпретаторы и недолгие последователи увидели здесь в частности:

демократию, которая утверждается в стране, озабоченной сохранением суверенитета на своей территории (проблема целостности, подававшаяся как особо актуальная, ввиду того, что умиротворение Чечни трактовалось как один из главных итогов путинского правления);

демократию в стране, которая вновь выходит на самостоятельную внешнюю политику и пытается найти свое место в новой глобальной архитектуре;

демократию, которая избавляется от финансовой зависимости и выстраивает самостоятельную экономическую политику, в том числе концептуально;

демократию, которая кроится по собственным лекалам, а потому просит западные классические демократии по поводу явных отклонений от классики не горячиться и в наши дела не вмешиваться ни уроками, ни деньгами.

При этом минимально осведомленные политологи тут же отметили, что термин «суверенная демократия» был в наше время брошен известным европейским политиком, который имел в виду всего лишь... вставшие на демократический путь развития осколки бывшего соцлагеря, вроде стран Балтии (что делало не вполне суверенными термин, идею, да и само место страны в новой политической классификации).

Соответственно, в зависимости от интерпретации различались и оценки. Председатель Конституционного суда обратил внимание на то, что по Конституции Россия это государство, во-первых, суверенное, а во-вторых, демократическое, а значит, концепт в этом смысле безупречен. Вместе с тем, зампред Правительства, бывший в тот момент главным претендентом на роль преемника и местоблестителя, подчеркнул, что понятие демократии является настолько фундаментальным и самодостаточным, что любые его определения, включая эпитет «суверенная», неизбежно намекают на ограничение демократии, что вряд ли полезно. Это замечание, будучи не вполне корректным политологически (дополнительные определения применительно к демократии нередко применяются и их надежности не снижают), тем не менее, оказалось актуальным по ситуации: среди энтузиастов суверенизации нашей демократии более всего оказалось сторонников великодержавности, «своего пути» и агрессивного патриотизма. Единственный суверенитет, о котором не говорилось ни в исходных текстах, ни в их многочисленных толкованиях, это был суверенитет народа как единственного источника власти, как верховного суверена всякой неизвращенной демократии.

Какое-то время идеологему вешали на партийные транспаранты и метили ею программы, пытались подать уже не как эссе, а как доктрину, сделать лейтмотивом независимых экспертных работ и стратегических эскизов. Но довольно скоро и это все сошло «на нет», лишний раз продемонстрировав, насколько велика дистанция между текстами, похожими на идеологию, и собственно идеологией.

Возможно ли в наших условиях идеологическое действие позитивного характера – вопрос для отдельного анализа.

Примечания

- 1 В период расцвета застоя готовилось решение о том, чтобы в официальной и «научной» литературе впредь называть Маркса, Энгельса и Ленина не классиками, а основоположниками. Статус классика освобождался для Генсека (генсеков).
- 2 Строго говоря, Россия останется империей, даже если сожмется до границ Московской области. И, тем не менее, в этом плане разница между СССР и РФ огромная.
- 3 Строго говоря, это имеет место и в науке, аксиоматика которой и составляет ее идеологию (не говоря уже о мировоззренческих предпосылках, которые увязаны с позитивным познанием, хотя при этом часто не отслеживаются). История попыток выйти на свободное от идеологии (в этом смысле слова) познание закончилась в XX в., с крушением третьего позитивизма. Правда, в самой метанауке, как правило, обходятся без описания этой проблемы в терминах идеологии. Нам же здесь важно именно такая терминология, поскольку она позволяет увидеть тренды, объединяющие, например, позитивное познание и социальную практику.
- 4 При этом с точки зрения поведенческих эффектов на определенном этапе не так важно, совершают ли массы какие-либо социальные движения и действия под воздействием вербализированной идеологии или же идеологического бессознательного. Но при этом нельзя также не учитывать, что, втягиваясь в ту или иную социально-политическую бихевиористику, субъекты вырабатывают и предрасположенность к принятию соответствующих идеологических конструкций и в рациональной форме. Иными словами, если идеи могут рождать сильные эмоции и действия, то и наоборот, сильные эмоции и действия формируют определенную идеологическую предрасположенность, готовят обустроенное «место» под соответствующие идеологемы.
- 5 В определенном смысле здесь просматривается аналогия с теорией определения в логической семантике. Вопреки расхожим представлениям, логические определения не дают семантической полноты, поскольку неизбежно впадают либо в дурную бесконечность, либо в порочный круг, когда термин в конце концов определяется сам через себя. В составе каждой теории неизбежно обнаруживаются базовые неопределяемые термины, которые чаще всего и оказываются свернутыми носителями идеологии теории.
- 6 Здесь необходимо подчеркнуть, что это можно рассматривать как частное проявление более общей проблемы – негативных последствий экономического роста. У нас долгое время считалось само собой разумеющимся, что экономический рост несет с собой только положительные изменения. Однако среди множества специфических проблем роста отмечаются и такие, как резкое усиление социального и регионального расслоения, а также повышенная опасность дестабилизации при срывах роста. Впервые в нашей литературе о проблемах роста было подробно сказано... в последнем президентском послании Б.Ельцина Федеральному Собранию.

Для нашей интеллектуальной среды такая форма казалась едва ли не единственно возможной. Однако исторический опыт показывает, что это весьма специфическая, более того, довольно редкая форма обоснования и презентации идейных конструкций. Чаще Идеи генерируют харизматики, литераторы или поэты, духовные лидеры, провидцы, моральные авторитеты, сильные политики и т. п. При этом ни в каких «научных» подпорках такого рода идейные образования чаще всего не нуждаются. Не говоря уже о форме подачи, менее всего соответствующей жанру статьи, трактата, доклада или монографии. Если всю советскую эпоху «научную» идеологию у нас обслуживали ученые, в основном гуманитарии, то это не значит, что эта функция записана за ними (точнее за нами) и впредь, навечно, для любой другой идеологической ситуации. Более того, есть целый ряд аргументов в пользу того, что именно сейчас такая форма окажется наименее приемлемой, наименее соответствующей реальной идейной потребности – но зато наиболее конфликтующей с теми настроениями, которые вызваны устойчивой оскоминой от идеологического официоза недавнего прошлого.

В идеологических обоснованиях наука всегда имеет сугубо обслуживающую, несамостоятельную функцию. Чаще она играет роль своего рода алиби для нормального идеологического произвола. Наука в таких случаях – не более чем прикрытые спонтанных идеологических (и политических!) практик реальной власти. Типичная жертва авторитета в обмен на... При этом подобные ситуации возможны, как правило, только когда нации дозволена «одна наука» – одна школа, одно направление, одна парадигма, иначе говоря, одна идеология в науке. Обосновывающая «научную» идеологию наука может быть только «единственно правильной», непогрешимой, даже необсуждаемой. «Научность» идеологии покупается ценой предельной идеологизации знания. Но все это крайне затруднительно в условиях многообразия научных школ и направлений, активно конкурирующих на интеллектуальном рынке.

Глобальные проекты: утопии, антиутопии, альтернативы*

Человеческая история знает много примеров создания и даже попыток осуществления проектов улучшения жизни и усовершенствования человека с помощью введения тех или иных мер, часто не имевших прецедентов в предыдущей истории. Нередко это были именно утопии как проекты, продиктованные нетерпеливым желанием в предельно короткие сроки создать новое общество, новый порядок. И хотя подобные проекты создавались «из лучших побуждений» и «благих намерений», однако часто означали необходимость платить очень, или даже слишком, высокую цену – за счет высочайшего напряжения и даже перенапряжения сил людей и самого общественного организма выстроить общество на каких-то искусственно привнесенных началах и принципах. И хотя это всегда диктовалось теми или иными рациональными основаниями, однако отнюдь не всегда эти основания покоились также и на соображениях гуманности и справедливости. Холодную же отвлеченность мысли не всегда было легко вынести в практической жизни. И потому случались резкие откаты назад, в еще худшее состояние. Учитывая исходные соображения, подобные проекты именовали утопиями, но весьма часто по результатам реформирования они оборачивались антиутопиями. Такие проекты могли быть основаны как на разуме и достижениях науки, так и на законах, изложенных в древних, почитаемых священными, книгах.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 09-03-00299а «Идеология и процессы социальной модернизации».

Наряду как с экзотическими экономическими, так и brutальными социальными моделями, в истории присутствуют и другие модели, в частности, имеющие религиозное происхождение и предлагающие построение на Земле единого теоцентрического общества, а также проекты современного кастового устройства, основанные на признании не социального, но духовно-психологического неравенства людей; в них предлагается деление общества на своеобразные касты типа древнеиндийских, но не «по происхождению», а по способностям, возможностям и заслугам. Каждая из таких каст имеет свои, четко определенные функции в обществе и, в свою очередь, делится по «укладам», как бы отмечающим возрастные периоды человека. Нечто подобное, но по профессиональному принципу, закрепляемому в поколениях, существовало, например, в древней Японии. Очевидно, проекты подобной направленности связаны с идеализацией характерных для Востока принципов традиционной социальной организации.

На «маргиналиях» современной западной социально-философской литературы развивается и довольно эксцентричная идея, усматривающая возможность иной перспективы. Ведь совершенствовать человека, преобразовывать общество, чтобы спасти мир, – слишком большая работа с отнюдь не гарантированным положительным исходом. Не проще ли, как пишет, например, Жак Парвулеску, предоставить человечеству развиваться, как оно того хочет и может, а все усилия направить на осуществление мутации замкнутой группы избранных, подготовив соответствующую элиту для управления обществом и поддержания его творческого потенциала в отношениях с миром? Это будет избранная раса творцов, закрытое для остальных сообщество практически земных богов; остальные же, так сказать, безнадежные в плане мутационного проекта, очевидно, будут обречены в лучшем случае на роль обслуживающего персонала – это будет служебная раса людей. Пока подобный план существует лишь как проект, напоминая сюжет фантастической повести, однако с легализацией клонирования, экзотических направлений генной инженерии и т. п. технологий подобный план вполне может обрести реальные очертания¹. Представляется, что от известного проекта общества «устойчивого развития» данный проект фак-

тически отличается лишь ббльшим цинизмом и откровенностью относительно окончательных целей «перестройки» и права использования для этого *всех* возможных средств.

Представляется также, что нормальный человек, в сознании которого еще не произошло смешения всех ценностей и ориентиров и для которого еще актуальны идеалы человечности и справедливости, не может принять ни неомальтузианскую перспективу развития, ни эзотерико-фашистскую, отражающую стремление разрешать труднейшие проблемы быстро, решительно и без оглядки на нравственные законы, руководствуясь лишь сугубой прагматикой. Подобные варианты в особенности не могут быть приняты сознанием, воспитанным на традициях, например, классической русской философии с ее идеалами справедливости и религиозной идеей общего спасения: подобные идеи не нашли бы в нем психоэмоциональной и нравственной почвы, ибо не может быть принято то, что с традиционно-гуманистических позиций представляется несправедливым. А кроме того, само по себе выживание еще не означает гарантии улучшения, ибо человек, *просто* выживший, но не изменившийся, не преобразенный в своей душе, отнюдь не застрахован от того, что ему всё равно очень скоро опять придется искать пути выживания.

Реально среди множества самых разных проектов, теорий, концепций глобального переустройства мира выступает вполне осязаемая исходная *альтернатива*: либо 1) частичное выживание, осуществляемое за счет принесения в жертву интересов или даже самого существования тех или иных стран, народов, социальных слоев; либо 2) общее выживание, но за счет столь же общей *смены парадигмы* всего социального бытия и принятия новой (достойной собственно человека и собственно человеческой жизни) стратегии поведения человека в мире.

Так, социальные модели, создаваемые лишь на принципе материального благополучия, которое в настоящее время и в настоящих условиях невозможно *для всех*, фактически оказываются антиутопиями, узаконивающими эгоизм, произвол и несправедливость; они могут быть реализованы лишь с помощью обмана, осуществляемого всей мощью информационного давления, либо с помощью какого-то иного способа принуждения, осуществляемого во всё более тотальном масштабе и всё более изоциренной фор-

ме. Неравенство, оправдываемое целесообразностью, неомальтузианство, информационно тщательно прикрываемое «защитой рационального расчета», мещанский индивидуализм, выдаваемый за обретение свободы, и т. п. порождают внутренний, порою не осознаваемый протест в том слое сознания, который традиционно именуют совестью. Всем хорошо известны слова: сон разума порождает чудовищ. Но каких же чудовищных монстров оказался способен породить *сон совести!*

В любом случае без специальных мер подавления устойчивость существования подобной системы невозможна во временной перспективе. О слишком резко выступающем неравенстве положений и возможностей писал еще Аристотель, усматривая в нем главную причину возмущений: «вообще для достижения равенства и поднимается возмущение»². О том же писал и Т.Гоббс в своем «Левиафане». Другое дело, что прогресс в развитии средств уничтожения и подавления, усовершенствование вооружения и т. п. могут создать неведомые прежде возможности деспотического властвования и подавления всякого сопротивления однажды установленной власти. «Самый неограниченный деспотизм в примитивных условиях жизни, – пишет С.Л.Франк, – был и умеренным, и шатким по сравнению с всеобъемлющим и непобедимым могуществом тиранического деспотизма в современных “тоталитарных” государствах»³.

В то же время, при всем нежелании народов приходиться к «общему знаменателю», исходить человечеству всё же придется из необходимости и неизбежности объединения. Единое человеческое сообщество складывается не искусственно-насильственно, а естественно и реально, в соответствии с процессом осознания глобализации проблем и развивающимся глобальным мышлением. Как общество, по словам В.С.Соловьева, есть дополненная, или расширенная, личность, так и глобальное сообщество людей, определяемых единством общего происхождения, единством слова, не упраздняемым множественностью языков, единством всемирной истории, вне которой нет и истории национальной, явится естественным результатом расширения истории отдельных стран и народов⁴. О возможности слияния отдельных цивилизаций в единую мировую цивилизацию на основе религиозной интеграции писал известный английский историк и культуролог А.Тойнби; появле-

ние в будущем общемировой цивилизации с коллективным общепланетарным разумом считал возможным синергетически ориентированный отечественный эколог Н.Н.Моисеев.

Таким образом, объединение человечества рассматривается как неизбежное и необходимое, если в складывающемся мировом сообществе вместо унификации и подавления сможет быть сохранено *разнообразие* на основе соблюдения справедливого *равенства* и равноправной *многоцентровости*. Равенство и разнообразие – сочетание этих требований есть само условие выживаемости и эффективности всякого общества; в той же мере данное требование применимо и к мировому сообществу, для которого так же стали бы провоцирующим к его деградации фактором происходящие ныне гомогенизация общества и массификация человека. Поэтому чрезвычайно важно, на какой основе осуществится объединение и каким станет это объединенное человечество, какие идеи и ценности оно будет исповедовать, чем согласится поступиться ради *общего* выживания.

В данной ситуации неизбежно возникает вопрос: почему в определении ориентиров построения будущего именно западному опыту придается статус универсального? Разве это действительно столь обнадеживающий опыт и столь привлекательное будущее? Ведь известно, что в США, например, около трети населения страдает такими заболеваниями, как шизофрения, психопатии, тяжелые формы неврозов, а доля населения, находящегося в тюрьмах (в основном это негры и выходцы из стран Латинской Америки – несмотря на всю провозглашаемую толерантность и политкорректность), больше, чем в любой другой стране мира. Есть опыт иных культур, иных цивилизаций, иных способов решения проблем – опыт традиционных культур, история которых не ограничивается тремя сотнями лет, а насчитывает тысячелетия. Кто решал за каждую из «глобализуемых» стран вопросы, касающиеся возможности соблюдения их национальных интересов и сохранения своеобразия их национальных культур? Каков будет характер этого нового, в объемах всей планеты, тоталитаризма? Не обеднит ли это человеческую культуру в целом? И, тем самым, не подорвет ли сами основы существования человеческого общества как такового? Не является ли замена реального культурного многообразия идеей так называемой поликультуральности утратой опор разви-

тия, лишаящей его экзистенциальной устойчивости? Стоят ли те цели, ради которых затеян мировой передел, чтобы во имя этих целей государства теряли свою культурно-историческую идентичность? Не станет ли это, в конечном счете, конструкцией на песке, химерой, существование которой никогда не бывает стабильным, а срок жизни долговечным?

Представляется, что и человеку ближе, и в принципе надежнее оказался бы иной проект, учитывающий особенности, недостатки и достоинства каждого конкретного народа, способного внести свой вклад в многообразие и многоцветие картины человеческого будущего, качественно обогатить его. Данная позиция не есть проявление какой-то национальной гордыни, в чём всегда подозревают русских, которые неизменно рассматривают содержание своей истории как богопризванность, а себя как народа-богоносца. Однако, по свидетельству Ф.М.Достоевского, это не заносчивость, но как бы острее, чем, может быть, другими, ощущаемое несовершенство мира и одновременно интуитивно чувствуемое за собой обязательство вернуть человечеству утраченную гармонию (ведь народ, полагает Достоевский, это не то, что он думает о себе, а то, что о нем думает Бог). Что же касается участия в западных проектах, то еще И.Г.фон Гердер предостерегал русских от втягивания их в «европейскую суматоху», ибо они по душе своей скорее восточные люди, скорее неторопливые традиционалисты, чем спешащие рационалисты-западники. «Один большой порядок» удобнее только с точки зрения управления социальным мегаорганизмом, в котором свободу заменят либеральные ценности, а также для беспрепятственного функционирования транснациональных корпораций, которым удобнее единое унифицированное пространство для организации либерального рынка с едиными законами. Но толпа людей-атомов, порожденных омассовлением современного общества и воплощающих силы социальной и культурной энтропии, породит новые, специфические проблемы, угрожающие контуры которых проглядывают уже сегодня. Если такое общество не будет организовано действительно привлекательными и здоровыми (в плане всестороннего выживания) целями, то его объединенная энергия, не реализованная в творчестве, в созидании, будет направлена на разрушение, на войну каждого против всех, и эта война может продолжиться до последнего человека.

Итак, возможна ли альтернатива, противостоящая существующим либеральным моделям рыночного «нового мирового порядка» или квази-демократическим идеям глобализации и на какой основе возможна реализация подобной альтернативы? Представляется, что речь фактически должна идти не просто о предложении какой-то новой концепции и разработке соответствующей стратегии, но о смене всей прежней парадигмы взглядов на будущее развитие человечества, которая была основана на сложившемся понимании прогресса, успеха, линейно-количественного развития. Эта принципиально иная парадигма развития приняла бы за основу истинную природу (в ее константах и возможностях развития) человека на Земле и предназначение его в Космосе. Опорой этой парадигмы должна стать качественно новая стратегия отношений с миром, основанная на активной разработке и вводе принципиально иных технологий, а также форм и источников энергообеспечения. Новые альтернативные источники энергии действительно необходимы, поскольку атомные дают радиационные отходы, а тепловые выбрасывают углекислый газ, способный вызвать деформации климатических условий. Человек в современном производстве создает слишком много отходов, нарушая тонкий природный баланс и способность природы к самоочищению и самовосстановлению; специалисты высчитали, что предел устойчивости жизни на планете превышен на порядок, т.е. вместо 1 % природных ресурсов в соответствии с нормой, мы потребляем 10 %, не позволяя биологическому «контексту» естественным образом восстановиться. Слова Ж.-Б.Ламарка, что человечество действует так, будто его назначение уничтожить свой род, предварительно сделав Землю не пригодной для обитания, справедливы сейчас, как никогда. Поэтому реализуемая стратегия в качестве одной из обязательных целей должна быть направлена к тому, чтобы обеспечить человеку должное *качество жизни*: безопасность, здоровье, наполненность существования и, в конечном счете, удовлетворенность им.

Таким образом, в числе основных аспектов организации глобальных социальных стратегий необходимо должны выступать материально-энергетическая, эколого-биологическая, экономическая, социокультурная составляющие, обеспечивающие основу хозяйствования и обмена, возможность выживания и сохранения

здоровья населения и т. п., а в современном контексте к ним добавляется также информационная, поскольку информация становится и основным достоянием общества, и средством регуляции и управления его жизнью. Включение информационной составляющей в число жизненно важных для обеспечения функционирования современного общества факторов указывает на возрастающую роль содержания общественного *сознания*, тех условий, которые его задают и определяют; построение любых проектов без учета содержания и динамики общественного сознания становится бесперспективным, а их обсуждение беспредметным.

Контекст современного общества характеризуется значительной динамичностью и непредсказуемостью изменений, а также одновременным существованием целого ряда самых разных факторов и равноправных, но разнонаправленных тенденций. Наряду с существованием механизмов чисто рыночного типа, которые не являются единственно возможными в эволюции сложных систем, существуют и иные пути, способные обеспечить многократное сокращение временных затрат и материальных усилий. Гибкий учет новых реалий, умение предвидеть или просчитывать ближайшие и отдаленные перспективы развития общества и происходящих в нем изменений, способность определить и сформулировать задачи управления обществом и оптимизации этого управления, знание законов организации общества, обеспечивающих его бескризисное функционирование, – всё это составляет необходимое, но не достаточное условие для построения общества, способного к существованию, выживанию и развитию с минимизацией возможности катаклизмов.

При выборе стратегии она обычно оценивается в определенном мировоззренческом пространстве, задающем основы и критерии этой оценки, что образует своего рода метафизические координаты, позволяющие «расположить» и выявить действительное содержание и действительный смысл реализуемой стратегии. *Мировоззрение*, таким образом, выступает и отправной точкой способа деятельности, ее мотивом и стимулом, и в то же время – продуктом состояния сознания, складывающегося в результате определенной социальной практики, определенного социального опыта. В самом общем виде мировоззрение, этот комплексный феномен сознания, может быть определен как совокупность взглядов, представлений,

установок, норм и ценностей, которые опредмечивают способ восприятия мира и совокупность социальных и индивидуальных модусов поведения в нём.

В свою очередь, *стратегия* – это система социально обеспеченного поведения и отдельного человека, и общества в целом в направлении тех векторов, которые признаны стратегически важными для существования, сохранения и развития общества (человечества). Это система действий, направленных на жизненно важную цель и имеющих ценностное обоснование (оправдание). Таким образом, мировоззрение задает общественную значимость и ценностное основание стратегии, стратегия же (в организации содержания порядка действий, направленных на достижение заявленных целей) исходит из определенной мировоззренческой установки и, в свою очередь, формирует систему норм, представлений, ориентаций. Игнорирование этой стороны проблемы приводит к исчезновению или искажению перспективы деятельности, размыванию или подмене ее цели. Никакая самая совершенная социальная технология не будет успешной, если в ее системе интересов и целей утрачен человек с его *собственной перспективой* развития.

Что касается технического обеспечения управления обществом (если ставится цель сохранения его истинно, а не мнимо демократических основ) и иницируемые в нем процессами, то здесь возможно использование разных альтернатив, в том числе, например, применение так называемого интерактивного управления с помощью современных средств связи. Специализированные комитеты по отраслям предлагают свои программы, за которые население голосует (либо нет). Этот демократический способ учета не только объективных изменений ситуации, но и общественных настроений способен помочь конкретной корректировке реализации программ в самых разных областях, если, конечно, удастся в достаточной степени гарантировать невозможность использования подобных методов и технологий для манипулирования общественным мнением. В теоретической разработке методологических основ управления можно использовать общие подходы, разработанные в современной синергетике, не забывая, конечно, что к сознательно действующей социальной среде принципы самоорганизации применимы только со специальными оговорками. Синергетика предлагает разработку альтернативных эволюционных

сценариев, исходя из наличия точек бифуркации в развитии всякой системы, утверждает, что будущее способно влиять на настоящее, чем подтверждается необходимость иметь перспективные планы и идеалы, относящиеся к будущему. Синергетика формулирует принципы, применимые к управлению и социальным развитием, и экономикой, утверждая возможность управления переходными процессами при прохождении критических «зон» в ходе реструктурирования системы для минимизации риска тупиковых ситуаций. При этом главная проблема заключается в том, как малым резонансным воздействием подтолкнуть систему на один из собственных и благоприятных для субъекта (в данном случае коллективного) путей развития, как обеспечить *самоуправляемое и самоподдерживаемое развитие*.

Попытка создать картину будущего общества, построенного на основе его развития через развитие самого человека, который получит возможность реализовать свои истинные потребности и восстановить свою изначальную природу, была предпринята в философских работах Г.Маркузе, считавшего, что именно в таком обществе человек действительно становится свободен и способен осуществить себя в творчестве. В свою очередь, идея здорового общества, где ни один человек не превращается в средство для другого, а сам есть ценность и цель, проводится Э.Фроммом в его работе «Пути из больного общества»⁵. В таком обществе каждый получает возможность для развития собственных сил и способностей.

Разумный и справедливый порядок, таким образом, определяется тем, что он «в максимальной мере благоприятствует осуществлению идеальных высших начал человеческого бытия в условиях, вытекающих из несовершенного состояния мира»⁶. Установление высоких нравственных понятий, ответственное поведение, следование правовому порядку, характеризующие подобного человека, совершенствуют и общий порядок человеческой жизни, и образуют процесс, который можно назвать коллективным самовоспитанием человечества. «В плане длительного и прочного бытия уровень общественного порядка стоит в функциональной зависимости от нравственного уровня людей, его составляющих»⁷, – констатирует С.Л.Франк. Таким образом, то, что в концепции «нового мирового порядка» выглядит лишь управ-

ляемым «материалом», на самом деле выступает *решающим фактором*, качество которого определяет качество и эффективность человеческого сообщества в целом.

И потому, альтернативой системе взглядов, положенной в основу глобализационного проекта, может стать модель, в центре которой стоит человек, и все реализующие ее средства и меры ставятся в зависимость от его возможностей и, что важно, доверия к ним. Иначе говоря, предлагается в человеке видеть в основном не темные стороны его души, а именно то лучшее, что и определяет его как «образ и подобие Божие», и апеллировать именно к этой светлой и высокой стороне его природы. Кроме того, человеку нужна сверхцель или сверхзадача, которая, будучи сформулирована, собирает, аккумулирует, фокусирует энергию в едином направлении. Иными словами, нужна *идеологическая установка*, которая была бы способна объединить и организовать все отдельные, частичные усилия человека.

Человеческая история дает немало примеров того, как общество достигает наибольших успехов как раз в тех случаях, когда перед ним выдвигается именно сверхцель. При этом в качестве сверхцели может быть выдвинута только высокая цель (как в свое время по поводу предмета искусства говорил Д.Рескин, девушка может петь об утраченной любви, но скряга не поет о потерянных деньгах), действительно достойная человека по самому высокому «гамбургскому счету». Такой целью в этом смысле вряд ли может стать рост благосостояния или потребления. Действительная цель должна лежать в сфере истинной природы человека и истинного его предназначения во Вселенной. И эта цель, как мы помним, была сформулирована в духовно ориентированной философской мысли. Это восстановление целостности и гармонии мира, творчество, красота. И такие цели в полном своем масштабе и значении могут быть реализованы действительно только всем человечеством как единым планетным организмом.

В выстраиваемой новой стратегии должна предусматриваться вся совокупность поведения человека в мире, новая стратегия его отношений с природой, перевод их на новые начала. Необходимы изменение приоритетов и переоценка ценностей, изменение самого образа мышления. Иными словами, необходимы как выработка новой системы *базисных ценностей*, так и достаточно основатель-

ное изменение самого человека, его своего рода преобразование, каким бы утопическим ни выглядело данное условие. И в этой связи следует еще раз подчеркнуть, что потребительство как основной способ отношения человека к миру по сути давно исчерпало себя, что внешне направленная хищническая экспансия, долгое время составлявшая основное содержание человеческой деятельности, должна быть заменена другими формами взаимодействия с природой и другим способом самого социального бытия.

Сформулированный Н.Н.Моисеевым так называемый экологический императив, требующий сохранения единства человечества с природными условиями его существования, – не только условие адекватного нравственного самочувствия, но и необходимая составная **нового мировоззрения** человечества, которое рассчитывает выжить. Таким образом, необходим пересмотр всех прежних методологических оснований жизнедеятельности общества, сложившегося типа природопользования и соответствующих технологий, которые сделали очевидной невозможность дальнейшего существования индустриальной цивилизации с ее характерными чертами. В то же время переход к *пост*индустриальной фазе развития общества также не принес никаких изменений к лучшему: по-прежнему продолжается привычная политика истребления ресурсов ради сохранения существующих (хотя и не для всех) высоких стандартов потребления. Для стран «золотого миллиарда» оно остается сверхпотреблением, под которым подразумевается уровень потребления материальных благ и услуг, превышающий необходимый и достаточный для самореализации и развития сущностных (атрибутивных) качеств человека. Идеология же потребительства не только транжирит ресурсы (иногда невозполнимые), но и развращает общество, искажает его психику, направляет общественную энергию на преходящее, на вещи, а не на творчество и совершенствование. Необходимо понять, что во многих отношениях рост материального потребления никак не есть рост *всеобщего блага*.

Излишнее само по себе, как считали мудрецы с древних времен по настоящее время, не безвредно и даже не нейтрально. Ведь именно обслуживание, например, фактически ненужных производств, функций, отношений, работающих для удовлетворения ненужных потребностей, больше всего ухудшает в настоящее время экологическую ситуацию. В экофильно настроенной

японской эстетике существует даже правило: «излишнее – безобразно». В той же парадигме в качестве «первого эколога» рассматривается и Иисус Христос, а в самом христианстве отыскиваются контуры идеального единства с природой, исходного библейского Эдема. В так называемой персоналистской экологии проблема сотрудничества с природой, забота о ней приобретают религиозное измерение: христианская любовь расширяется на природу как на объект подобной любви – вопреки утвердившемуся в традиционном христианстве несколько пренебрежительному взгляду на природу как на нечто низкое, косное, неодоухотворенное и даже противоположное духу. «Я» при этом не растворяется в природе и не противостоит ей, но как бы «возглавляет» ее, берет под свое покровительство и руководство. В свою очередь, другое направление в экологии, так называемая глубинная экология, призывает изменить саму структуру нашего сознания в направлении включения всего мира в поле нашего «я»: человек начинает мыслить категориями целостности, не отделяя себя от мира, не мысля своей отдельности от него.

Можно сказать, что в новой парадигме отношений человечества с миром речь идет одновременно о двух взаимосвязанных типах экологических проблем: экологии *внешней* природы и экологии *внутренней* природы самого человека, т.е. забота о его душе, о сохранении целостности и гармонии его внутреннего мира. Новая экологическая культура потребует для своего утверждения сознательных усилий и отдельного человека, и мирового сообщества в целом. Мысль о том, что невозможна *неограниченная* экспансия в *ограниченном* мире и что невозможно безгранично наращивать производство при ограниченных мировых ресурсах, должна, в идеале, осознаться *каждым* человека и стать основой практического действия при составлении планов развития мирового хозяйства. Здесь весьма плодотворным мог бы оказаться идущий все более активно культурный диалог между традиционными восточной и западной культурами, а также соответствующими типами мировосприятия. Ценности традиционных восточных культур и свойственный им вектор деятельности, направленный внутрь, – на самовоспитание, самосовершенствование и самоограничение, – должны облегчить процесс перехода на новую парадигму, поскольку в рамках, например, традиционной японской культуры тип экологического поведе-

ния человека представлен в сложившихся и эффективно действующих формах, закреплен в искусстве и в системе соответствующих светских и религиозных ритуалов.

Наряду с проблемами экологии (хотя они и являются наиболее важными с точки зрения перспектив человеческого выживания), существует целый ряд других проблем, от решения которых будет зависеть способ и качество человеческого бытия и человеческого мира. Речь фактически идет о формировании новой современной культуры, которая будет определять и характер поведения, и тип рациональности, и способ ощущения себя человеком в мире, включающий формирование новых образцов и норм культурно-этического поведения. Новая парадигма, таким образом, должна не только обеспечить новую стратегию *поведения* человека в мире, но и определить ее *мотивацию*. Характер же мотивации определяется *ценностями*, и ценностная составляющая является, по сути, определяющей стороной парадигмы.

В целом можно сказать, что эта парадигма должна заключать в себе следующие составные моменты. *Во-первых*, она должна иметь четко выраженную ценностную сторону, опирающуюся на восстановленное в правах понятие *идеала* как обозначения предельной ценности, имеющей стимулирующий и организующий характер. Так, при оценке нового имеют значение не только собственные качества предмета, но их сравнение с некоей системой отсчета, в том или ином виде (образа, нормы и т. п.) представленной в культуре. Этот уровень парадигмы задает сознанию содержание и характер освоения мира, осмысления его, отношения к нему. Представляется необходимым – в целях экологии самого человека – восстановить в правах традиционный идеал целостного, гармоничного человека в возможности его самостоятельной духовной жизни, не поглощаемой целиком жизнью общества. Наряду с восстановлением прежних, возможно формирование новых идеалов, которые обозначили бы новые рубежи развития в системе «человек–мир» и были способны определить общие социетальные нормы и ориентиры.

Во-вторых, новая мировоззренческая парадигма должна подразумевать восстановление «вертикального измерения» человеческой жизни, т.е. вектора *духовности*, отнюдь не совпадающей с нынешней *модой* на религиозность. Восстановленная в правах реальность трансцендентного позволит в истинном масштабе увидеть

идеалы и ценности общества потребления, создав необходимую систему координат, в которой бы мог быть осмыслен не только мир «материальной плоскости», но и мир духовных человеческих и надчеловеческих смыслов бытия. Возможно, расширение перспективы видения целостного многомерного мира позволит человеку осознать наличие не только аксиологического плана духовности, но и онтологического плана духа.

В-третьих, безусловным требованием к новой парадигме должна стать необходимость для человека *сознательно* относиться к познанию себя и мира. Что касается себя, человек должен правильно представлять истинную свою «меру», т.е. исходить из собственной человеческой природы и *истинных* человеческих потребностей, отличая их от искусственно сформированных псевдопотребностей. Навязывая природе свой язык, свои мерки, мы забываем о самоценности природы и мира. От прежней установки, когда нас интересовало лишь то, что могут дать *нам* природа, земля, мир, мы должны перейти к позиции, в которой должны оценить то, чем они являются *сами по себе*. Человек должен перейти от привычного эгоцентризма на позиции действительно человеческой культуры, под которой подразумевается обогащение, усложнение, уточнение *отношений* с миром, а не форм его эксплуатации.

Таким образом, предлагается модель «*разумного оптимума*» с элементами системы *мобилизационного* (преимущественно в культурном и психо-духовном смысле) типа. Она отнюдь не содержит завуалированного призыва вернуться назад в пещеру, но означает признание необходимости от *максимального* потребления перейти к потреблению *разумному*, предлагает возврат к исходным и истинным человеческим ценностям, истинному человеческому бытию, истинному развитию самого человека, его *истинной* природы (всему, что было утрачено, забыто, даже осмеяно в погоне за призрачными ценностями общества потребления). От экстенсивного хозяйствования, направленного не столько даже на потребление, сколько на истребление природных ресурсов (отсутствие ресурсосберегающих технологий, крайне нерациональное производство и использование), человек должен обратиться к развитию собственных возможностей и способностей, актуализации своих скрытых внутренних резервов. Действительный прогресс общества всё более будет определяться

не количеством добытого угля или выплавленной стали, не потребленным на душу населения количеством обуви или масла, а творческим потенциалом личности и способностью общества создать условия для полнейшей его реализации.

Стратегия «разумного оптимума» предполагает как бы соединение *потребительского минимума* (на обоюдном приемлемом уровне «нагруженности» отношения между человеком и его совокупным окружением, в особенности природой) с *творческим максимумом*, с раскрытием творческих потенций человеческой природы. Истинный смысл и содержание развития могут быть раскрыты лишь в реализации и развитии потребностей истинных, в которых обнаруживается и раскрывается подлинная сущность человека. Только на этой основе человек может перейти от **выживания** к собственно **развитию**.

Современная цивилизация потребителей навязывает человеку часто неадекватные его природе количество и состав потребностей, которые искусственно фабрикуются и подогреваются рекламой, торговлей, модой. Последние, кроме того, всё шире навязывают и искусственные способы удовлетворения естественных потребностей или же способы удовлетворения их, нарочито усложненные техникой, нередко потакая извращенным вкусам. Производство избыточного, ненужного человеку и обществу разоряет природу, а потребление его становится балластом в существовании человека, отвлекая его внимание и силы от истинного бытия, уводит его от истинного человеческого предназначения в сферу погони за фикциями. Спасенные природные *ресурсы* и спасенное человеческое *время* могли бы быть обращены на создание подлинного общественного богатства, на человеческое развитие, на достойную, качественную человеческую жизнь. Это значит, что человек должен осознать действительные свои потребности – те, что не разрушают и не затемняют его истинную природу, а соответствуют ей и способствуют ее проявлению и развитию. Можно сказать, что в контексте пересмотра всех представлений и ценностей, в соседстве самых несовместимых убеждений, постоянная и истинная человеческая природа остается единственной несомненной *константой*. Утверждают, правда, что ее не существует, ибо человек всё время меняется. Меняются, однако, лишь проявления, но не сама основа; так, в разных обстоятельствах и в разные воз-

растные периоды человек выглядит весьма по-разному, но это не означает, что он перестает быть собою, становясь кем-то другим: его постоянная личность остается основой его *идентификации*. И природа человека как некая «программа» осуществления его в качестве некоего особого бытия во вселенной остается в принципе тождественной сама себе, хотя и может (должна) развиваться и совершенствоваться. Она может раскрываться новыми гранями, выступать в новых своих проявлениях, но она остается для человека неизменно исходной и актуальной точкой отсчета, пока существует он сам. Удовлетворение потребностей, лежащих в природе человека и определяющих ее развитие, не ставит человека в непримиримую оппозицию к природе планеты, а позволяет им стать сотрудниками в совместном коэволюционном движении.

В итоге, как представляется, подобная общая парадигма развития позволяет сформировать действительную альтернативу концепции устойчивого развития для «золотого миллиарда» во всех главных параметрах стратегии. В плане *экологическом* она означает сбережение сырьевых ресурсов и сохранение чистоты планеты. В плане *экономическом* эта стратегия позволяет избегать нерационального растрачивания труда и неравномерного распределения богатств, добытых обществом, избежать направления финансовых потоков в паразитические сферы обращения. В плане *экзистенциальном* это обозначает духовно-гуманистический вектор развития и совершенствования природы человека как вида и его перспектив как рода, что в *идейно-аксиологическом* отношении выдвинет на передний план настоящие ценности и приоритеты (истина, добро, красота, любовь, познание, творчество) и действительные большие идеи (реализация человеческого предназначения, космическая ответственность) вместо квазиидей и псевдоценностей.

Альтернативой планетарному «новому порядку» с его ориентацией на моноцентричность и заложенной в самом проекте энтропией станет действительная, а не мнимо-ложная сложность существования, разнообразие форм и структур вместо содержательного однообразия массового общества, его неразличимой однородности. Иными словами, это будет структура движения, развития – живой порядок ритма, возможного в полицентрической системе. Переключение интереса с погони за ускользающим и преходящим материальным на вечное духовное, развитие которого не имеет

пределов и по сути бесконечно, в подлинном смысле освободит человека и прояснит его аутентичную экзистенциальную перспективу. Представляется, что это, по сути, единственная реальная стратегия для выживания и развития всего человечества, ибо данная альтернатива опирается на внесение организации, структуры, гармонии во все уровни общественного организма. Как далеко может завести хаотизация социокультурных отношений, показывает современная ситуация в культурной сфере, где господствует постмодернистское неразличение ценностей, смешение норм, химеризация смыслов, с одной стороны, и ценностная неразборчивость и всеядность, смысловая недифференцированность масскульта, с другой.

Представляется, что в предлагаемом случае будет сохранено тонкое равновесие, гомеостаз человека и мира на эко-, био-, социо-уровнях. Вложение же необходимых средств будет происходить на уровне причин (что более разумно и экономически эффективно), а не в исправление следствий. При этом будет осуществляться единое, оптимизированное и разумное управление, которое на основе ответственности и творческого подхода определит гибкое состояние стабильно-нестабильного развития: неустойчивость в регулируемых пределах, когда она стимулирует развитие, а не разрушает его возможность, при сохранении ограниченного диапазона допустимых отклонений. Сама ответственность должна распространяться не только на социум, но и на мир в целом, ибо человек обязан сохранить не просто свою жизнь, но Жизнь во всем ее многообразии. Кроме него это сделать некому.

Здесь, естественно, возникает сомнение в осуществимости подобной альтернативной стратегии: не является ли она очередной утопией, которая не лучше других... Даже если, во-первых, стратегия «разумного оптимума» есть утопия, то это все-таки не *антиутопия* «золотого миллиарда». Во-вторых, если «новый мировой порядок» может быть реализован только принудительно (будет ли это «мягкий вариант», т.е. путь информационного понуждения, «жесткий вариант» – путь прямого силового диктата, либо сочетание того и другого), то стратегия разумного оптимума принуждением любого рода как раз реализована быть не может в принципе: человека нельзя *заставить* быть сознательным и ответственным (это задача воспитания, а не управления). Безусловно, реализация подобной стратегии может столкнуться с определенными трудностями. Так,

необходимость ограничения потребительства каждого отдельного человека ради спасения всех встретит сопротивление идеологов либеральных ценностей, утверждающих индивидуальную свободу как единственное основание общежития. Однако неограниченная индивидуальная свобода в хозяйственно-экономической сфере связана с крайним эгоизмом и ведет к неизбежному подавлению слабых сильными, т.е. к другой несвободе. Столь же трудно ожидать, что все и сразу, легко и естественно смогут отказаться от благ потребительской цивилизации, даже если и осознают реальную опасность катастрофы. Утрата возможности удовлетворения «растущих материальных потребностей» должна быть компенсирована замещающим развитием потребностей духовных. Следовательно, как уже говорилось, необходимо изменение всей **ценностной парадигмы** человечества, когда возможность выживания *всех* ставится выше возможности *отдельного* человека удовлетворить *все и любые* свои потребности⁸. Таким образом, в практической плоскости речь идет о путях укоренения нового мировоззрения и системы новых этических представлений и требований.

Действительно, нельзя создать, тем более учредить благополучное и развивающееся общество тем или иным искусственным путем, но можно сформировать и воспитать людей, которые построят такое общество. Поэтому центром стратегий, особенно в настоящее время, когда обнаруживается истинное значение субъективной *воли* человечества как решимости не угадывать, а строить собственное будущее, становится человек. Человек – непреходящее условие, фактор, средство и цель развития общества, и потому действительное развитие возможно лишь через самого человека, через расцвет его природы, а не через ее деградацию. Именно инвестиции в человека есть наиболее выгодный для государства современный вид капиталовложений. Так, например, Южная Корея, вложившая в создание инженерного корпуса огромные средства, вполне смогла составить технико-экономическую конкуренцию Японии, которая раньше всех уловила эту тенденцию и освоила ее, добившись всем известных успехов.

В целом предлагаемую альтернативную *модель* развития можно назвать **восстановительно-конструктивной**: это и будет означать возврат к истинной природе и творчество нового бытия, основанного на творческом отношении к миру и обществу, когда право

одних на преимущество жить и владеть осуществляется не за счет других, а за счет новой *организации всей системы*, исключающей разрушительные напряжения, непоправимые дисбалансы и диспропорции. Подлинная цель развития – не в более высоких технологиях (это лишь инструмент на определенных этапах развития), а в более высоком уровне понимания и воплощения смысла – мира, жизни, развития. Устойчивость мира и устойчивость развития могут быть обеспечены не за счет обеднения содержания жизни и культуры, а за счет создания дополнительных *полюсов* структурной и культурной организации, что сделает развитие многоосновным, многоопорным, поистине устойчивым.

Перед лицом множества опасностей, угрожающих Земле (экологических, космических и пр.), человечеству для выживания действительно необходимо объединиться, но избранная для этого основа должна быть адекватной и приемлемой. Подлинное развитие есть развитие сбалансированное, гармонизированное, достижимое на основе не хаотизированной, недифференцированной и атомизированной человеческой массы, а на основе определенной структурной гармонии, когда не каждый воюет против всех, а все – за каждого, в стремлении восстановить истинные ценности бытия, обеспечить подлинное качество человеческой жизни. Согласие на несправедливость, ее принятие необратимо развратит душу, и тогда всякое развитие, в конечном счете, окажется лишь миражом, который, при сближении с ним, обнаруживает свое отсутствие.

И поэтому в плане эсхатологической перспективы две разные стратегии представляются стратегиями разного порядка: если концепция моноцентричного глобализированного мира, обеспечивающая глобализационный проект, содержит эсхатологический прогноз «на ноль», ибо она «освободилась» от всех метафизических идей и ценностей, которые и делают человека из животного именно человеком, то концепция творческого развития имеет реальные перспективы, ибо опирается на ценности, которые исходно человечны и принципиально не исчерпаемы. Поэтому все внешние концепции развития представляются неподлинными, выстроенными на краткосрочных, но преходящих выгодах, это всякий раз не столько стратегия, сколько временная тактика узкосоциального масштаба; альтернативная же ей концепция – подлинно стратегична в планетарном и космоэволюционном плане. Только стратегии,

опирающиеся на константы истинной природы человека, позволяют уверенно определять судьбу человечества, выступающего фактором планетарного масштаба.

Итак, мы приходим к выводу, что все социальные технологии и проекты, основанные на любом механическом подходе к решению проблемы выживания человечества и спасения мира, все утопии «цивилизованного капитализма» и т. п. окажутся фактически антиутопиями, если они игнорируют природу человека, оставляя в стороне собственные возможности человека и ресурсы, которые открываются в случае адекватной организации отношений человека с миром, при внимании человека опять же к правильно понятой им собственной природе. В эпохи тотальных пересмотров всех ценностей и ориентаций единственно надежной остаётся лишь опора на самую устойчивую и постоянную величину – *человека*: его силы, способности и возможности, его сущность, *константы истинной его природы*.

При этом человек, через которого как гаранта стабильности может быть обеспечено действительно устойчивое, т.е. гарантированное как во времени, так и в успехе содержательных процессов развитие, должен формировать себя в двух планах: становясь достойным и всесторонним *субъектом* отношений с миром, поскольку внести в мир он может ровно столько, сколько имеет в себе, и одновременно делая себя состоятельным *объектом* отношения к себе мира, равноправным действующим фактором в единой системе «человек–мир». При этом человек способен понимать и осуществлять свою миссию на Земле как вида и как рода, организующего и одухотворяющего ее. И это, наконец, некий космопланетарный вектор, который определяет само предназначение человека в качестве разумной, самоосознающей жизни и ответственной воли.

При этом сам человек также представлен как бы несколькими «слоями». Внутренним, константным слоем выступает его сущность, его природа, которая мыслится идущей от Бога. Эта его трансцендентальная сторона (божественная природа), проявляемая через человеческую личность, которая живет и развивается во времени и пространстве, выступая совокупностью ее характеристик и свойств, реализуемых во всесторонней деятельности человека. И, наконец, изменчивый и непостоянный слой ролей и функций, которые человек выполняет исходя из социально-временной «конъюнктуры», слой, наиболее подверженный модификациям со

стороны воздействий «контекста». И, если материальные условия жизни в основном создаются в расчете на самый внешний слой, то ориентиры и ценности должны выдвигаться в соответствии с «божественным» уровнем человека, иначе линия его развития окажется направленной не в сторону развития и улучшения его человеческого «качества», но в сторону его ухудшения и просто забвения истинного места и предназначения человека на Земле. И уже не внутренний слой будет определять необходимый человеку на данный момент набор социокультурных качеств и свойств, но поверхностный социальный слой будет угрожать затопить слой внутренний и размыть его определенность, стереть заложенные в нем программы реализации высших смыслов.

Представляется, что ни выживание человека, ни реализация глобальных экологических программ невозможны без этой «духовной экологии», имеющей отношение к самому исходному, *причинному* уровню бытия человека в мире. Человек *не выживет как вид, если не сможет сохраниться как род*, ведущий свое происхождение из метафизически понимаемого начала. *Быть* – во всей полноте своего человеческого смысла – единственное условие избежать катастрофы и выжить. Но и этого мало для реализации своего предназначения. Для этого нужно быть *творческим* и *ответственным*. И истинно человеческое возникает из метафизического, а не физического. Социализм в существовавшем его варианте как раз и проиграл прежде всего идейно, ибо, пообещав воплотить нового человека, он в конечном счете редуцировал этот проект к массовому выращиванию обычного буржуа, которому была обещана перспектива всё возрастающего потребления. Строй проиграл, ибо проиграл *человек*, но не другому человеку, а себе, разочарованному в идеале себя же, обманутого яркими упаковками несуществующих ценностей. Ныне мы видим, как человек внешне-временный уже поглотил человека исходно-метафизического. Само счастье в современном его понимании предстает как обмелевшее и выцветшее состояние, оно, как писал Э.Фромм, «в его нынешнем понимании есть поверхностное состояние пресыщения, а не то состояние, которое возникает при полноте человеческого опыта»⁹.

Сказанное объясняет всю сложность предстоящей работы по выстраиванию концепции «*человек будущий*». Ведь будущее должно создаваться культурной работой, осуществляемой «человеком

настоящим». Создав культуру, как концентрированное выражение своих позитивных усилий по всестороннему устройению и организации себя и мира, человек тем самым включился в противостояние тенденций: к хаосу и деградации, с одной стороны, и к упорядочению, гармонизации, с другой. От сознательного стремления человека усилить своей мощью ту или иную тенденцию может реально зависеть судьба самого мира. Именно потому человек просто обязан – вопреки всему созданному вокруг него контексту бездумия – самоопределиться, самоосознать себя в своей сущности. Как говорил Бозций, что естественно для животного, то не прощительно человеку: для человека незнание себя есть грех. Человек обязан знать, что его потребности, в отличие от потребностей животных, по мере развития общества приобретают всё более человеческие, т.е. облагороженные культурой формы своего выражения и всё более содержательные и одухотворенные способы удовлетворения. Другое дело, что, в отличие от животного, у человека удовлетворение одной потребности способно рождать другую, новую. Но отличие человека от животного состоит еще и в том, что он способен осознать эти свои потребности, сопоставить с возможностью их реализации в развитии и не стать в беспросветную от них зависимость.

Разумная оптимизация подразумевает отказ от ненужного, избыточного, навязываемого человеку извне и ввергающего его в непрестанную погоню за ускользящими фикциями потребления. Очевидно, человеку лучше сделать это самому, сознательно, чем дожидаться, пока «покоренная» во имя его потребностей природа недовольно стряхнет его с поверхности планеты. Поэтому уже сейчас человеку следует переходить к организации своих отношений с миром на основе именно культурного диалога, а не самодовольного монолога, безграмотного диктата миру своих непродуманных «мерок».

Выйдя из порочного круга тупо-победного шествия («от потребности к потребности»), человек мог бы высвободить силы и возможности для развития и реализации всех заложенных в его природе возможностей, осуществив тем самым свое *подлинное бытие*. Подлинной же природой и сутью человека является его творческий дух, утверждающий человека в мире посредством его самовыражения, внесения в мир нового, небывшего, созданного им, человеком. Творчество есть подлинная природа и истинная потребность человека, реализуемая им в свободной творческой деятельности, к которой

нельзя принудить: человек может творить только из внутреннего побуждения, от полноты своих жизненных сил, из стремления не потребить из мира что-то, но привнести в него нечто от себя, прибавить к его бытию полноту проявления своего бытия.

Истинные потребности отличаются от псевдопотребностей тем, что первые имманентны природе человека, имманентны миру, соответствуют цели развития человека и содействуют благу общества. В социально-экономическом смысле эти потребности с полным основанием можно отнести к тем, которые французский социолог П.Греве назвал *рентабельными*: развивая личность, они впоследствии окупаются в процессе деятельности человека, способствуя, в свою очередь, и развитию общества в целом. Таковы потребности в познании, в творческом самовыражении, в красоте. И поскольку нельзя обеспечить выживание человека за счет некомпенсированного сдерживания тех или иных потребностей, следует переориентировать сами установки человека, направив его на духовное развитие. Наличие у человека высших ценностей, стремление к которым порождает истинные потребности, как раз и говорит о некоей «корневой» основе человека, определяющей его обязательства пред миром. «Высшие ценности, – пишет известный американский психолог А.Маслоу, – необходимы нам так же, как витамины и любовь», а «их отсутствие может вызвать у нас болезнь»¹⁰. Он же вводит и понятие метапатологии – болезни, которая возникает при депривации высших потребностей, например, при «нехватке красоты» в уродливом окружении. Особо А.Маслоу как специалиста-психолога интересует метапатологическое состояние бесцельности и бессмысленности, которое он относит к разряду духовно-познавательных болезней, ибо они означают нарушение взаимоотношений человека с миром.

Перед человеком открываются две возможности: восстановление метафизической ценности человеческого бытия или общее ухудшение качества самого человека, внутренне примирившегося с существующим бесценностным контекстом и безидеальной перспективой жизни. Современное рыночное общество действительно, к сожалению, означает тенденцию к ухудшению качества человека, потому что, во-первых, при рынке, становящемся тотальным, выживает не лучший, а просто более сильный, и, во-вторых, разрушается сам *принцип свободы*, ибо человек не может позволить

себе того, что не нужно рынку; сужается диапазон потребного, человек не может реализовать себя, как он того хочет, снижается уровень разнообразия человеческих способностей, заглушается творческий поиск. Кроме того, рынок, в соответствии с собственными законами функционирования и развития, формирует массы и их потребности, результатом чего и становится *снижение* планки человеческого качества: массам потребно простое и понятное, высокое требует усилий и как бы отодвигается на исчезающе дальний план. Идет общее снижение планки ценностей, требований к человеку с точки зрения его высших качеств. Примером тому выступает очевидный упадок высокого искусства и повсеместная замена его развлекательным масскультом, зачастую ориентированным на откровенно примитивные вкусы нового плебса.

Что касается конкретно России и ее места в данном процессе, то ее положение в этом отношении сложно и двойственно. С одной стороны, она традиционно обладает не только огромными природно-сырьевыми ресурсами, но и духовно-творческим потенциалом, наработанным и обеспеченным ее духовной историей. Кроме того, попытки под видом провозглашенного глобализационным проектом размывания национальных границ проникнуть в Россию, овладеть ее ресурсами, сделать полигоном для испытания рискованных технологий, самых грязных и опасных производств (в целях снижения собственного экологического риска для «избранных» стран «золотого миллиарда»), создать контролируемое производство с дешевой рабочей силой, – всё это также встречает определенный протест среди тех, кто считает эту землю своей, кто собирается остаться жить на этих территориях. Поэтому для России проблема альтернативного проекта чрезвычайно актуальна. А в настоящих условиях вариант «разумного оптимума мобилизационно-конструктивного» типа представляется наиболее подходящим. Понятие мобилизации часто связывают с мерами принудительного – в том или ином смысле – характера. Однако из вышесказанного ясно, что здесь не имеется в виду мобилизация подобного «инструментального» порядка: условно говоря, под дулом автомата можно копать землю быстрее, но стать истинно творческим – нельзя. Речь же идет именно о духовно мотивированной метаценностями и метапотребностями мобилизации. Проблема выживания оказывается неотделима от осознания цели

и предназначения человека: не только «как выжить», но и «для чего». А решение этой проблемы, в свою очередь, создаёт основу для дальнейшего развития, которое может быть реализовано только как культурная в широком смысле программа – формирования смыслового и ценностного пространства для развертывания экзистенциальной перспективы человека.

Организовать долгосрочную перспективу деятельности, а не краткосрочный рывок за быстрорастворимым близким результатом можно только на основе возвращения аутентичного смысла слову «идеология». Россия по своему психоментальному строю вообще традиционно чувствительна именно к духовно-идеологическим импульсам и мотивациям: когда перед ней ставится высокая цель, предельно трудная, на грани неосуществимости. Решение такой проблемы означает необходимость формирования новой элиты, которая была бы элитой в подлинном смысле этого слова и к тому же понимала бы, что нет нерешимых задач – если есть воля к их решению. Тем более когда речь идет о выживании, существовании, развитии и достойном будущем своей страны.

Примечания

- ¹ Приведем в качестве примера описанный в книге М.Калашникова и И.Бощенко «Будущее человечество» (М., 2006) проект «черный нейросоц» постсингулярного мира.
- ² *Аристотель*. Политика. М., 1911. С. 206.
- ³ *Франк С.Л.* Свет во тьме. М., 1998. С. 231–232.
- ⁴ См.: *Соловьев Вл.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 65, 76.
- ⁵ *Фромм Э.* Пути из больного общества // Проблема человека в западной философии. М., 1988.
- ⁶ *Франк С.Л.* Свет во тьме. С. 191.
- ⁷ Там же. С. 240.
- ⁸ Здесь не мешало бы вспомнить теорию «воскрешения предков» Н.Ф.Федорова, которая при ее утопичности является, тем не менее, идеальным примером совести и чувства ответственности, наличие которых предполагает у человека будущего ее автор. Это теория истинно укорененного человека – в отличие от представления его как бескорневого «перекати-поля», идеализируемого певцом глобализации Ж.Аттали в его книге «Линии горизонта».
- ⁹ *Фромм Э.* Революция надежды. Избавление от иллюзий. М., 2005. С. 139.
- ¹⁰ *Маслоу А.* Цель и значение гуманистического образования // Здравый смысл. 1997/98. № 6. С. 40.

Наука, метафизика и идеология*

Идеология и наука

Идеология, понятая предельно широко – это система целей, идей и ценностей, разделяемых теми или иными сообществами или группами людей. Но наука также представляет собой систему идей и ценностей. Коренное различие, однако, между ними состоит в том, что в отличие от науки, идеи которой более или менее надежно обоснованы, идеологические соображения принимаются «на веру». Тем более, что нередко они остаются неосознаваемыми. Идеология стоит в оппозиции к науке по самому своему смыслу и природе. Дух науки – бескомпромиссный критицизм, тогда как идеологические концепции принимаются без критического анализа.

Существует два аспекта взаимоотношения идеологии и науки. Один из них – это наука *и* идеология. Другой – идеология *в* науке. Обращаясь к первому аспекту можно констатировать, что идеология влияет на научное познание либо непосредственно, либо через философию или мировоззрение отдельных ученых или научных школ. Как правило, влияние внешней идеологии на науку является негативным и деструктивным. Она мешает свободному развитию научного знания, навязывая ему тот или иной путь решения научных проблем. Идеологическое воздействие может оказаться и конструктивным. Это происходит тогда, когда вектор идеологических требований случайно совпадет с вектором внутренней логики развития самого научного познания.

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 09-03-00671а «Философия науки в эпоху перемен».

Хрестоматийный пример деструктивного воздействия идеологии на науку – феномен «лысенковщины» в биологии. Известно, как господствующие в сталинские времена идеологические установки фактически разрушили в нашей стране целое направление в биологическом знании (речь идет о генетике), затормозив развитие этой дисциплины на десятилетия.

Пример конструктивного воздействия можно найти в работе П.Формана¹. Рассматривая вопрос о влиянии социокультурного контекста на становление квантовой теории, Форман продемонстрировал, как крушение старых идеологических ценностей, которое произошло в результате поражения Германии в первой мировой войне, повлияло на принятие научным сообществом квантовой теории. В классической науке царил строгий детерминизм. Разочарование в существующих ценностях, которые для ученых ассоциировались с детерминизмом и другими идеалами классической науки, привело к тому, что большая часть физического научного сообщества весьма благосклонно отнеслась к квантовой теории, индетерминистической по своей природе. Прав или неправ Форман, утверждая, что идеологические соображения повлияли на принятие квантовой теории, подчеркнем еще раз: если это действительно так, то произошло это потому, что в данном случае в идеологии оказались «схваченными» некоторые особенности, действительно присущие микромиру.

Влияние идеологии на науку зависит от характера взаимоотношения науки и общества. В демократическом обществе, где наука развивается путем свободных дискуссий, господствующая идеология не угрожает объективности знания и его внутренней логике. Идеологические соображения в данном случае не играют роли независимых факторов развития научного знания. Они, конечно, влияют на науку, но в научном познании существует фильтр методологических критериев, который помогает отбросить то содержание знания, которое сложилось под влиянием деструктивной идеологии.

Угроза возникает тогда, когда функционирование науки как социального института перестает быть демократичным. В этом случае методологические нормы и критерии оценки научного знания оказываются парализованными, свободные дискуссии становятся невозможными и борьба научных мнений подменяется наклеива-

нием политических ярлыков. В тоталитарном обществе идеологическое влияние поддерживается не-научными методами, в связи с чем борьба с ним должна вестись политическими средствами и вылиться в борьбу за возможность свободы научных дискуссий.

Между тем, идеологическое влияние на научное познание может иметь место даже тогда, когда наука развивается в демократическом обществе. (И здесь мы переходим ко второму аспекту взаимоотношения идеологии и науки – идеология в науке). Источниками идеологического воздействия выступают предпосылки самого научного исследования. Как правило, они разделяются всеми членами того или иного научного сообщества. В процессе эволюции научных теорий идеологические предпосылки не остаются неизменными. Их изменение определяется не только сменой исследуемых объектов, но и характером социокультурного окружения.

Воздействие внутренней идеологии на ход и направление исследования, может оказаться даже опаснее, чем влияние внешней идеологии. Дело в том, что воздействие внешней идеологии хорошо осознается, а с известным врагом бороться легче. Что касается внутренней идеологии, то она чаще всего остается скрытой, неосознаваемой. Самими учеными идеологические предпосылки воспринимаются как соображения их здравого смысла, научного инстинкта.

Кроме того, как показывает история развития науки, обычно внешняя идеология воздействует на науку локально – в данной конкретной стране (иногда в нескольких странах) и в данное время – тогда, когда в этой стране существует антидемократический режим. В Советском Союзе генетика была разгромлена, но она продолжала успешно развиваться в других европейских странах и США. Ущерб был нанесен только советской науке и технологии, но не науке как таковой.

Опасность воздействия на научное познание внутренней идеологии состоит в том, что, будучи неявным, оно может неоправданно сузить поле научного исследования. Неотрефлексированные идеологические предпосылки способствуют тому, что стратегии научного исследования, альтернативные существующей, надолго «выпадают» из сферы интересов ученых, не получив своего развития.

Казалось бы, лучше вообще обходиться без идеологии. Но это невозможно. Провозглашаемый лозунг деидеологизации науки утопичен и нереализуем. Нравится это исследователям феномена

науки или нет, идеологические предпосылки в явном или скрытом виде всегда присутствуют в научном познании и определяют стратегию развития теоретических исследований, реализуемых той или иной научной школой или тем или иным сообществом научных исследователей.

Следует думать не о полном устранении идеологии из науки, а о поисках превентивных мер от ее возможного вредного влияния. Одна из таких мер – поощрение не только реализуемого подхода к решению существующих проблем, но и создание максимально комфортных условий для разработок других, отличных от него, направлений исследования. Приняв во внимание альтернативные стратегии познавательной деятельности, ученые оказываются способными выявить и осознать свои собственные идеологические предпосылки, сделать их явными, проанализировать их критически и, возможно, либо модифицировать их, либо отказаться от них, приняв другую стратегию исследования.

Именно этот процесс сейчас можно наблюдать в сфере физических исследований, занятой построением квантовой теории гравитации (КТГ). Задача этой, пока еще не созданной, теории состоит в том, чтобы разрешить противоречие, существующее между двумя главными теориями современной физики – квантовой механикой и общей теорией относительности, которое обнаружилось в режиме планковских масштабов величин. Это противоречие не дает возможности построить единую научную картину мира, что мешает дальнейшему продвижению вперед – созданию единой теории четырех взаимодействий в физике элементарных частиц и построению теории ранней Вселенной в космологии.

Существует несколько подходов к решению этой проблемы. Главные из них – теория суперструн и петлевой подход. Руководствуются эти направления различной идеологией. Ниже мы вернемся к сути этих идеологий и порождающих их стратегий и рассмотрим их более детально. Сейчас отметим только, что еще совсем недавно «струнщики» и «петлевики» старались не замечать существования альтернативного направления. Это можно увидеть, в частности, знакомясь с книгой Брайана Грина, посвященной теории струн, в которой петлевой подход практически не упоминался². В последнее время произошел сдвиг. Об этом свидетельству-

ет новая книга того же Б.Грина, в которой не только упоминается петлевой подход, но и указывается на возможность использования достигнутых в нем результатов в теории струн³.

Не последнюю роль сыграл в этом повороте предпринятый струнщиками серьезный анализ идеологических предпосылок петлевого подхода. Характеризуя идеологические предпосылки обеих теорий, Б.Грин пишет: «Теория струн возникла из десятилетних поисков наиболее элементарных компонентов материи; в самом начале для сторонников теории струн гравитация была, в лучшем случае, только вторичным вопросом. В противоположность этому, теория петлевой квантовой гравитации выросла на традициях общей теории относительности (ОТО); для большинства приверженцев этого подхода гравитация всегда была в центре внимания»⁴. Руководствуясь присущей ей идеологией, теория струн (струны – протяженные объекты, которые в теории суперструн играют роль наиболее фундаментальных компонентов материи; они пришли на смену точечным объектам квантовой механики – элементарным частицам) исходит из существования фонового пространства-времени, в котором движутся, вибрируют и сплетаются струны. При этом предполагается, что это пространство-время само соткано из струн. Возникает вопрос, откуда берется это пространство-время? В хорошей, последовательной теории его существование должно следовать из теории: движущиеся струны «сплетают» пространство-время. В существующей же ныне версии суперструнной теории оно, как говорят физики, вводится «вручную». Хорошая суперструнная теория должна быть «независимой от фона», т. е. в ней не должно содержаться изначально существующего фонового пространства-времени, на котором разворачиваются события.

Конкурирующая с суперструнной концепция петлевой гравитации как раз и оказывается такой теорией. «Независимость от фона» составляет часть ее идеологии: она разделяет идеологию ОТО, которая также не имеет фонового пространства-времени. И в этом – ее большое преимущество по сравнению с суперструнным подходом. В связи с этим «струнщики» модифицируют свою идеологию, сближая ее с идеологией петлевиков. Прогноз, который делает Брайан Грин относительно будущего развития теории, состоит в следующем: «независимые от фона» методы, развитые в теории петлевой квантовой гравитации, будут приспособлены

к теории струн, что даст дорогу для создания «независимой от фона» формулировки теории струн. И... от этой искры возгорится пламя третьей революции теории суперструн, в ходе которой будут разгаданы... многие из оставшихся глубоких тайн»⁵.

Идеология и метафизика

Помимо идеологических, в науке существуют метафизические предпосылки, также играющие большую роль в возникновении и развитии научного познания. Возникает вопрос: отличаются ли они от идеологических установок или совпадают с ними по характеру и содержанию? Метафизика претендует на то, что она познает бытие. Если наука – это знание о сущем как таковом, метафизика, говорит М.Хайдеггер, – это «вопрошание сверх сущего, за его пределы»⁶. Метафизические предпосылки – это утверждения о том, что миру присущи некоторые свойства, причем эти утверждения, в отличие от научных, недоступны для непосредственной эмпирической проверки. При попытке ответить на них, ученые выходят за пределы всякого возможного опыта. Примерами метафизических утверждений являются знаменитые кантовские антиномии: мир сложен – мир прост; мир конечен – мир бесконечен; в мире царит всеобщая необходимость – в мире существует свобода и т. д.

Обращаясь к идеологии и сравнивая ее с метафизикой, можно, по-видимому, утверждать, что в лице той и другой мы имеем два разных типа априорного знания. В отличие от метафизики, идеология имеет дело не с бытием, а с *познанием* этого бытия. Метафизика озабочена онтологическим аспектом познания мира, идеология самим познанием. Она определяет стратегию познавательной деятельности на конкретном этапе развития научного познания. Что касается характера самой идеологии, которую разделяет тот или иной ученый или группа исследователей, то он зависит от полученного ими образования, от их воспитания, от того, к какой научной школе они принадлежат, т. е. от культурного фона научного исследования. Представители различных научных школ, реализуя различные стратегии познания сущего, руководствуются различной идеологией. Реализм и инструментализм, редукционизм и антиредукционизм, холизм и элементаризм, объективизм и

релятивизм – все это примеры различных, противостоящих друг другу идеологических установок, явно или неявно определяющих стратегию научного исследования.

Так же как метафизические, идеологические предпосылки непосредственно не проверяемы. Но в среде естествоиспытателей всегда существует надежда, что научное познание, в конце концов, найдет ответы на все метафизические вопросы, которые стоят перед наукой. В современной физике ученые ставят перед собой цель не только познать, как устроено бытие, но и понять, почему оно так устроено. Поскольку традиционно проблемы смысла бытия находились в ведении метафизики, можно говорить о возникновении новой тенденции во взаимодействии метафизики и науки. Происходит экспансия науки в метафизику и наука амбициозно «замахивается» на решение метафизических проблем.

Ответить на все метафизические вопросы наука, по всей вероятности, никогда не сможет. Тем не менее, успешное решение конкретного метафизического вопроса является знаком того, что стоящая за этим открытием идеология оказалась более продуктивной.

Остановимся более подробно на вопросе о роли внутренней идеологии в развитии научного познания. Существуют два пути для прояснения этого вопроса. Один из них – рассмотреть взятые из истории науки примеры влияния различных идеологий на развитие научного знания и проанализировать их. Другой – проанализировать подробно один пример, проследив, какую роль играли различные идеологии при решении одной и той же проблемы, какая из них «продвигала» научное познание вперед, и какая, напротив, тормозила его. Мы выберем второй путь. В качестве примера рассмотрим, как влияет идеология на разрешение ключевой проблемы научного познания – характера закономерностей перехода от старого знания к новому. Какую роль играют идеологические соображения в разрешении таких проблем как отказ от старой теории или ее модификация, преимущество в содержании знания, методы построения новой теории. Мы постараемся показать также, что идеологические соображения работают не только в пределах самой познавательной деятельности ученых, где и осуществляется построение новой теории, но и на уровне методологической реконструкции этой ситуации в философии науки.

Две стратегии разрешения переходных ситуаций в науке: две идеологии

В процессе смены теорий под влиянием тех или иных аргументов и факторов происходит либо отказ от старой теории и построение новой, либо ее модификация. Ищется новая теория, способная лучше, чем старая, справиться с объяснением имеющихся эмпирических данных.

История научного познания и современная научная практика свидетельствуют, что существуют две противоположные друг другу идеологии разрешения проблем, возникающих в процессе смены теорий. Они порождают две различные стратегии преодоления переходных проблем. Одна из них – радикально революционная. (Известный отечественный философ науки Н.Ф.Овчинников, не разделяющий ее, охарактеризовал ее ироническим термином «революционная»). Ученые, приверженные этой идеологии, нацелены на новизну и готовы, в случае необходимости, отказаться от любых элементов существующего, уже апробированного и, казалось бы, доказавшего свою эффективность знания. Они готовы строить новую теорию на совершенно новых основаниях, не связанных преемственно со старым знанием.

Другие – более «консервативны» и осторожны. Их идеология – не разрушение, не разрыв со старым знанием, а его сохранение. В отличие от «революционеров», они руководствуются стремлением изменить, по возможности, как можно меньше. Они нацелены на преемственность со старым и уже оправдавшим себя знанием, на максимально возможное его сохранение. И если они соглашаются на изменения, то только тогда, когда оно действительно неизбежно.

К ученым последнего типа относился один из преобразователей современного естествознания Вернер Гейзенберг. Он утверждал: «На успех (в науке) может рассчитывать лишь тот, кто стремится изменить как можно *меньше*»⁷. С позиции Гейзенберга именно такие *минимальные* изменения обнаруживают трудность, которую невозможно разрешить средствами старой теории. Они делают очевидным, что действительно нужен новый подход, новая парадигма мышления. Они убедительно показывают, «что к введению нового нас вынуждает предмет, сами явления, сама природа, а не какие-либо человеческие авторитеты...»⁸.

Как правило, потребность в таких минимальных изменениях порождается необходимостью решить некоторую частную проблему. В случае перехода от классической к квантовой физике такой проблемой было излучение абсолютно черного тела. М.Планк, который также относился к «консерваторам», «и в мыслях не стремился, пишет Гейзенберг, – опровергнуть классическую физику, он хотел только добиться ясности в ...проблеме излучения «черного тела». В итоге он, к своему ужасу, обнаружил, что для объяснения такого излучения вынужден выдвинуть гипотезу, не вмещающуюся в рамки классической физики и с точки зрения старой физики казавшуюся ...совершенно безумной. Позднее он попытался смягчить свою квантовую гипотезу, чтобы противоречие с классической физикой стало не столь шокирующим. Но попытки эти были безуспешны»⁹.

«Консервативную» идеологию исповедовал и другой великий реформатор естествознания Нильс Бор. Решая вопрос о границах классического языка при описании микрореальности, он утверждал, что считает наилучшей стратегией в данном случае «попытку использовать описание (микрообъектов – *Е.М.*) в классических терминах *до пределов, совместимых с индивидуальностью атомных процессов*»¹⁰.

Бор возвел в ранг методологического принципа подмеченную им особенность перехода от классического к квантовому описанию реальности. Речь идет о знаменитом принципе соответствия, согласно которому математический аппарат старой теории сохраняется при самых революционных изменениях. При определенных значениях характеристического параметра теоретической системы математический аппарат новой теории переходит в математический аппарат старой.

Анализ истории физического познания XIX–XX вв. показывает, что идеология «консерваторов» была, как правило, более продуктивной нежели «революционная». И как это ни звучит парадоксально, «консерваторы» и оказываются подлинными революционерами. Именно они двигают познание вперед.

Как это понять и объяснить? В качестве объяснения можно предположить, что в научном познании действует принцип *максимального наследования* (содержания научного знания). Действует он не только на уровне субъективных устремлений ученых, но ча-

сто независимо от этих устремлений и даже вопреки им. Таким образом, он имеет характер объективной тенденции, которая выступает эпифеноменом субъективной деятельности ученых. Соответствие идеологии ученых этой объективной тенденции приводит к тому, что исповедующие ее исследователи часто оказываются победителями.

В качестве примера можно привести одно из весьма драматичных событий в истории физического познания. Речь идет о явлении β – распада нейтрона. Он распадается на электрон и протон. Эти частицы фиксировались экспериментально, и все было как будто бы в порядке. За исключением одного – энергия (равно как импульс и момент количества движения) нейтрона до распада были больше, чем суммарная энергия продуктов распада – электрона и протона, что противоречило соответствующим законам сохранения. Куда-то исчезала часть энергии (а также импульса и момента количества движения). Можно было, конечно, пожертвовать некоторыми законами сохранения, в частности, законом сохранения энергии. Некоторые ученые предложили именно такой путь дальнейшего развития физики. Но к чести большинства ученых, такой путь был отвергнут. Чтобы спасти положение, не жертвуя законами сохранения, В.Паули выдвинул гипотезу, согласно которой энергия уносится неизвестной ранее частицей, которая впоследствии получила название «нейтрино». Поскольку в эксперименте нейтрино не фиксировалось, предположили, что эта частица не взаимодействует с веществом.

На протяжении многих лет нейтрино существовало только на бумаге и в головах физиков. Но, в конце концов, оно было открыто. Поначалу предположение о существовании нейтрино казалось типичной гипотезой *ad hoc*, да оно и было таковым. Но оно сыграло огромную роль в развитии физики элементарных частиц. Так идеология сохранения, продемонстрировала свою позитивную роль в науке: благодаря ей удалось спасти здание физики, рушившееся прямо на глазах.

Тенденция максимального наследования убедительно и очень ярко проявляет себя в том, что в научном познании часто вообще не происходит отказа от старой теории. Такой отказ обычно происходит тогда, когда научное познание развивается *линейно*: функционирует теоретическая система, на определенном этапе она

начинает испытывать трудности экспериментального или теоретического порядка – вскрывается несогласие между этой теорией и эмпирическими данными, обнаруживается противоречие между различными допущениями в теоретической системе, в результате от старой теории отказываются, и на смену ей приходит другая.

Но в науке нередко реализуется совсем другой сценарий развития. Одновременно существуют и развиваются не одна, а две (или более) исследовательские программы. Каждая из них в своей области прекрасно согласуется со всеми имеющимися эмпирическими фактами. До поры до времени они развиваются параллельно и независимо друг от друга, пока, наконец, не возникает необходимость в их совместном применении для объяснения некоторой области действительности. При этом может обнаружиться, что в новом режиме эти теории противоречат друг другу.

Как показывает история развития физического знания, в данном случае применяется другая стратегия развития: отказа от теорий не происходит. Ученые ищут возможность преодолеть противоречие, которое обычно является только кажущимся и выступает следствием ошибки самих ученых. Затем принципы конфликтующих теорий, модифицированные в процессе устранения этого противоречия, кладутся в основание новой теоретической парадигмы. Дальнейшее развитие научного знания идет под флагом осуществившегося синтеза¹¹.

В качестве примера, где стратегия исследования оказалась стратегией синтеза, можно привести столкновение кеплеровской небесной механики (с ее законами движения планет) и галилеевской физики, с ее принципом инерции, приведшее к возникновению ньютоновской динамики. Один из законов Кеплера состоял в том, что планеты движутся вокруг Солнца по эллипсам. Кеплер считал, что движение планет осуществляется под действием силы, толкающей планеты по направлению их движения по орбите. Но согласно принципу инерции Галилея движение планет по орбитам является инерциальным, для него не требуется никакой силы. В соответствии с принципом инерции, предоставленное самому себе небесное тело будет двигаться равномерно, бесконечно и прямолинейно по касательной к орбите. И если на него не подействует какое-то другое тело (некоторая сила), оно покинет орбиту и Солнечную систему.

Таким образом, между физикой Галилея и небесной механикой Кеплера обнаружилось противоречие. Из разрешения этого противоречия возникла механика И.Ньютона. Ньютон «отнесся серьезно» и к кеплеровским кинематическим законам движения планет (уж он-то знал, насколько добросовестным наблюдателем был Кеплер), и к галилеевской физике. Он доверял гениальной интуиции Галилея, и у него не было ни малейших сомнений в том, что открытый Галилеем принцип инерции полностью адекватен действительности. И, тем не менее, противоречие было налицо. Ньютон понимал, что и Кеплер, и Галилей были правы. Ошибка – в чем-то другом. В конце концов, Ньютон нашел эту ошибку, устранил ее и объединил результаты Кеплера и Галилея. Ошибка была в том, что, вопреки Кеплеру, сила, действующая на планеты, направлена не *вдоль* движения планет, она действует *радиально*, идет от планет к Солнцу (центростремительная сила). И эта сила нужна не для движения планет, а для того, чтобы удерживать их на орбите, не давать им уйти с нее. Таким образом, Ньютон показал, что противоречие было только кажущимся. Стоило исправить ошибку, заменив силы, действующие на планеты по направлению их движения, на радиальные силы, как появлялась возможность объяснить, почему планеты движутся вокруг Солнца по кеплеровским орбитам и вообще по законам Кеплера. Таким образом, Ньютон соединил кеплеровскую кинематику и физику Галилея, реализовав их синтез.

Другим примером является создание специальной теории относительности (СТО). В конце XIX в. обнаружилось противоречие между максвелловской электродинамикой и классической механикой. Точнее, между уравнениями электромагнитного поля Максвелла и принципом относительности Галилея. Суть противоречия состояла в том, что уравнения Максвелла были не инвариантны относительно преобразований Галилея. Многие физики полагали, что одна из этих теорий должна быть изменена. Часть физиков считали, что нужно рассматривать максвелловскую теорию как имеющую ограниченную приложимость, т. е. рассматривать ее как феноменологическую теорию некоторой, пока еще не открытой эфирной динамики.

Другие полагали, что инерциальные системы, эквивалентные в механике, не являются таковыми по отношению к электромагнитным явлениям. Т. е. они исходили из того, что преобразования Галилея справедливы только для механических движений.

Эйнштейн, однако, не пошел ни первым, ни вторым путем. Он был убежден в справедливости максвелловской электромагнитной теории. В этом его убедили и ее теоретическая мощь, обнаружившаяся при предсказании на ее основе электромагнитных волн и при объяснении природы света; и полученные на ее основе технологические достижения (изобретение радио). Но также точно Эйнштейн не сомневался в справедливости принципа относительности Галилея; он понимал, что в этом принципе нашла свое выражение важнейшая закономерность природы, которая не может иметь лишь ограниченную рамками механики применимость. Обе теории адекватны действительности. Должна существовать какая-то ошибка, ответственная за кажущееся противоречие. Эйнштейн нашел эту ошибку: он обнаружил, что неверным было классическое понятие одновременности событий, как имеющей абсолютный характер, в то время, как в действительности существует только относительная одновременность. События, одновременные в одной инерциальной системе координат, оказываются не одновременными в другой. Эйнштейн знал о преобразованиях Лоренца и понимал, что они не противоречат принципу относительности Галилея. Устранив ошибку, – переопределив понятие одновременности, – Эйнштейн устранил кажущееся противоречие между двумя конфликтующими теориями и осуществил их синтез. Так была создана СТО.

Стратегии синтеза как нельзя лучше воплощает в себе идеологию максимального наследования и служит свидетельством того, что в научном познании существует преемственность в содержании знания и вполне определенный аспект кумулятивизма. Вопреки радикальным «революционерам», утверждающим, что в процессе научных революций происходит полный разрыв со старым знанием, имея в виду стратегию синтеза, можно утверждать, что несмотря на совершающиеся в науке революции, мы узнаем о мире все больше.

Стоит обратить внимание на то, что стратегия синтеза следует не только идеологии сохранения и кумуляции знания. Она воплощает в себе также идеологию *реализма*. Как пишет Карло Ровелли в случае реализации стратегии синтеза двух противоречащих друг другу теорий, принципами обеих теорий не «жертвуют», ученые выражают к ним полное доверие. (Известный физик Гелл-Ман, вы-

разил это в таких терминах: обе теории «воспринимаются серьезно» (taking seriously)¹²). Это значит, что они считаются не просто более или менее успешными и удобными инструментами познания, за которыми не стоит никакой реальности, а полагаются адекватными действительности.

Радикальные «революционеры» обычно исходят из идеологии инструментализма. Они не верят в теории, не рассматривают их как относительно истинные и адекватные действительности, в связи с чем легко жертвуют принципами старого знания. Стратегией построения новой теории для них выступает выдвижение «дикой», «wild», как ее называет Ровелли, гипотезы, не имеющей корней в уже апробированном и успешно функционирующем знании, в то время как ученые, исповедующие идеологию реализма, строят новую теорию на фундаменте уже существующего знания.

Очень ярко противостояние между реалистской и инструменталистской идеологиями (также как между «революционной» и «консервативной» идеологиями) наблюдается в настоящее время в уже упоминавшейся нами области знания, суть которой в построении квантовой теории гравитации. Выше уже говорилось о том, что наиболее разработанными подходами к созданию этой теории выступают теория суперструн и петлевой подход. «Петлевики» упрекают «суперструнщиков» в том, что они руководствуются инструменталистской идеологией. Они не «рассматривают серьезно» ОТО, не считают, что она является реалистической теорией и верно отражает действительность. Поэтому они пытаются строить квантовую теорию гравитации (КТГ) не на синтезе ОТО и КМ (квантовой механики), как петлевики, а на синтезе КМ и теории суперструн, которую они и считают уже созданной квантовой теорией гравитации. Таким образом, они в определенной степени «жертвуют» ОТО, подвергают сомнению ее истинность. Кроме того, они вводят в качестве основной гипотезы пришедшую извне идею, не имеющую корней в предшествующем знании – понятие струны.

Для сторонников петлевого подхода, напротив, главной проблемой является синтез именно ОТО и КМ. У них нет сомнений в том, что ОТО адекватна действительности. Противоречие между КМ и ОТО в петлевом подходе снимается благодаря устранению ошибки, которая, как полагают петлевики, была допущена при построении квантовой теории поля. С их точки зрения ошибка со-

стояла в том, что понятие пространства, которое на самом деле является дискретным (квантованным), было ошибочно замещено понятием гладкой геометрии, якобы лежащей в основании микромира. Как полагают сторонники петлевого подхода, эта ошибка вела к появлению в квантовой теории поля (КТП), являющейся теоретическим основанием стандартной модели физики элементарных частиц, ультрафиолетовых расходимостей.

Пока рано говорить о том, какой из подходов победит, и, следовательно, какая идеология является более успешной. С точки зрения авторов петлевой концепции, их подход к построению квантовой гравитации – единственный, который ведет к четко определенным и, в принципе, фальсифицируемым физическим предсказаниям»¹³. К тому же, как полагают они, он обладает рядом методологических преимуществ. Среди них – устранение только что упоминавшихся ультрафиолетовых расходимостей, разрешение противоречий между КМ и ОТО и, главное, – синтез этих теорий, который осуществляется без потери основного содержания их теоретических принципов. Этот синтез существенно усиливает кумулятивный аспект в развитии физического знания, демонстрируя большую продуктивность идеологии сохранения.

Перейдем к методологическому уровню рассмотрения ситуации смены теорий. Начиная с середины XX в. она попала в центр внимания профессиональной философии науки, когда возникло постпозитивистское движение, пришедшее на смену логическому позитивизму. Позитивизм занимался исследованием готового знания. Его не интересовал генезис научных теорий и развитие научного знания. Реконструируя ситуации перехода от старого знания к новому, позитивизм исходил из представлений о том, что наиболее адекватной моделью развития знания выступает кумулятивизм, непрерывное накопление правильного знания.

Эта модель обнаружила свою неадекватность реальному положению дел в науке, после того как обнаружилось, что там происходят научные революции. В физическом познании они были связаны с возникновением двух теорий – квантовой механики и СТО. В процессе научных революций отвергались теоретические принципы старого знания, и преемственность в знании нарушалась. Казалось естественным предположить, что преемственность возможна только на фактуальном уровне. Впервые об этом загово-

рил известный французский философ науки Пьер Дюгем в конце XIX в. Затем, в середине XX в. вопрос об адекватной методологической реконструкции переходных периодов в науке был поднят вновь в связи с появлением постпозитивистской философии науки (Т.Кун, П.Фейерабенд, Н.Р.Хансон, К.Поппер, И.Лакатос), которая, в отличие от позитивизма, интересовавшегося готовым знанием, поставила в центр внимания исторический аспект науки, начав исследовать закономерности развития научного знания. Также как и Дюгем, представители постпозитивистской философии науки настаивали на отсутствии в научном познании преемственности. Утверждалось, что плавный ход развития научного познания прерывается научными революциями, которые кардинальным образом меняют все то, чему учат нас старые теории. Полностью меняется интерпретация эмпирических данных (в научном познании нет парадигмально независимых данных экспериментов и наблюдений), смысл терминов, по названию общих для старой и новой теории, цели научного исследования и разделяемые научным сообществом ценности. Была сформулирована концепция несоизмеримости последовательно сменяющихся друг друга теорий (Т.Кун, П.Фейерабенд).

В работах отечественных философов было показано, что в целом концепция несоизмеримости не соответствует действительному отношению между старым и новым знанием. Была продемонстрирована ошибочность самого важного для концепции несоизмеримости аргумента: отсутствие парадигмально независимых эмпирических данных; а также неверность тезиса о полном изменении смысла понятий; ошибочность представлений об отсутствии кросс-парадигмального содержания в критериях научности, целях и ценностях.

Нельзя отрицать, что концепция несоизмеримости имеет определенные гносеологические корни в реальном процессе познания. Но был и еще один исток – идеология *холизма*, которую разделяли представители «исторического» направления. Для позитивизма (какими бы негативными чертами он не обладал) главным методом исследования научного знания был скрупулезный анализ, базирующийся на вычленении элементов теоретической системы и поиске связей между ними. Реконструкция развития научного познания как целого строилась на основе этого анализа, на результатах про-

деланной аналитической работы. В своей попытке оттолкнуться как можно дальше от позитивизма сторонники «исторического» направления нередко *исходили* из целостности, принимали ее как данность. Они стремились доказать, что все значительно сложнее, чем представляли себе позитивисты: теория и эмпирия тесно переплетены и связаны друг с другом, так что невозможно выделить факты, могущие служить надежной эмпирической основой теории; метафизику невозможно отделить от теоретического знания, ибо она входит в теоретическую систему; науку невозможно «вырвать» из культурного контекста; внутренняя история науки неотделима от внешней и т. д. Во всем этом была определенная доля истины, но в целом холистская установка воспрепятствовала тому, чтобы они смогли увидеть, что далеко не все в науке так уж связано и перемешано.

Именно холизм, да еще, пожалуй, пантеоретизм, также весьма влиятельная идеология в современной философии науки, были ответственны за все те крайние выводы, которые постпозитивисты сделали из некоторых особенностей научного познания. Представители «исторического» направления в своей критике позитивизма просто просмотрели, например, возможность существования фактов в науке, которые могли бы выступать надежной эмпирической базой оценки теорий. Они заострили внимание на том, что факты теоретически нагружены. Более того, ими был подчеркнут и более серьезный момент: в интерпретацию эмпирических данных, выступающих в качестве подтверждающих или опровергающих ту или иную теорию, включается и сама проверяемая теория. Получалось, что теория сама себя подтверждает, а фактов в научном познании просто нет! Анализ показывает, однако, что в системе теоретически интерпретированных результатов экспериментов есть слой данных, *в который проверяемая теория не включается*. Вот этот-то слой и представляет собой те данные, которые выступают вполне надежным оселком, на котором проверяются следствия выдвигаемой теории. Они-то и оказываются фактами, теми фактами, существование которых постпозитивисты отрицали. Таким образом, «сохранительная» идеология оказывает конструктивное воздействие не только на разрешение ситуации выбора между предыдущей и последующей теориями в научном познании, но и на реконструкцию этой ситуации на методологическом уровне. Таковы предварительные соображения о науке и идеологии.

Примечания

- ¹ *Forman P.* Weimar Culture, Causality and Quantum Theory, 1918–1927: Adaptation by German physicists and Mathematicians to a Hostile Intellectual Environment // *Historical Studies in the Physical Sciences*. Philadelphia, 1971. № 3.
- ² *Грин Б.* Элегантная Вселенная. М., 2004.
- ³ *Грин Б.* Ткань Космоса. Пространство, время и текстура реальности. М., 2009.
- ⁴ Там же. С. 491–492.
- ⁵ Там же. С. 493.
- ⁶ *Хайдеггер М.* Время и бытие. М., 1993. С. 24.
- ⁷ *Гейзенберг В.* Изменения структуры мышления в развитии науки // *Гейзенберг В.* Шаги за горизонт. М., 1987. С. 199.
- ⁸ Там же. С. 198.
- ⁹ Там же. С. 194.
- ¹⁰ *Bohr N.* Theoretical Physics in the Twentieth Century. A Memorial Volume of Wolfgang Pauli. N.Y., 1963. P. 2.
- ¹¹ Указание на существование такой стратегии содержится в книге К.Ровелли «Quantum Gravity» (Cambridge, 2008). Отечественные физики и методологи М.И.Подгорецкий и Я.А.Сморodinский в одной из своих работ называли такие ситуации «противоречиями встречи» и полагали, что преодоление этих противоречий служит основой для более глубоких теоретических обобщений, точками дальнейшего развития знания. См.: *Подгорецкий М.И., Смородинский Я.А.* Об аксиоматической структуре физических теорий // *Физическая теория (Философско-методологический анализ)*. М., 1980. С. 58.
- ¹² *Gell-Mann M.* Strange Beauty. L., 2000. P. 303–304.
- ¹³ *Rovelli K.* Quantum Gravity. P. 3.

Б.Н. Чичерин и идеология русского либерализма*

История русского либерализма имела целый ряд особенностей, отличающих ее от истории британского или французского либерализма. Мы не считаем возможным говорить о некоем едином европейском либерализме и сравнивать с ним, как с неким эталоном, либерализм российский. В каждой европейской стране либерализм зарождался и развивался в своей всегда уникальной форме и имел довольно сильную национальную специфику, связанную с теми задачами свободы, которые стояли на повестке дня той или иной страны на том или ином этапе ее развития. Поэтому, когда мы говорим об отличительных чертах русского либерализма, мы не рассматриваем их как недостатки или как отличия от некоего стандартного и общепризнанного либерализма. Первая и главная особенность русского либерализма состоит в том, что не экономическая или политическая теория, а философия права стала его теоретической основой, и именно в области философии права русский либерализм оставил самый заметный след. Вторая, и тесно связанная с первой, особенность русского либерализма состояла в том, что экономический либерализм и доктрина *laissez faire* не играли сколько-нибудь заметной роли в его развитии и становлении. При этом основные политические доктрины русских либералов всегда в той или иной степени учитывали воз-

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 09-03-00299а «Идеология и процессы социальной модернизации».

можную позитивную роль государства. Это справедливо как в отношении «классического» либерализма Б.Н.Чичерина, так и в отношении более поздних различных вариантов социального либерализма.

Власть и право. Охранительный либерализм против бюрократического консерватизма

Праволиберальная идея, сформулированная в работах Чичерина начала 60-х гг. XIX в., вращается вокруг нескольких ключевых понятий – это свобода, порядок, власть и закон. Однако это не значит, что они абсолютно равноценны. Приоритет, безусловно, у свободы. Да и порядок Чичерин понимал в первую очередь как правопорядок, как порядок, основанный на законе. Чисто полицейские и административные аспекты порядка не самостоятельны, вторичны и лишь обеспечивают законность. На первый план они выходят только в ситуации серьезной угрозы обществу. С годами Чичерин стал весьма скептически смотреть не только на власть и «либеральное» чиновничество, но и на саму возможность продолжения либеральных реформ «сверху», то есть без активного участия общества. Лозунг «либеральные меры и сильная власть», выдвинутый им в начале 60-х гг., уже к середине 70-х стал не актуален. Однако концепция правого (консервативного, «охранительного») либерализма им не только не отброшена, но и обретает новое звучание, приближающее ее к классическим формам либерализма.

Две основные причины такой эволюции следует отметить. Во-первых, это трансформация государственной власти в России, постепенное ее превращение в разновидность бюрократического авторитаризма со всеми ее типичными чертами: приоритетом административных и полицейских мер, сужением общественного самоуправления вплоть до полного его упразднения, административным контролем судебной власти, полной опеки над обществом со стороны бюрократии. Во-вторых, это заметная философская эволюция самого Чичерина. Она связана как с отказом от весьма узкого и доктринерского восприятия Гегеля, что особенно стало заметным к концу 70-х гг., так и с серьезным развитием Чичериним учения о свободе и праве.

Трансформация российской власти вызывала не только опасения, но и прямой протест Чичерина. В этом отношении весьма показательна критика власти, которая содержится в его работе «Россия накануне двадцатого столетия». В ней Чичерин анализирует ситуацию в России, сложившуюся на рубеже веков, тот «багаж», с которым страна вступает в новый век. Он критически оценивает развитие России за последние двадцать лет уходящего столетия: «Остаться при нынешнем близоруком деспотизме, парализующем все народные силы, нет возможности. Для того чтобы Россия могла идти вперед, необходимо, чтобы произвольная власть заменилась властью, ограниченной законом и обставленной независимыми учреждениями. Здание, воздвигнутое Александром II, должно получить свое завершение; установленная им гражданская свобода должна быть закреплена и упрочена свободой политической. Рано ли или поздно, тем ли или другим путем это совершится, но это непременно будет, ибо это лежит в необходимости вещей. Сила событий неотразимо приведет к этому исходу. В этом состоит задача двадцатого столетия»¹.

Какую бы проблему Чичерин не рассматривал в этой работе: образование, экономическую жизнь, права религиозных или национальных меньшинств, проблемы крестьянства, самоуправления, – он постоянно обнаруживает, что эти проблемы вообще никак не решаются, а систематически подавляются самым примитивным образом. Чиновничество присвоило себе привилегию решать все без исключения вопросы, при этом решает их исключительно путем административных и полицейских репрессий. Религиозные меньшинства сначала отселяются на дальние окраины страны, а потом и вовсе изгоняются из страны. Так было с духоборцами. Униаты, отказавшиеся воссоединиться с православной церковью, подвергаются гонениям. Евреи принудительно выселяются целыми семьями из Москвы, сужается черта оседлости, вводятся дополнительные ограничения на виды деятельности и владение недвижимостью, на получение высшего образования. Конфликты латышей и остзейских немцев заканчиваются принудительной русификацией и тех и других.

Бюрократия замахнулась даже на суды и сделала все возможное, чтобы ограничить независимость судей. Высшее чиновничество постоянно оказывает на них давление, мировые судьи

во внутренней России заменены чиновниками. Развращающая система наград и поощрений, система продвижения по службе угодливых судей делают свое дело. Чичерин понимает, что при такой политике «суды превратятся мало-помалу в послушных клеветов правительства»². Все споры между гражданскими и административными структурами всегда решаются самими административными структурами и только в свою пользу. Любой вопрос решается не на основе права, а на основе административного понимания пользы государства. В стране вообще перестали использоваться гражданско-правовые механизмы решения конфликтов, все постепенно перешло в сферу личного или коллегиального административного усмотрения. Бюрократия безраздельно господствует в России со времен Александра III, и за это время она хорошо осознала свои интересы, консолидировалась, сформировала круг своей поддержки и, по сути, стала сильнейшей партией в России, которой ничто не может противостоять. Фактически правящую Россией реакционную партию составляет, по мысли Чичерина, прежде всего «владычествующая бюрократия», но не только она. Разорившееся и разоряющееся дворянство, понимающее, что его дальнейшее существование целиком и полностью зависит от поддержки правительства, так же входит в эту партию. Представительное правление или любая другая форма участия народа в принятии решений для нее абсолютно неприемлема, как неприемлема и сама идея управления посредством права. У этих людей есть только одна надежда на выживание – милость власти и ее подачки. Понятно, что представительное правление этого не потерпит.

«Алчная к власти бюрократия, оторванная от почвы, погруженная в бумажное делопроизводство, не имеющая понятия об истинных потребностях народа и представляющая их постоянно в превратном виде, сообразно с личными целями правящих чиновников, хочет руководить всею жизнью русского общества, направлять его по своему усмотрению, опутать его целою сетью агентов, не дать ему дохнуть, одним словом, уничтожить в нем всякую самостоятельность и всякую самодеятельность»³. Государственные цели и интересы подменены интересами бюрократии. Чиновничество, по сути, захватило государство. Не интересы государства, а интересы чиновничества стали центром, вокруг которых должна была вра-

щаться вся жизнь страны. Как долго может существовать такая извращенная система? Чичерин опасается, что долго, так как в русском обществе царит «тупая покорность» произволу.

«Ограничить бюрократию невозможно, не коснувшись той власти, которой она служит орудием и которая, еще чаще, служит ей орудием»⁴, – справедливо полагает Чичерин. Пока существует неограниченная власть монарха, «безграничный произвол на вершине всегда будет порождать такой же произвол в подчиненных сферах. Законный порядок никогда не может упрочиться там, где все зависит от личной воли и где каждое облеченное властью лицо может поставить себя выше закона, прикрыв себя высочайшим повелением. Если законный порядок составляет самую насущную потребность русского общества, то эта потребность может быть удовлетворена только переходом от неограниченной монархии к ограниченной»⁵.

Чем в действительности стал консерватизм в России и почему с необходимостью он скатился к реакции, – это особый предмет размышлений в данной работе. В эпоху реформ, пишет Чичерин, были зачатки «разумно-консервативного направления» но само правительство его разрушило⁶. Бесплодие консерватизма в России, его неизбежное перерастание в реакцию в условиях сохраняющегося самодержавия очевидны для Чичерина. Эта политическая партия, основанная на узких интересах бюрократии, – главный враг либерализма в России и всех либеральных учреждений. Чичерин считает неслучайным тот факт, что не социалистическая идеология, а именно либерализм стал главным объектом нападок бюрократии.

Ни в данной работе, ни в других работах этого периода мы не встретим слов в поддержку консерватизма, той его формы, которую он приобрел в самодержавной России. Интересно, однако, отметить, что от понятия «охранительные начала» Чичерин не отказался. Он по-прежнему считает, что в политической сфере свобода должна быть уравновешена охранительными началами, что только их сочетание может обеспечить нормальное функционирование общества. Но сами охранительные начала обретают во многом другой смысл: мы больше не встретим пресловутых «начал власти», но совершенно определенно обнаружим, что Чичерин начинает интерпретировать охранительные начала в правовом ключе. Так в третьей части «Курса государственной

науки)⁷ Чичерин вообще связывает консервативные начала с определенными формами собственности и их правовыми режимами. Чичерин в первую очередь имеет в виду крупную земельную собственность; именно в связи с анализом ее места и роли в экономике и политике вновь возникает понятие «охранительных начал». Эта и близкие ей формы собственности, основанные на них экономические уклады, а также устоявшиеся правовые режимы их функционирования формируют свое политическое представительство в виде партии консерваторов. Таким образом «охранительные начала» у Чичерина больше не связаны с «началами власти» и их особой ролью в истории России.

Вне всякого сомнения, работы Чичерина последних лет дополняют его политическую концепцию новыми идеями: консерватизм в своей крайней форме, форме реакции, может быть совершенно не связан с носителями консервативных интересов, представленных в гражданском обществе. Бюрократия и ее интересы – это совершенно особая сфера, особая корпорация. Ее интересы не связаны с каким-либо экономическим укладом, можно сказать, что она в принципе против любого самостоятельного уклада, она – за специфически бюрократический уклад, уклад, основанный на полной опеке над обществом. Все ссылки бюрократии на то, что она действует, исходя из соображений общей пользы и общественного блага, не состоятельны. Опека над обществом, его экономической жизнью – это и есть тот экономический и политический «уклад», который более всего устроил русскую бюрократию. Понятно, что никакого отношения к собственно «охранительным началам» крупной собственности и другим источникам консерватизма в реальной экономике и гражданской жизни она не имеет. Бюрократия концентрирует в своих руках огромные средства и перераспределяет их по своему усмотрению, не обращая внимания на тот ущерб, который наносится «производительным силам народа»⁸.

Таким образом, можно заключить, что в России сформировался совершенно иной тип консерватизма, иной по самой своей природе, по своим источникам. Поэтому ничего удивительного нет в том, что он категорически отвергал любые требования правового ограничения власти и возрождения правовых форм общественной жизни, которые исходили как из лагеря либералов, так и из лагеря разумных консерваторов. Для Чичерина во-

прос о праве был ключевым вопросом. От развития правовых форм общественной жизни зависела дальнейшая судьба России. Не власть, не политика, а именно право для Чичерина и есть то «место», где гармонично сочетаются свобода и порядок, свобода и охранительные начала, личное и общественное, интересы общества и «интересы» государства. Развитие страны посредством права – вот главная задача государственной власти. Поэтому Чичерин так ясно понимал всю катастрофичность положения, в котором оказалась Россия под властью бюрократии. Буквально все, что она делала, шло вразрез с ее подлинными интересами, с задачами ее развития.

Свобода для Чичерина – это не некие внешние условия, дарованные или завоеванные, это не некие общественные конвенции, а сам способ, каким человек существует в мире. Соответственно и право при всей его относительной автономии есть, в сущности, проявление и обеспечение глубинных процессов признания в обществе ценности личности, ее достоинства и ее свободы. Учение о праве у Чичерина тесно связано с его философской антропологией, с его пониманием природы человека и его свободы. Может даже показаться странным, что один из крупнейших теоретиков государственного права видел истоки права не в том, что есть государство, а в том, что есть личность. Источником права по Чичерину не могут являться ни распорядительные функции государства, ни охраняемый законом интерес, ни некие от века присущие человеку естественные права. «Источник права есть свобода, из нее вытекает и требование взаимного признания»⁹, и защита интереса, и права человека, из нее, в конечном счете, проистекают и задачи государства. Именно свобода является источником права, именно развитие свободы определяет и развитие права, и развитие государства. Таким образом, представления государства о себе как о творце права – представление явно преувеличенное. Право не сводится к совокупности законов. Государство лишь устанавливает в обществе правомерный порядок в соответствии с идеями права, которые порождаются в обществе. В известном смысле государство само есть производное от права, оно порождено правом, действует посредством права. Защита права – его главная цель. «Право для государства есть не только средство, но и цель. Охранение права составляет одну из первых и самых

существенных его обязанностей... Установить в обществе правомерный порядок и охранять права граждан от нарушения, такова первая задача общественной власти. И чем выше стоит государство, тем глубже и полнее оно понимает эту задачу. Высшая цель внутренней политики в истинном ее значении состоит в большем и большем водворении правды в общественных отношениях, соображаясь с условиями жизни и с обстоятельствами, но постоянно имея в виду идеальное начало. Это требование относится не только к отношениям граждан между собою, но и к отношениям органов власти к гражданам... Уважение к закону составляет одну из самых крепких опор государственного порядка, а уважение к закону неразрывно связано с охранением права»¹⁰.

В чем же состоит прогресс права и в чем его смысл? Он в первую очередь состоит в укреплении правового статуса личности, ее достоинства. Чичерин называет это укреплением личностного («индивидуалистического») начала в обществе. Укрепление этого начала есть, по сути, раскрытие и установление в обществе его подлинного основания. Чичерин пишет: «Индивидуализм, состоящий в признании свободы лица, составляет краеугольный камень всякого истинно человеческого здания. Теории, которые не хотят знать ничего, кроме владычества целого над частями, пригодны для машин, а не для людей. В действительности сознанием и волей обладают только отдельные лица, а не общие учреждения, которые существуют и действуют единственно тем, что они представляются лицами. Если разум и воля составляют начало и конец всей общественной деятельности, если самые общие начала осуществляются лишь через сознание лиц и окончательно служат их же удовлетворению, то нет ни малейшего сомнения в том, что личность есть основной и необходимый элемент всякого общежития»¹¹. Совершенно очевидно, что бюрократический вектор развития российской государственности противоречит всем ключевым понятиям о целях и задачах государства, противоречит основному направлению развития общества и идет вразрез с потребностями личности. Чичерин понимает, что все это, в конечном счете, может привести к революционному взрыву. В результате неподготовленный народ получит в свои руки бразды управления государством и, что весьма вероятно, употребит полученную власть себе во вред.

Если концепция охранительного либерализма была первоначально направлена на противодействие политическому радикализму, то в поздних работах острее этой концепции было направлено уже в прямо противоположную сторону – в сторону бюрократической реакции, воцарившейся в России.

Личность и право. Задачи либерализма в России

В своих работах Чичерин резко критиковал не только различные формы социального и политического радикализма и бюрократического консерватизма, но и различные легковесные либеральные теории, с их порой весьма упрощенными представлениями о государстве, личности, нравственности и свободе. Чичерин был представителем той высокой русской мысли, которая не могла мириться с примитивными утилитаристскими и позитивистскими концепциями человека, постепенно овладевавшими умами русского «образованного общества» во второй половине XIX – начале XX вв. Практически он противостоял большинству современных ему идейных, политических и мировоззренческих направлений¹².

Чичерин прекрасно понимал, что смена власти сама по себе ничего в России не решает, поскольку ее проблемы много глубже и серьезнее. Проблемы эти лежат в первую очередь в отсутствии правовых форм жизни и в засилье различных суррогатных форм, замещающих право, а главное – в крайне низком общественном статусе личности. России предстоит, считал Чичерин, длительная эволюция, а любой политический радикализм, в том числе и консервативный, будет лишь помехой этому движению. Во имя развития правовых форм жизни Россия должна пройти долгий путь партнерства общества и власти с тем, чтобы сформировать современное государство с полноценным представительным правлением, ответственным правительством, развитой политической системой. Чичерин всегда был убежден, что то направление развития, которое было заложено в эпоху «великих реформ» Александра II, было единственно приемлемым для России.

Если бы задача развития правовых форм общественной жизни сводилась к простому принятию нужных законов и учреждению необходимых институтов, то не было бы более простой

задачи. Для Чичерина правовые формы жизни и само право не есть простая совокупность законов и соответствующих институтов. Право для Чичерина, как мы уже подчеркивали выше, при всей его относительной автономии есть, в сущности, проявление и обеспечение глубинных процессов признания в обществе ценности личности, ее достоинства и ее свободы. Но что же такое личность, что такое человек? Чичерин и в этом вопросе серьезно расходится с доминирующими в обществе как материалистическими, так и религиозно-мистическими представлениями. Природа человека двойственна. Для обозначения этой двойственности Чичерин вводит понятие «разумно-чувственная» природа человека. С одной стороны человек является частью мира природы, мира, в котором все подчинено многообразным ее законам. С другой – он разумное и нравственное существо и живет по законам совершенно отличным от естественных законов природы. Природное в человеке – это неотъемлемая часть самой природы. Но это также неотъемлемая часть самого человека, без нее его бы просто не существовало как единичного, конечного, реального существа. Как природное существо человек подчиняется законам материального мира и живет в этом мире, сообразуясь с его законами. Эти законы, естественные законы природы, действуют и в самом человеке. Человек должен поддерживать свое биологическое существование, удовлетворяя свои потребности, которые «вложены в человека природою для поддержания жизни и продолжения рода. Естественный закон человеческого существования состоит в их удовлетворении»¹³.

Чичерин постоянно подчеркивает, что человек не просто вынужден жить в чувственном мире, но и любит его, наслаждается им, радуется ему и испытывает счастье. «Чувственная сторона человека» – это не некая непосильная и чуждая человеку ноша, не некое проклятие или испытание его духовных сил, это сильная и притягательная сторона его жизни. К тому же «человек не может не любить тот чувственный мир, в котором он живет, ибо он видит в нем поприще для осуществления вверенных ему духовных начал, и эта любовь одна дает ему силу осуществлять в нем эти начала. Иначе следовало бы не действовать, а удалиться от мира; земная жизнь не имела бы смысла»¹⁴, если бы человек был только разумным существом, а не разумно-чувственным. Природа человека

содержит в себе нечто большее, не сводимое к природному в человеке и не выводимое из него. Человек – существо разумное. Разум в человеке – это не только возможность познания, но и деятельная сила¹⁵. Человек не только познает мир, но и реализует себя в нем. Реализуя себя, свою разумную сущность в чувственном мире, человек, прежде всего, строит отношения с другими разумными существами, создавая тем самым неведомый природе нравственный мир, мир отношений разумных существ.

Природа и разум соприкасаются, сосуществуют и взаимодействуют в человеке и только в нем. Это соединение, уникальное в каждом конкретном случае, есть личность, точнее, – первое ее определение. Как разумное существо человек есть носитель абсолютного начала. Это значит, что «каждое разумное существо есть само себе цель»¹⁶ и исключительный источник своих действий¹⁷. Чичерин неоднократно и в самых разных своих работах подчеркивает эту мысль. «Как носитель абсолютного, человек является абсолютным началом своих действий. Всякое внешнее определение должно пройти через внутреннее самоопределение разумного существа, не связанного никакими частными побуждениями и способного возвыситься над всем относительным»¹⁸. Таким образом, самоопределение разумного существа первично и является источником его действий в «реальном мире». Тут важно подчеркнуть, что абсолютное – это не некая трансцендентная сущность, находящаяся вне разумного существа, а логическая категория, необходимо присущая разуму и заключающаяся в необходимо-логическом предположении о существовании бытия, независящего от другого, неопределяемого другим¹⁹.

Обнаруживающаяся как необходимое в мышлении категория абсолютного описывает и ситуацию разумного существа в мире. Разумное существо не просто идеально воспроизводит внешний мир в своем мышлении, но и является постоянно сохраняющейся неизменной деятельной причиной себя как сущего разума. Именно в этом смысле Чичерин постоянно указывает на то, что человек есть носитель абсолютного и безусловного и таковым должен мыслиться. Именно в силу того, что человек разумен, он свободен²⁰. В силу того, что он разумен, он также нравственен, так как нравственный закон есть закон построения отношений разумных существ друг с другом.

Это радикально меняет всю логику размышлений о человеке и обществе: не от общества к личности, а от личности к обществу, не от институтов к лицу, а от лица к институтам. Личность абсолютна и безусловна, общество обусловлено и относительно. На теории личности, поэтому, считает Чичерин, должны строиться и все общественные науки. Вне всякого сомнения, лучшим примером такого построения является одна из последних его работ – «Философия права», в которой Чичерин последовательно проводит идею свободы личности не только в качестве источника права, но и всего общественного устройства. Личность, таким образом, есть само себя обуславливающее деятельное начало, существующее в уникальном сочетании всеобщего и единичного, она объединяет в себе природное и духовное. Духовная составляющая имеет приоритет, но и природное не должно подавляться: личность должна найти в себе их гармоничное сочетание. Личность – это не некое общее понятие для обозначения совокупности изменяющихся свойств и состояний, а самоопределяющаяся сущность. Чичерин polemизирует с позитивистски ориентированной психологией своего времени, стремившейся свести личность к потоку психических свойств и явлений и наотрез отказавшейся от использования метафизических понятий. «Изменяющемуся ряду состояний невозможно присвоить никаких прав и нельзя предъявить ему никаких нравственных требований»²¹. И хотя каждая личность уникальна и имеет набор черт, только ей свойственных, основание личности лежит в абсолютном, носителем которого она является. Именно поэтому личность есть сохраняющаяся идентичность в процессе изменений, осознание своего я и себя как единого во времени бытия, поэтому личность «помнит себя в прошлом и предвидит себя в будущем»²².

Двойственность природы человека не означает наличия непроходимой границы или пропасти между духовным и природным в человеке. Чичерин постоянно подчеркивает, что человек не разъят на два мира, а как раз *объединяет* их в себе: «Человек соединяет в себе два мира: как нравственное существо, он следует общему закону; как существо чувственное, он преследует частные свои цели и ищет личного удовлетворения. Соглашение обеих сторон составляет высшую его задачу, конечную цель всего его существования»²³. Чичерин считает, что ни свобода, ни

нравственный закон отнюдь не требуют от человека какого-то отречения от материальной стороны жизни, какого-то аскетизма и уж тем более не требуют отшельничества. Он пишет: «В сущности, в нравственном законе нет ни малейшего повода относиться отрицательно к человеческим потребностям, даже физическим. Потребности вложены в человека природою для поддержания жизни и для продолжения рода. Естественный закон человеческого существования состоит в их удовлетворении. Если высшее призвание разумного существа заключается в покорении себе физического мира, то оно может это сделать, только подчиняясь его законам и пользуясь ими для своих целей»²⁴.

Свобода есть самоопределение, однако, самоопределение всегда есть выбор между разными мотивами и различными путями их реализации. Самоопределение допускает как исполнение нравственного закона, так и уклонение от него. Нравственные поступки людей вменяются им в заслугу именно потому, что они могли поступить и иначе, человек волен принять решение и действовать несовместимым с нравственностью образом. Поэтому, считает Чичерин, «свобода добра есть вместе с тем свобода зла»²⁵; невозможно искоренить свободу зла не искоренив свободу вообще.

Деятельность на пользу ближнего открывает многие потаенные смыслы нравственного закона: деятельность на пользу других может быть осмысленной, только если счастье составляет законную цель человеческой жизни. Но из этого следует, что и для каждого человека данное суждение верно, то есть что счастье есть законное стремление в жизни каждого человека и законная цель его деятельности²⁶. Идея гармонии физического и духовного в человеке так же говорит нам о том, что физическая природа человека – это не то, чего надо стыдиться. Совершенно неправильно стыдиться своих животных потребностей и отрицательно к ним относиться. Чичерин видит, что из этих «животных» потребностей рождаются самые высокие духовные радости и самые святыи человеческие чувства: семейная жизнь, супружеская любовь, любовь к детям во многом коренятся именно в физической природе человека. Чичерин не утверждает, что стремление к счастью, к возможно более полному удовлетворению своих потребностей есть ценность непосредственно нравственная, однако, это стремление есть фундаментальное право разумного нравственного существа. Таким об-

разом, Чичерин не только реабилитирует то, что веками третировалось в нашей культуре, да и не только в нашей, но и доказывает, что стремление к счастью хотя и не есть собственно нравственный закон, а есть право, но право, имеющее и нравственное значение, и нравственное освящение. Именно стремление к счастью и свободу совести Чичерин признает в качестве неотъемлемых прав, неотъемлемых естественных прав, поскольку они составляют абсолютное условие осуществления внутренней свободы: их нельзя отнять, не уничтожив при этом саму личность. Все же другие права носят, по мнению Чичерина исторический характер и не могут быть признаны в качестве неотъемлемых. Даже столь почитаемое в либерализме право собственности, которое могло бы претендовать на место естественного права, так как проистекает (по мысли Чичерина) из свободы воли, направленной на внешний мир, все же не может считаться неприкосновенным, да таковым никогда в истории и не было. Это право исторически обеспечивалось не столько неприкосновенностью, сколько возмещением.

Право как таковое далеко не исчерпывается совокупностью действующих норм (законов и др.), считает Чичерин. С одной стороны, «истинное право есть право положительное, ибо оно одно определяет действительные отношения людей; оно одно имеет обязательную силу»²⁷. Поэтому философское или естественное право не есть собственно право. В то же время положительное право не есть нечто сугубо прикладное и утилитарное, оно имеет более высокое предназначение: оно переводит право «из области мысли, ни для кого не обязательной, в область действительности, обязательной для всех»²⁸. Получается на первый взгляд странная ситуация. Истинное право по Чичерину – это положительное право. Однако, основание самого этого «истинного права» лежит вне его, вне позитивного права и вне функций государства. Такая позиция как будто сближает его с теоретиками естественного права. Действительно, критику правового позитивизма, принципиальное его неприятие, мы постоянно находим на страницах его трудов, но и теории естественного права им часто критикуются за непонимание роли позитивного права. Однако, критикуя теории естественного права, Чичерин все же видит в них попытку понять метафизические основания права, даже если эти попытки и не всегда удачны.

Источником права, по Чичерину, не могут являться ни распорядительные функции государства, ни охраняемый законом интерес, ни некие от века присущие человеку естественные права. «Источник права есть свобода, из нее вытекает и требование взаимного признания»²⁹, и защита интереса, и права человека, из нее, в конечном счете, проистекают и задачи государства. Истина теорий естественного права состоит в том, что они осознают тот важный факт, что основание позитивного права лежит вне него и что само это позитивное право определяется понятиями о праве. Ошибка же этих теорий состоит в том, что они хотят представить систему этих понятий в качестве самого права, то есть вместо того, чтобы понять механизм превращения понятий о праве в общеобязательные нормы права, эти теории просто постулируют некоторые философские или нравственные тезисы в качестве правовых норм. И хотя Чичерин высоко оценивает историческое значение теорий естественного права, он все же хорошо понимает, что такое постулирование отнюдь не превращает эти тезисы в нормы права.

Если основание развития позитивного права, то есть собственно права, лежит вне него, то что и каким образом определяет это развитие? Ответ надо искать не только и не столько в доброй воле законодателя, а в самом устройстве свободы, это ведь она является источником права по Чичерину. К тому же, чтобы понять, как понятия, которые не являются правом, превращаются в право, надо понять, каким таким образом само право устроено, что оно становится восприимчивым к понятиям, которые могут еще и противоречить нормам позитивного права, предъявлять к ним претензии, требовать. У Чичерина активной стороной может быть только разумное самоопределяющееся существо, поэтому в «устройстве» права не только законодательный процесс, но и реальные действия и требования людей, их «правозащитная» деятельность определяет развитие права. Поэтому Чичерин так высоко оценивает значение субъективного права. Закон определяет внешнюю свободу одного лица, в том числе и для того, чтобы обеспечить право другого, то есть он запрещает, предписывает, регулирует деятельность одного лица, чтобы обеспечить право (гарантированную законом свободу) другого лица. Однако поведение лица определяется его собственным выбором, а не законом. Человек, поступая так или иначе, может ориентироваться на закон, но может его и игнорировать, он может ничего

о нем не знать или иметь о нем совершенно превратные представления, наконец, он может быть убежден, что закон на его стороне, в то время как он на стороне другого. Вариантов и различных обстоятельств может быть великое множество. Наконец, человек может совершенно сознательно пойти на нарушение чье-то права. Таким образом, закон напрямую не регулирует выбор лица, но предоставляет спектр возможного поведения и предоставляет возможность защиты. Как это утверждение ни покажется странным, но позитивный закон напрямую не защищает и то лицо, чье право нарушено. Он лишь предоставляет этому лицу инструменты для защиты или восстановления нарушенного права, но осуществить защиту он должен сам. Человек, чьи права нарушены, так же выбирает между тем, защищать свои права или нет; мотивы отказа также могут быть самыми разнообразными: это и неверие в закон, это и простое нежелание что-то делать самому, но это могут быть и чисто нравственные основания. Основной инструмент защиты здесь – это иск. Никакая юридическая норма не может обязать человека защищать свои права, защищать их или нет – это предмет выбора самого лица.

Как мы видим, в основании прогресса права лежит практика самоопределения личности, то есть ее свобода. Таким образом, главная задача либерализма в России, считает Чичерин, – это развитие правовых форм жизни или права в широком смысле, то есть развитие и расширение практики самоопределения личности во всех сферах общественной жизни, включая экономику и политику. Поэтому не борьба за власть и не ее простая смена, а развитие форм жизни, определяющих правильное развитие власти в стране, должны стать главной задачей либералов на многие и многие годы. Сама государственная власть не есть нечто пассивное, она призвана содействовать развитию общества, однако, если она не зиждется на крепких основаниях свободной гражданской жизни и развитой личности, способной к «самостоянию» и самоопределению, то рано или поздно она с неизбежностью станет лишь орудием частного или корпоративного интереса. Один из видных теоретиков либерализма в России и активных думских либералов Василий Маклаков, сокрушаясь по поводу поражения либерализма в России и вспоминая Чичерина, справедливо отмечал, что главная ошибка либералов состояла в том, что масштабные задачи развития права они подменили чисто политическими задачами борьбы за власть.

Примечания

- 1 *Чичерин Б.Н.* Россия накануне двадцатого столетия // *Чичерин Б.Н.* Философия права. СПб., 1998. С. 614–615.
- 2 Там же. С. 567.
- 3 Там же. С. 583.
- 4 Там же. С. 608.
- 5 Там же.
- 6 Там же. С. 589.
- 7 См.: *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Ч. III: Политика. М., 1898. С. 518–519.
- 8 *Чичерин Б.Н.* Россия накануне двадцатого столетия. С. 566.
- 9 *Чичерин Б.Н.* История политических учений. Т. 3. М., 1874. С. 422.
- 10 *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Ч. III. С. 18.
- 11 *Чичерин Б.Н.* Философия права. С. 66–67. Чичерин постоянно возвращается к этой теме в своем главном труде по философии права: «Лицо, с одной стороны, имеет самостоятельное существование помимо общества, с другой стороны, оно является краеугольным камнем всего общественного здания. Поэтому индивидуализм составляет основное начало всякого человеческого союза; без этого нет истинно человеческой жизни, нет ни права, ни нравственности, следовательно, нет тех характеристических черт, которые отличают человеческие общества от чисто животных соединений. Отсюда понятна крайняя односторонность тех учений, которые исходят от отрицания индивидуализма» (Там же. С. 179–180).
- 12 Интересно отметить, что Петр Струве, который в начале XX в. был одним из самых яростных критиков Чичерина и даже называл его «литературной окаменелостью», в эмигрантский период не только искренне сожалел о той своей позиции, но и высоко ценил Чичерина именно за эти его расхождения с главными тенденциями в политике и культуре дореволюционной России, видя в последних причину краха, постигшего Россию.
- 13 *Чичерин Б.Н.* Философия права. СПб., 1998. С. 151.
- 14 *Чичерин Б.Н.* Наука и религия. М., 1999. С. 178.
- 15 В «Основаниях логики и метафизики» Чичерин определяет разум как пребывающую в человеке деятельную силу, взаимодействующую с внешним миром посредством тела. Но разум также взаимодействует непосредственно с самим собой и через это взаимодействие определяет собственную внутреннюю свою деятельность, «которая состоит в идеальном воспроизведении действительности на основании своих собственных законов, путем логического разделения и соединения понятий и подчиненным им представлений» (*Чичерин Б.Н.* Основания логики и метафизики. М., 1894. С. 144).
- 16 *Чичерин Б.Н.* Курс государственной науки. Ч. 1. М., 1894. С. 15.
- 17 Там же. С. V.
- 18 *Чичерин Б.Н.* Собственность и государство. Т. 2. М., 1883. С. 440.
- 19 Чичерин во многих своих произведениях подробно разбирает различные точки зрения, рассматривающие бытие абсолютного в качестве особого, вне разума находящегося бытия и определяющего внешним образом сам разум.

Чичерин показывает при этом логическую ущербность такой точки зрения. Отличие его собственной точки зрения от различных форм философского идеализма, в том числе и гегелевского, как раз и состоит в том, что абсолютное мыслится не как потустороннее или «иное» реальному, а как собственное основание всякого изменения и в сфере единичного и в сфере особенного. На этом была основана и его критика идеализма.

20 «Человек есть *свободное* существо, потому что он *разумное* существо; свободным он может быть только, если его разум есть самостоятельное начало, имеющее в себе самом источник своей деятельности» (Чичерин Б.Н. Вопросы философии. М., 1904. С. 166).

21 Там же. С. 39.

22 Чичерин Б.Н. Философия права. С. 40.

23 Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 3. С. 346.

24 Чичерин Б.Н. Философия права. С. 151.

25 Там же. С. 145.

26 Там же. С. 151.

27 Там же.

28 Там же.

29 Чичерин Б.Н. История политических учений. Т. 3. С. 422.

Т.Б. Любимова

Идеология и здоровье нации*

Самый известный социолог-теоретик XX в., создатель структурного функционализма, Т.Парсонс писал в своей «интеллектуальной автобиографии»: «...Я пришел к мысли о болезни как своего рода форме социального «отклонения» и о терапии как деятельности, принадлежащей к очень обширному семейству типов «социального контроля», – точка зрения, за которую я дорого заплатил, будучи обвинен как агент правящих кругов, заинтересованных в сохранении *status quo*. Тем не менее, в этой моей позиции содержится определенная доля истины, которая, думаю, в основном независима от конкретной формы социального порядка. Важный теоретический момент здесь – это сдвиг от рассмотрения приложений медицинской науки, как только биофизической технологии, к рассмотрению их также и как разновидности социального взаимодействия. В более технической терминологии, которая сформировалась позднее, скажем так, что традиционный взгляд на медицинскую практику представлял ее себе как отношение между культурными системами (научным знанием) и отдельными организмами, где социальные агенты лишь внедряли очевидные послышки и выводы знания. В соответствии с иным подходом медицинские взаимоотношения трактовались, по меньшей мере, отчасти, как тонкая взаимоигра между бессознательными мотивами

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 09-03-00299а «Идеология и процессы социальной модернизации».

на личностном уровне и особенностями структуры социальных систем. Существуют и другие социологические соответствия этому двухуровневому различению врача как компетентного агента социального контроля и пациента как реципиента важных услуг такого рода...»¹. То, что Т.Парсонс рассматривал «врача и пациента как социальную систему», было уже не новостью. Не столь интересным было и то, что он эту систему видел в контексте психоанализа. Самым важным в этой связи было то, что упомянутые взаимодействия понимались не в простой фрейдистской схеме бессознательного, сознания и суперэго, а как *«тонкая взаимоотно-гра между бессознательными мотивами на личностном уровне и особенностями структуры социальных систем»*. Для целостного общества (подсистемами которого являются социальная система, культурная, личностная и система поведенческого организма²) средой являются, с одной стороны, физический мир, а с другой, «высшая реальность». Они при рассмотрении социальной системы «выносятся за скобки». Так что мы можем дифференцировать родовой, социальный и «звездный» («высшую реальность», трансцендентную возможностям аналитического рассмотрения) информационные потоки. В нашей терминологии информационный поток социума, совместно с двумя другими, детерминирующими состояние человека, в том числе его здоровье или болезнь (но для социальной системы являющиеся средой), в этом чисто социологическом подходе обрел возможность детальной и тонкой проработки. И что самое важно, медицина теперь может пониматься не как некое изолированное идеальное образование, развивающееся исключительно по своим внутренним законам, как чистая наука. Она, как социокультурный институт, также включена в процесс модернизации социальной системы; оказалось, что особенности социальных структур отнюдь не нейтральны по отношению к институту, которым является медицина, а значит, что она подвержена и идеологическим механизмам управления.

Анализ самих социальных структур и их эволюции, вариативности дан в социологической теории Т.Парсонса очень развернуто. Медицина не есть только научное (теоретическое и эмпирическое) знание и его применение к определенному объекту, т. е. организму. Она есть форма социального взаимодействия, которое испытывает все напряжения по ходу развития (в частности, дифференциации

и интеграции) социальных структур, как и любой другой институт. Она подвержена всем перипетиям процессов модернизации, претерпеваемым всем социумом и всеми социальными институтами. И в каждом социуме эти процессы имеют свои особенности. Поскольку в нашей стране эти процессы идут крайне неравномерно, то в организации этого института вместо коллегиального принципа свободной ассоциации профессионалов и пациентов-личностей до сих пор доминирует принцип бюрократической организации (для нашего социума он, по определенным историческим причинам, оказался универсальным). В элементарной ячейке «врач-пациент» ее стороны связаны отношением господства-подчинения. А вся система характеризуется иерархическим строением, т. е. все отношения между ее «подданными» носят аскриптивный характер. Отношения «врач-пациент» не являются сотрудничеством, свободным взаимодействием. Это отношения «господства-подчинения», поскольку считается, что пациент есть лишь объект воздействия, говорящая «вещь», которую надо исправить, отремонтировать. Такой код взаимодействия полностью соответствует идеологии малодифференцированного социума, находящегося на ранней ступени модернизации. Иными словами, в этом «магическом кристалле» видны все проблемы нашего социума.

Конечно, со времени создания социологической теории (структурного функционализма) прошло уже более полувека, и процессы модернизации пришли к новому этапу, к глобализации. Но из найденных ранее взаимозависимостей ничего не отменяется, добавляются новые, пока еще не очень хорошо понятые, поскольку мы являемся их участниками.

Принципиальное положение с точки зрения социальных изменений и эволюции, вариантом которых являются процессы модернизации, идущие в современном мире, можно считать важность дифференциации культурных образцов от социетального общества (т. е. от интегративной подсистемы). Для европейской цивилизации первоначальным толчком был именно подобный процесс, произошедший в античности: «... Малые сообщества – именно древний Израиль и Греция – оказались способными сделать особо заметный культурный вклад в общий процесс развития, потому что они отдифференцировались от окружающей их среды как *целостные общества*, правда, на такой основе, которая не по-

зволяла им выжить надолго в качестве независимых образований. Но их культуры смогли дифференцироваться от своих социетальных базисов и оказать глубокое влияние на последующие цивилизации. Я назвал эти общества обществами-«рассадниками». В некотором широком смысле вклады Израиля и Греции в современный мир (особенно, хотя и не исключительно, через христианство) хорошо известны, но социологический смысл явления, вероятно, не столь знаком публике»³. Впоследствии христианская церковь как самостоятельная подсистема всего позднеантичного общества Средиземноморья оказала решающее влияние на все последующее развитие. Церковь же представляла собой тоже своего рода целостное самостоятельное сообщество, институализировавшее ценности получивших как бы самостоятельное существование упомянутых предшествующих культур. Но эта «широкая» историческая картина дополнялась Парсонсом очень важным и интересным социологическим истолкованием: «общество-рассадник» и дифференцированное религиозное коллективное объединение долгое время исполняло функции, сходные в определенных отношениях с инвестированием в процессе экономического развития»⁴. Это означает, очевидно, переход к пониманию социальной системы как саморегулирующейся гомеостатической системы, в которой не может быть какого-то линейного детерминизма (например, экономического), т. е. определение характера социального взаимодействия скорее можно рассматривать как инвестирование, чем как причинное определение, объясняющее физические процессы.

Исток современных процессов модернизации, можно сказать, их алгоритм уходит в гораздо более глубокий «колодец времени», чем появление на исторической арене аскетического протестантизма, радикальное воздействие которого на развитие капитализма блестяще доказал М.Вебер. И Парсонс (соединив в единой социологической теории концепции М.Вебера, Э.Дюркгейма, З.Фрейда, В.Парето и кибернетическую теорию систем, нашел в этих концепциях «точки конвергенции») предложил очень тонко сконструированный механизм, который объясняет многое в процессе модернизации, а также вообще в строении и функционировании социальных систем. Целостное (самодостаточное в определенной мере общество – эта идея присутствует уже в «Политике» Аристотеля) способно создать такие культурные образцы, которые

(наподобие экономических ресурсов) могут быть инвестированы в другие сообщества, социальная система которых менее развита (менее дифференцирована и, следовательно, интеграция которой более примитивна, а, значит, и неустойчива). Поэтому процесс дифференциации, и идущий следом процесс усложнения (можно сказать, изошрения) способов интеграции есть магистральный путь модернизации. Впрочем, это еще показал Э.Дюркгейм в своих работах «Разделение общественного труда» и «Самоубийство: социологический этюд». Открытием Парсонса (в сотрудничестве с коллегами, разумеется⁵) была его «четырёхфункциональная парадигма», применимая не только к социальным системам, но и к любой живой системе. Эта парадигма, как некий тонкий прибор наблюдения, из сплошного нерасчлененного потока бесчисленного множества исторических событий способна вывести на экран «социологического смысла» (т. е. адекватного этим явлениям понимания) многие устойчивые последовательности, ряды (чаще всего называемые «закономерностями»). Порядок в видимом хаосе случайных событий начинает различаться и верифицироваться в большинстве случаев западных социальных систем. Это порядок решения функциональных проблем, назревающих в ходе дифференциации и необходимости новой интеграции, и отмечаемые растущими напряжениями в системе. Они были названы таким образом: адаптация, системное (не единичное) целедостижение, интеграция, воспроизводство социокультурного образца взаимодействия и скрытое регулирование напряжений (обычно эти четыре функции цитируются сокращенно: адаптация, целедостижение, интеграция и поддержание образца). Эта парадигма хорошо объясняла становление современного общества.

Центр модернизирующей инициативы из Средиземноморья перемещается в «северо-западный угол» (Англия, Голландия, Германия). Это центр промышленной революции, изменившей прежнюю структуру занятости. Самым важным изменением было разделение труда, а точнее сказать, отделение труда (и развитие профессий) от диффузной матрицы жизнедеятельности вообще. Потребовался новый тип интеграции вместо аристократического и монархического способа правления, основанного на принципе сплошного, «бесшовного» родства, тормозившего развитие новых ролевых структур, профессий и вообще социальной диффе-

ренциации. Следующая революция – демократическая, связанная с изменением социальной структуры, а именно, дифференциации политической подсистемы от социетальной. Лидером ее была Франция. Ближайшая к нашему времени революция, сопоставимая по своему значению с предшествующими по величине структурных изменений в социуме, – это революция в образовании, т. е. дифференциация интеллектуальной сферы от социетальной системы. Эта революция есть проявление институционализации более «высокой» (более генерализованной) ценности, а именно, ценности знания. Мы видим, что Парсонс иначе выстраивает последовательность структурных изменений, чем это делают обычно в исторической науке. Дело в том, что он берет за основание не лежащие на поверхности изменения в культуре, а более глубинные и скрытые взаимосвязи между разными подсистемами социума и соотношение их вкладов в общее равновесие и в развитие всей социальной системы.

Говоря самым общим образом, из фундаментальных четырех функций, присущих любой социальной системе, медицина (как институт) исполняет, прежде всего, функцию адаптации, и, более узко, социализации, аналогично образованию, у которого сходные функции. Эта функция адаптации соответствует поведенческой системе организма.

Итак, Парсонс в качестве главных этапов модернизации выделяет промышленную революцию, демократическую революцию и революцию в образовании (они выделяются именно с точки зрения изменения социальных структур). В ходе процессов модернизации на первый план могут выступать (в зависимости от конкретной ситуации в данном сообществе) та или иная базовая функция (их всего четыре, как сказано выше). От сочетания их и конфигурации их исполнения зависит успешность модернизации. Конечно, теория эта гораздо тоньше и объемнее, но нам важно лишь то, что информационный поток социума имеет очень сложную организацию. Сюда входит не только ролевая структура, в сетях которой циркулирует информация, но буквально вся социальная система, строение которой очень сложно.

Центральная проблема социологической теории была сформулирована таким образом: как возможен порядок в обществе? Почему не наблюдается предположенная Гоббсом «война всех про-

тив всех)? Следующее соображение стало первым приближением к ответу на этот вопрос: ведь даже в открытых войнах воюют между собой не индивиды, воюют социальные системы. Конфликты зарождаются не в несогласованности личных, частных интересов, они есть следствие напряжений в самой социальной системе, между ее частями или с другими системами. Напряжения порождаются (в ходе дифференциации) в рамках нормативной системы вследствие рассогласования в исполнении указанных базовых функций. Нормативная система осуществляет контроль над всеми социальными действиями, независимо от экономических и политических интересов. В этом ее суть, причем нормативный контроль осуществляется особым образом, отличным от насильственного принуждения, что обеспечивает гомеостаз социальной системы. В какой-то мере она отражена в культуре (в некотором смысле она и есть культура, как система образцов социального действия), и в то же время, она культурой определяется. Информационный поток социума не является хаотичным, не является хаотичной и его эволюция во времени, т. е. история. Осознать присущий ему порядок очень непросто, но социологическая теория именно этим и занимается. И поскольку американское общество оказалось в XX в. (да и по сегодняшний день) наиболее модернизированным, то оно в этих процессах стало ведущим и для других стран (в XVII–XIX вв. интенсивные процессы модернизации шли, прежде всего, в Европе). Оно же стало лидером процесса глобализации.

Можно по-разному трактовать события нашей современности, но решать нередко головоломные задачи, стоящие перед нашей страной, приходится нам с учетом этого процесса, обойти который не предоставляется возможным. Следовательно, необходимо понять, почему в нашей стране постоянно пробуксовывают все усилия по модернизации не столько в экономической подсистеме социума, сколько в самой социальной структуре, в устройстве социальных взаимоотношений, в организации социального действия. Мы не только не прошли этап демократической революции, но мы претерпели регресс (в результате «перестройки») к состоянию социума, характерному для преддверия промышленной революции. Результаты революции в образовании (несомненно, произошедшей в Советском Союзе⁶) также можно считать уничтоженными в настоящее время, поскольку высшее образование стало недо-

ступным для широких масс (в развитых странах количество получающих высшее образование среди соответствующей возрастной группы превышает пятьдесят процентов, – данные еще для середины XX в.). То есть можно сказать, что мы по всем показателям претерпеваем регресс к слабо модернизированным странам. К сожалению, модернизация у нас понимается каким-то слишком инструментальным образом, в то время как ее «перводвигатель» есть дифференциация социетальной (интегративной) системы⁷ от остальных подсистем. Очевидно, что регресс ослабляет не только способность адаптации к внешней ситуации, но также и интеграцию самой социальной системы. Состояние «спутанности» в составе социальной структуры (т. е. наличие элементов из разных систем, никак между собой не согласованных, что вынуждает «замораживать» систему) усугубляется нарочито прививаемой «ностальгией» по «ушедшей России». В этом пункте мы непосредственно сталкиваемся с идеологией, с информационными войнами, ибо эта ностальгия демонстрирует лишь совершенное непонимание ситуации, если вынести за скобки вероятный эгоистический или даже корыстный интерес сторонников романтизации этой самой «ушедшей России» (например, призывы к возрождению монархии и усилению православия и вообще расчет на религию; эти призывы никак не могут считаться незаинтересованными).

Сохранение жизни, поддержание здоровья и продолжение рода могут рассматриваться как универсальные ценности, присущие любой культуре и регулирующие социальные действия в любом обществе. Это не те генерализованные абстрактные высшие ценности-идеи, которые возвышаются в том или ином сообществе на определенном этапе модернизации, которые, оставаясь как общий фон, могут давать место широкому спектру интерпретации, подобно ценностям свободы, равенства и братства, выдвинутым Французской революцией и отметившим собой переход к новому этапу модернизации социальной структуры, а именно, к *демократической* революции. Универсальные ценности жизни, здоровья и рода, хотя, как и все ценности, подвержены интерпретации, тем не менее, являются вполне конкретными. Это конкретные универсалии.

Медицину, по аналогии с образованием, как социокультурным институтом, обеспечивающим ценность «знания», можно рассматривать как институционализацию преимущественно ценности

здоровья. Становление этого института проходило те же стадии, что и любого другого института. Революция в образовании вызвала к жизни не только всеобщее начальное, но и высшее образование, доступное всем членам общества, по крайней мере, в развитых странах. Существование университетов и академий не есть изобретение нашего времени (еще Дж.Вико в XVIII в. афористично изображал ход истории таким образом: сначала были хижины и замки, потом города, а затем – академии), но, учитывая их решающее значение в современном обществе («знание – сила», «знать, чтобы мочь») и их «коллегиальное» устройство, свойственное им по самой их природе (в отличие от бюрократического, присущего предприятиям и властным структурам), можно сказать, что современное общество приняло более высокий уровень целеполагания. Это не прибыль (инструментальная ценность, управляющая рынком, ценности которого не выходят за уровень адаптации), это не свобода, равенство, братство (ценности демократической революции), а это ценности культуры, прежде всего, Знание. Это не значит, что прежние ценности отменяются, напротив, они составляют необходимый фундамент все системы ценностей⁸. Этот же путь проходит институт медицины, т.е. наряду со Знанием высшей ценностью должно стать Здоровье.

В нормально функционирующей социальной структуре, которая отвечает за интеграцию всей системы взаимодействия, обязательно должен быть уровень, трансцендентный ей самой; символический уровень (культура) обеспечивает эту «трансценденцию» (не в кантовском, гносеологическом смысле), т. е. обозначает для нее цели, выходящие за саму четырехфункциональную систему. Это можно понять таким образом, что подсистема культуры ориентирована на «высшую реальность». Если для революции в образовании и той революции, которую производит образование в строении социальной системы, это более или менее очевидно (знание ценно само по себе, это по преимуществу не инструментальная ценность), то для социокультурного института медицины это требует пояснения. Ведь медицина, по видимости, имеет дело только с организмом человека, в теории социального действия обозначаемом как «поведенческая система организма», у нее цель вполне конкретная – здоровье индивида, что на первый взгляд не предполагает никакой «высшей реальности». Таким образом, представ-

ляется, что эта подсистема всей системы взаимодействия отвечает преимущественно за функцию адаптации. Кстати, сравнительно оценивая существующие в настоящее время на Земле общества, в пользу современных западных обществ приводится тот аргумент, что они более адаптивны, т. е. они лучше организованы по базовой функции адаптации. Но ведь это вовсе не означает, что они для всего человеческого сообщества (человечества) тоже выполняют эту функцию, не говоря уже о других функциях. Их взаимодействие с другими системами, поскольку они более приспособлены к выживанию в окружающей среде (а средой для них являются, в том числе, и другие сообщества), может быть разрушительным и реально таковым является. Напряжения, возникающие в этом взаимодействии, нередко выливающиеся в разрушительные войны, с социологической точки зрения есть знак того, что назревает новая революция в организации глобального социального взаимодействия. Если воспользоваться той же четырехфункциональной парадигмой, то можно предположить, что произойдет новый виток «генерализации ценностей». Адаптация не может быть высшей ценностью существования человечества (именно с точки зрения этой функции выстраивается идеология «выживания»). Т. е. человечество не может быть организовано по модели только поведенческой системы организма. Процесс дальнейшей модернизации должен пойти по пути инвестирования новой генерализованной ценности. Подобно тому, как в древности Греция и Израиль инвестировали ценности своих культур (не зная об этом) в развитие европейской цивилизации, так и сейчас необходима инвестиция более универсальных высших ценностей в развитие человечества (без чего невозможно и его выживание). Это отнюдь не те «общечеловеческие ценности», извлеченные из давнопрошедшего времени, от имени которых была совершена идеологическая революция в нашей стране во время «перестройки»

В русской философии начала XX в. высказывалась мысль, что общество есть личность. Однако в качестве оснований этого тезиса принимались религиозные (христианские) представления. Религия как институт более или менее успешно исполняла, прежде всего, функцию поддержания образца социального взаимодействия, а, следовательно, и интегратора (т. е. была частью социетальной системы) в эпоху Средневековья, в малодифференцированных сооб-

ществах. Религия в современном обществе не исполняет ни одной из значимых функций, ни интеграции, ни адаптации индивида к социуму (она не компетентна в этом), ни тем более функции целедостижения (т. е. для современно личности она не может предложить достойные цели, только фантастические), а те образцы социального взаимодействия, которыми она обладает (например, Домострой), никак не вяжутся с требованиями развития общества. Поэтому понимать общество по модели личностной системы можно считать несвоевременным и нереалистическим предложением.

Осталось обсудить еще два уровня: культуры и социальной системы.

Норма здоровья для современного человека ориентируется на такого индивида, который может правильно функционировать в современном (патологическом) социуме. Тему социальной патологии можно рассматривать не только внутри социума, то есть не в отношении отдельных проявлений и процессов внутри конкретного социума, а в приложении ко всему целому. Причем «норма» всего устройства социума не должна извлекаться из того или иного существующего образца, как это делает любая идеологии; в настоящее время в качестве нормы предлагается американский образец социального устройства. К тому же, как в любой идеологии, сомнения в нормальности такого устройства запрещаются. Впрочем, некоторые основания для такого мнения имеются, например, успешность в модернизации социальной системы. Идеология же всегда имеет своим адресатом «широкие массы», т. е. все социетальное сообщество. Сами идеологи вовсе не обязаны верить идеологическим концептам, они просто их производят как продукт. Подобно тому, как лекарство, предлагаемое пациенту, сам врач вовсе не должен принимать. В этом смысле всякая идеология подобна рынку, на котором происходит процесс взаимообмена. «Идеи», «максимы», «принципы», «ценности», – все это средства обмена, подобные по своей функции деньгам, влияниям, власти. Но это не просто некие информационные комплексы, они суть информационные инструменты, преимущественно обслуживающие власть. С этим связано негативное отношение к идеологии, но оно, это отношение, есть только результат противодействия той или иной формы власти, устранить саму идеологию как таковую невозможно, это равносильно уничтожению любой возможности информационного об-

мена. Ввиду ее диффузности (не в смысле формулировки конкретных идей, а в смысле разлитости, присутствия как фона) она, как правило, не обязательно обладает стройной концептуальной системой, хотя и это не исключено. Важно, что в ней, как в какой-то среде, совершаются все прочие акты взаимодействия, в которых уже фигурируют более кристаллизованные посредники, т. е. упоминавшиеся уже деньги, влияния, власть и ценностные приверженности. Ценности являются как раз полюсом тяготения всей этой системы, именно они связывают всю нормативную систему (которая обладает большей стабильностью, нежели конкретные формы социального действия) с подвижной информационной «средой», называемой идеологией. Нормативная система пропитывает собою всякое социальное действие и все сообщество в его совокупности. Но реализуется норма через посредство этой «среды», посредничество идеологии позволяет абстрактной норме быть исполненной в частном действии и в конкретном образе жизни.

Помимо ценностей, в разной степени генерализованных, идеологию наполняют множество разнообразных мнений, убеждений и представлений, организованных ради определенных целей конкретных групп данного сообщества. Поэтому можно говорить об идеологии сообщества в целом (марксистская идеология, идеология мирового господства, фашистская, демократическая, либеральная и т. п.) **и об идеологии любой более или менее самостоятельной группы** (например, профессиональной группы ученых). Иными словами, этим информационным инструментом власти не стоит пренебрегать, просто сам этот инструмент стоит рассматривать не идеологически, а чисто инструментально. Тогда становится очевидным, что идеология всегда исполняла и продолжает исполнять внутри социума функцию интеграции, отчасти также и поддержания образца для социального действия, а вовне она исполняет функцию целедостижения, точнее, формулировки приемлемых для сообщества целей. Она, таким образом, как бы цементирует социальную систему (т. е. интегративную для всей социальной системы).

Для нашей страны важно то, что социальная система постоянно подвергается деформациям извне, она не может непрерывно пройти те неизбежные ступени модернизации, которые прошли все страны Европы, теперь проходит и весь мир. Мы включены в

этот процесс, как бы мы не протестовали против этого и не возвращали ностальгические мечты о благополучном прошлом России и о возможности реставрации прежних социальных институтов. Сюда относится наша «новая религиозность», наивная надежда на то, что церковь может в современном обществе исполнять какую-нибудь позитивную (помимо музейной) роль. В этом же ряду стоят безумные грезы о восстановлении монархии, увлечение аристократической культурой, причем «болеют» этой ностальгией те, кто отнюдь к этой культуре не был причастен. На самом деле, эти проекты, будь они реализованы, навсегда отбросили бы нашу страну в разряд неразвитых, не конкурентоспособных стран с бесплатными для всех желающих ресурсами. Эти настроения сильно напоминают мечты о *Gemeinschaft*⁹. Наличие в нашем социуме подобных иллюзий свидетельствует, прежде всего, о том, что произошел регресс социетальной системы. Обращение к ветхим формам, совершенно не способным исполнять ни функцию интеграции, ни какую-либо иную функции в современном мире, говорит лишь о том, что после обесценивание прежней идеологии возникло противодействие (тоже, разумеется, идеологическое) становлению новой, адекватной задачам модернизации социальной системы. Я думаю, что ядром новой идеологии должна быть ценность здоровья.

Идеология, помимо прочего, есть, как уже говорилось, информационный инструмент власти, формы ее разнообразны и в какой-то мере соотносимы с изменениями форм власти. Раз этот инструмент создан из информации, нацелен на информацию, т. е. это и инструмент и материал, с которым он имеет дело, то весь этот властно-идеологический процесс следует рассматривать как информацию, что дало повод к отождествлению идеологии и языка, так же как и культуры и языка в постструктурализме. Язык, конечно, универсальный посредник всякого общения, а культура и идеология есть объективация общения.

Как самостоятельный феномен управления социальными и культурными процессами, идеология проявилась вместе с Реформацией (в традиционном обществе религия продолжала в целом исполнять функцию контроля и ориентации, предоставляя стандарты объяснения мира и поведения в нем). Так что ее можно назвать религией современного светского общества, но с «догматическим ядром», не санкционированным священным символиче-

ским уровнем культуры. Она санкционируется другими идеями и ценностями. Идеология, ставшая нефиксированной, рассеянной во многих составляющих элементах современной культуры, исполняет множество функций. Главная из них – интеграция социума.

Но не исчезло и то, что делает ее «ложным сознанием», как ее понимали в марксизме и неомарксизме. Когда эти информационные инструменты превращаются в «оружие» (а это может произойти с любым инструментом), то, очевидно, что развязана информационная война, она же идеологическая.

Современный мир демонстрирует, что этот информационный инструмент носит чисто виртуальный характер, т. е. предмет (ситуация, истолковываемая идеологически) появляется вместе с «определением ситуации», т. е. с применением идеологического «аппарата». На смену больших идеологий пришел так называемый плюрализм, идеологический дизайн, т. е. проектирование в этой информационной области. Проекты начинаются с новых формулировок в сфере ценностного сознания. Ценностное сознание – необходимый спутник идеологии, оно возникает вместе с идеологией как относительно самостоятельного явления. Ценности – суть компоненты нормативной системы, которые принимаются как очевидное благо, а так называемые высшие ценности заменяют собою догмы религии, только они не оправдываются священным (религиозной догмой), а ссылаются на более абстрактные и общие идеи (тоже ценности), например, всеобщее благосостояние, свобода, равенство, братство, светлое будущее и т.п. Идеология манипулирует с ценностным сознанием, ее идеи не есть предмет знания, это предмет веры или преданности.

В современном мире идеолог должен быть дизайнером, т. е. уметь быстро находить оригинальное решение (не реально, а виртуально) в подвижном и зыбком пространстве информации. Он есть образ незыблемости в океане событий. На деле же он не автор, он только озвучивает и визуализирует постоянно меняющийся вектор общественного мнения, по мере сил оказывая на него желаемое влияние. Аналогия с театром отсылает нас к метафизике всякого «представления», представленности.

Если идеология не может быть истинной или не истинной, то, по крайней мере, она может быть здоровой или нездоровой, подобно тому, как она может быть адекватной тому состоянию социума,

к которому она обращается. Однако эти слова можно использовать не метафорически, тогда, если возможна идеология свободы (либерализм), то ничто не мешает быть в центре идеологической системы здоровью, она может быть идеологией здоровья. В упоминавшейся выше «четырёхфункциональной парадигме» она есть посредник между уровнем культуры, как системы «поддержания образца», социетальной (интегративной) системы и личностной системой. Ее универсальный посредник обмена, подобный деньгам в экономической подсистеме, есть идеи и мнения.

Здоровье. Возможна ли в действительности идеология здоровья, как она возможна и есть ли необходимость в такой идеологии, где высшей ценностью будет именно здоровье? Что становится ценностью для человека, для социума, наконец, для человечества? То, что настоятельно необходимо или желательно, но одновременно находится под угрозой (исчезновения, повреждения). Это всегда то, что осознается как достойное сохранения, приумножения, поддержания, ради чего организуется социальная деятельность. Конечно, здоровье в этом смысле всегда было, есть и остается ценностью. Но может ли оно рассматриваться как высшая ценность? При встрече мы все желаем (между прочим, в повелительном наклонении) друг другу здоровья, очевидно, что «желаемое», «желательное» – модальности необходимого и возможного. Весь вопрос в том, чего же мы на самом деле желаем (т. е. что же такое в реальности есть искомое здоровье), и может ли это «желаемое» стать всеобщим (тотальным) и действительно осознаваться необходимым (поскольку, по крайней мере, в нашем обществе есть устойчивый стандарт «жертвовать своим здоровьем»). Болезнь отрицает эту ценность и угрожает ей. А что такое болезнь? Каждый из жителей нашей Планеты переживает это состояние, но знают ли они, что переживают? Вот в чем вопрос.

Болезнь – вот настоящий враг всего человечества, а не только отдельного, каждого, частного человека. Если оно погибнет, то не от потопа, не от глобального потепления, не от ядерного взрыва, а именно от болезни. Она одна, подобно тому, как у отдельного человека диагнозов и симптомов много, но болезнь одна. Корень ее не в физическом теле, а во всем (тотальном) составе человека, включая тонкое тело, духовные «тела»¹⁰ и, конечно, само физическое тело как видимое проявление всего этого состава. Также и челове-

ство, которое тоже является в определенном смысле «индивидом», страдает одной болезнью; корни ее также уходят глубоко в недра его духовного бытия. Единство этого «индивида» неощутимо, его невозможно предъявить или что-либо с ним сотворить. Но оно полагается в идее однократности его сотворения и реально проявляется в «глобальных катастрофах». Болезнь – свидетель разрушения этого единства. Здоровье – истина существования человечества и человека в физическом мире. Но человечество как стояло перед порогом «старости, болезни и смерти» во времена Будды (впрочем, во все исторические времена), так и продолжает перед ним стоять все в том же недоумении. Будда призывал к состраданию, Иисус – к любви. Но ни то, ни другое невозможно в состоянии «старости, болезни и смерти».

Взгляд извне, «с позиции Бога» на события и явления нашей жизни как на единое целое полностью меняет «полюса» всех отношений. И тогда любовь, сострадание уже не предписание, не императив. Это присутствие «киного мира» – в нашем. Как можно не любить ближнего и даже любого дальнего, если только представить себе, что ты больше никогда, нигде не встретишь этого человека, не сможешь ему сказать или услышать от него ни одного слова, не увидишь выражения его лица, ничего о нем никогда не узнаешь! Это «ничто и никогда», т. е. состояние по ту сторону смерти, конца нашего земного существования, полностью меняет все знаки отношений между людьми, не только ненависть, агрессия, но и нелюбовь становятся совершенно невозможными. Правда, тогда, когда болезнь не до конца сковала существо человека.

Идеология не есть взгляд извне, как раз напротив, это взгляд изнутри. Ее состав – идеи и представления конкретного социума, – многослоен, изменчив. Эти идеи и представления как бы невидимым покровом «общественного мнения» облекает собою все стороны жизни. Негативное отношение к идеологии – недавнее явление, которое само также заострено идеологически. Рассмотрим состав идеологии, как обобщенного средства взаимодействия элементов нормативной системы, частью которой она является. Формально идеология всегда складывается из системы ценностей и норм, интерпретируемых в бытующих в социуме «знаниях». Назначение этих «знаний» придавать нормам и ценностям обязательность истины. Разумеется, они, знания, суть мнения, их «истинность» есть

всего лишь доверие к ним, вера, приверженность, отчасти основанные на эффективности их роли в качестве инструмента интеграции социума. Эффективность же эта подвержена значительным флуктуациям.

В центре всей нормативной системы находятся высшие ценности. Формально высшей ценностью всегда будет Благо, которое еще Платон считал высшим смыслом существования. Благо – категория метафизическая. При конкретизации она интерпретируется в зависимости от «определения ситуации», т. е. от того, как человек понимает мир, себя, обстоятельства своей жизни. Конкретизация высшей ценности (метафизической и формальной) производит определенный набор идей, предназначенных для долговременной ориентации во множестве «определений ситуации». Ситуации меняются не синхронно, в разных направлениях и ритмах, поэтому ценности остаются отчасти неопределенными. Но когда осознается как самое неотложное одно из определений, т. е. когда ситуация проблематизируется, тогда и ценности понимаются уже вовсе не столь формально, облекаются множеством норм, правил, в том числе и нравственных. В современных обществах конкретизация ценностных смыслов происходит внутри разветвленной системы институтов (институционализация ценностей происходит в ходе исторической дифференциации видов социального действия). Современная ситуация сложилась таким образом, что именно здоровье должно стать высшей ценностью. Ценность здоровья институционализирована в социокультурном институте медицины. Однако этот институт по неисследованным пока причинам оказался крайне неэффективным. Следовательно, жизненно необходимым для выживания каждого индивида, каждого общества и всего человечества является выяснение причин этой неэффективности. Здесь недостаточно было бы взгляда изнутри этого института медицины, недостаточны также и чисто социологические или экологические познания, необходим синтетический взгляд на здоровье, а точнее говоря, метафизический.

Ценность здоровья значительно отличается от многих иных. Это не просто высшая, но универсальная ценность. В чем же ее универсальность? Универсальная ценность такова потому, что ее «обесценивание» влечет за собой опровержение всех иных ценностей (без здоровья не может быть ценным ни свобода, ни добро, ни

что-либо иное, хотя бы потому, что они не могут быть реализованы). Это есть в то же время универсальной критерий того, что должно быть и каким это «что» должно быть, т. е. критерий, применимый ко всем сторонам жизни и в целом к универсальному существованию. Однако здоровье в этом случае надо понимать не только как состояние организма, а как интегральное состояние всего человека. Все дело в том, как понимается сам человек.

Здоровье, разумеется, всегда входило в систему ценностей культуры любого социума. Однако на первый план оно ставилось не так уж часто. Если вспомнить недавнюю историю, то здоровый образ жизни, здоровое тело было безусловной ценностью в Третьем Рейхе и в то же время в Советском Союзе; сам по себе этот факт не подлежит обсуждению и осуждению. Характерный стиль в искусстве – в особенности, изображение здорового, молодого тела, спортивного, «мажорного», – навсегда сохранило этот след возвышения здоровья над всем остальным. Но все-таки нормального человека такой идеал «здорового тела» если не отталкивает (потому что ведь это было нередко очень талантливо), то несколько все же отстраняет. Невозможно слиться с таким идеалом. В чем же дело? Ведь невозможно не любить и не желать здоровья! Все дело в том, что человек в этом случае (тоталитарных культуры и искусства) воспринимался именно и преимущественно как физическое тело. Вопреки мнению о мистической подоплеке тоталитарных идеологий (эзотеризм был предназначен только для «элит»), они принципиально есть продукт западной материалистической культуры. России эта идеология была навязана, хотя это внедрение облегчалось тем, что интегрирующая функция религии ослабла (что было закономерно), а нормативная система не успевала достаточно дифференцироваться для решения задач интеграции развивающегося социума (монархический способ правления был, конечно, здесь тормозом). Что касается оккультной подоплеки идеологии Третьего Рейха, то оккультизм прекрасно сочетается с материализмом. Человек здесь был сведен к плоскости материального проявления, и уж конечно он не был «высшей реальностью», а был чисто материальным средством достижения политических и, конечно, экономических целей властителей мира (овладение ресурсами оплачивалось человеческими жизнями). Хотя в названных выше социумах власть прибегала к услу-

гам оккультных наук, тем, не менее, все эти представления, идеи и методы опирались на очень ограниченную идею человека. Надо сказать, что и в современной западной культуре, прежде всего в американской, совершенно такой же идеал «здорового образа жизни». И хотя американское общество является наиболее высокодифференцированным, с развитой социетальной системой, оно не может похвалиться ни большой продолжительностью жизни, ни реальным здоровьем своих граждан.

Мне представляется, что пример западного мира в деле обретения здоровья есть как раз свидетельство того, что сама эта цель недостаточно осмысленна, а средства ее достижения вовсе неадекватны. Прежде всего, как уже отмечалось, идея здоровья соответствует тому, как понимается человек. Очевидно, что от этого также зависит и представление о том, что такое болезнь. Если человек есть, по сути, физическое тело, «оживляемое» физическими и химическими процессами, то здоровье есть согласованность этих процессов, болезнь – нарушение нормального протекания этих процессов. Лечить, следовательно, можно физическими и химическими методами. Это идеологическая основа современной медицины. Она материалистична и эмпирична, но самое худшее то, что она организована точно так же, как другие институты общества, с одной лишь спецификацией, состоящей в том, что рассматривает человека как органическое животное тело, наделенное, правда, сознанием. Иными словами, идеология современной медицины довольно примитивна, при значительно развитой области эмпирического знания о самом организме человека (о клеточном, органном, системном его составе). Понятно, что интерпретация получаемых данных, обеспечиваемая этой примитивной идеологией, не может вести к успеху. Институт медицины есть следствие дифференциации социальной системы, интенсивно шедшей в западном мире в последние тысячелетия (нам сразу же напомнят об успехах восточной медицины, но там она не институционализировалась, оставаясь вплетенной в религиозную практику, по преимуществу). В этом смысле рассматривать здоровье, абстрагируясь от социальных и культурных процессов, в том числе, идеологических, идущих в современном мире, невозможно. Но сами эти процессы понимаются с социологической точки зрения, что можно сделать, только абстрагируясь от метафизики человека, что все время и делается.

Однако для достижения цели здоровья это оказывается тупиковым направлением. Одним из препятствий здесь оказывается идеология здоровья, институт медицины сам не может изменить свою идеологию, ведь она есть лишь частное приложение тотальной идеологии данного сообщества. Следовательно, это есть задача философии, она должна предложить более высокую точку зрения, с которой открылась бы иная панорама. Эта точка зрения – другой взгляд на человека, не только и не столько как на социальное и в то же время родовое существо, но, прежде всего, как на планетарно-космическое существо, как на «высшую реальность».

Человек не есть ни в коей мере материальное тело. Он – дух, облаченный «в кожаные ризы». Причем духовный состав этого целого существа, обладающего человеческой формой, сложен, в информационно-энергетическом плане он доминирует, определяет и форму физического тела, и все события нашей жизни. Физическое тело лишь след, отпечаток, малая часть нашего духовного состава.

Более объемная, чем современная, идея здоровья, воплощенная в индивидуальном существе, т. е. идеал, существовал в античной Греции – гармония тела и души, «в здоровом теле здоровый дух». Иными словами, не здоровье как состояние человека (в целостности его телесного и духовного состава) идеологизировалось, а сама идеология была более здоровой. Критерий здоровья приложим, таким образом, не только к телу (организму), душе, духу индивида, но и к сообществу, к образующим его культуру институтам, в частности, к идеологии. Поскольку идеология облекает как покрывалом все стороны социальной деятельности людей, постольку тотальное здоровье (т. е. все сферы деятельности рассматриваются с точки зрения здоровья) выступает как самый предельный критерий любой деятельности. Это не просто высшая, но и «повсеместная» ценность, контролирующая все остальные, то, что в настоящее время есть «полус», узел всех мировых причинных, силовых и смысловых линий.

Пифагор исцелял знанием и музыкой, математикой, этикой, наконец, философией. Здоровье или болезнь есть состояние человека, и, следовательно, состояние всего того мира, центром коего он является. Именно человека, а не только его физического тела, организма, то есть не только видимой его формы. Быть здоровым означает для всего его состава пребывать в гармонии, стремиться к

мудрости, знанию, пребывать в любви. Таков примерно был античный идеал целостности человека. Понятно, что, проходя разные исторические этапы дифференциации, он должен был распасться. Остается предвосхищать новый синтез.

Здоровье сейчас определяют через норму, то есть отождествляют их. Норма это всего лишь моментальная мера какого-то качества, но предлагаемая для всех случаев, когда соответствующее качество можно идентифицировать. Иными словами, норма есть формальное понятие, прилагаемое к наблюдаемому состоянию. Природа нормы статистическая. Не существует нормы вообще, но она есть всегда обобщение ряда эмпирических ситуаций, что с необходимостью предполагает сравнение разных случаев. Но, разумеется, одно дело норма здоровья и другое дело нормы, относящиеся к взаимодействию людей, внешние нормы, так сказать. На первый взгляд, это просто совершенно разные вещи, хотя и взаимозависимые, ведь если социум «болен», то, естественно, и его нормативная система, связующая между собою все его части, тоже искажена, нездорова. И тогда организму человека приходится преодолевать гораздо больше искажений, нежели те, которые могут идти от так называемых природных условий. Невозможно быть «нормальным» в ненормальном обществе, где сама норма есть искажение; значит, здесь только больной и считается здоровым. Но не надо думать, что именно в устройстве социума заключается причина болезни; это тоже всего лишь следствие, точнее, проявление общего нарушения строя жизни.

Норма всегда выступает как критерий оценки отдельных случаев, и смысл ее можно установить только в соотношении с другими нормами, иначе говоря, смыслом наделена не отдельная норма, а вся нормативная система в целом. Система же социальных норм, хотя, по-видимому, складывается «естественно», на самом деле есть искусственный, виртуальный «скелет» возможных событий, их схема, спроецированная на некий мнимый экран, который в современной социологии был назван культурой. Будучи по своей сути схемой, эта нормативная система имеет склонность быть формальной. По ходу процесса ее формализации образуются кодексы разнообразных социальных институтов. Так точно и здоровье из состояния конкретного человека превращается в момент или в деталь соответствующего института, то есть медицины и здравоохранения.

Медицина, религия, музыка, искусство, спорт, наука – все это частично обособленные разветвления внутри одной нормативной системы. Поскольку каждый институт есть, в том числе, иерархия власти, то каждый конкретный индивид со своим здоровьем и болезнью оказывается лишь «подданным» во всех упомянутых частях этой системы. Мы назвали музыку и искусство потому, что первоначально им отводилось важное место в поддержании состояния здоровья человека. Вероятно, древние имели в виду какую-то другую, вселенскую музыку (для Пифагора это была музыка сфер), поскольку вряд ли то, что сейчас предстает под этим названием, может оказывать лечебное действие. Сейчас все социальные институты воспроизводят (с отставанием и усугублением) один-единственный «каркас болезни», то есть тот принцип, который лежит в основе всей современной цивилизации, а именно, то, что Гегель изобразил в знаменитом пассаже о господине и рабе в «Феноменологии Духа».

Там, где господство и рабство, там нет здоровья, эти два состояния взаимно друг друга разрушают. Мы не будем вдаваться в подробности, важно, что эта диалектика не исчезает из современных социальных институтов, а присутствует в них в закамфлированном виде, хотя весь ход модернизации стремится к высвобождению из дурной бесконечности этой диалектики. Она присутствует там, где есть собственность и власть. Власть и могущество различаются в русском языке (в европейских языках они нередко обозначаются одним словом). Могущество есть простор для проявлений воли, ее потенциал; власть же всегда предполагает возможность насилия над волей другого, и в своем точном значении она есть возможность уничтожения предмета (если имеется в виду власть в материальном мире и над природой) и убийства, монополии на преступление (если имеется в виду власть над людьми и живыми существами). Пирамида могущества обращается в пирамиду власти, когда исчезает вершина пирамиды, ее верхний, интеллектуальный уровень. Пирамида могущества конституируется духовным авторитетом, удерживается энергией интеллекта; пирамида власти конституируется насилием и удерживается страхом (не имеет значения, прибегают при этом к «демократическим институтам» или каким-то иным). На верхних ступенях пирамиды могущества – знание, здоровье, способность

исцеления других живых существ и забота о них, а также те «способности», которые так поражают воображение простых людей, вроде хождения по воде и по воздуху, способность вызывать дождь и т.п. На вершине пирамиды власти – чистая виртуальность: в современном мире это формальная нормативная система (закон), а также фиктивный капитал со всеми его последствиями. Власть исключает могущество, она им жертвует, а отнюдь не предполагает его, поэтому она прибегает к насилию, обману и коварству. В соответствии с этим властным «каркасом болезни»¹¹ выстраиваются не только социальные отношения, но что самое печальное, отношения к природе и к своему организму. Чтобы властвовать, надо вытеснить из сознания здравый смысл, только так возможно властвование и подчинение. Даже минимальная дисциплина строится на актах абстрагирования от возможно полного сознания ситуации, то есть от здравого смысла, который «делегируется» какой-нибудь абстрактной сущности¹². Абстрактный человек начинает диктовать свой «закон» конкретному живому организму, а значит, тому здоровому человеку, которым каждый житель Земли был изначально сотворен. Абстрактный человек (то есть тоже виртуальный, обозначенный цифрой его участия в «общаке» фиктивного капитала и позицией в социуме, фиксированной нормативной системой) понимается как господин природы внешней и собственной, то есть своего тела. Это значит, что природа становится его рабом, рабом этого фиктивного, абстрактного человека, точнее, она принуждается к этой позиции. Соответственно, природа начинает пониматься как лишенная души и смысла. Все призывы возврата к природе вызываются этим конфликтом; хотя они выглядят утопически, но еще более утопической представляется вера в технический прогресс, то есть бесконечного усиления власти над природой. Сторонники научно-технического прогресса выдвигают «утешительный проект» будущего Земли-сада, предполагая превратить девственные леса в парки и контролируемые человеком заповедники. Удивительное нежелание видеть неустраняемые последствия научно ориентированной деятельности человека. Наука и техника (в их современном виде) губительны для Земли как целостного живого организма. Их «демонизм» состоит в том, что чем они сами становятся совершеннее, тем сильнее деградирует человек и его среда обитания. Это не значит, что можно обойтись

без них. Поэтому надо ставить задачу не просто возвращения к природе, а к своей здоровой природе, включающей в себя и здоровое мышление.

Физическое тело человека, то есть организм, видимая часть всего его существа, настроено на Вселенную и на планету Земля и связано с ними бесчисленными «струнами», каждое мгновение оно «звучит» иначе, в согласии с непрерывно меняющимися обстоятельствами. Вероятно, древние (вплоть до Пифагора) имели в виду вселенскую музыку в каком-то буквальном смысле, теперь же мы понимаем ее только символически. Они умели ее слушать, и слышали ее, то есть были более открытыми, а, может быть, обладали особым «внутренним чувством», идущим от духовного двойника человека. Пифагор внес первую формализацию; впрочем, он ее, возможно, только «опубликовал», сделал доступной для многих, а она уже существовала задолго до него. На этом «корне» вырастают уже дифференцированные дисциплины: музыка, математика, медицина, а вселенская музыка становится все менее различимой, звучит все глуше и глуше, и, наконец, ее уже никто не слышит. Ее только предполагают. Тождество микрокосма и макрокосма из конкретного становится только символическим. Музыка уже не лечит, а лишь облегчает страдания. Наука (медицина) разделяется на дисциплины и начинает иметь дело уже не с человеком, а с симптомами, проявлениями болезни. Вместе с медициной (как нормативной системой) возникает физическая культура тела, то есть тело отделяется от всего состава человека и начинает существовать как бы самостоятельно. Религия, подхватившая это отделение тела, получает дополнительный инструмент для манипуляции над душами. И так далее продолжается хорошо отлаженное дело расчленения человека, и с каждым новым надрезом все больше и больше искажений проникает в мир каждого; никто во всей надстраиваемой виртуальной иерархии разветвляющихся социальных институтов не может ускользнуть от этого процесса. Музыка и искусство берут на себя роль анестезии. Религия начинает все больше и больше обслуживать саму нормативную систему социума, в первую очередь, ее узловые структуры, особенно, государство и власть.

Философия по замыслу древних учителей должна была бы учить здоровью (Демокрит называл медицину сестрой философии), но то, что мы привыкли называть философией, по крайней

мере, западной, давно уже превратилось только в книжное знание; философы стали библиографами и гордятся этим! На Востоке, в Индии, Китае, где занятия философией были связаны с духовными практиками (йогой, с внутренней алхимией, с магией и поисками путей достижения бессмертия, продления жизни, с достижением идеального здоровья), там и судьба философии была иной. Впрочем, сами эти практики возникли из стремления восстановить утраченную уже к этому времени восприимчивость к «речи Космоса» (музыке сфер), к вселенской духовной энергии. Во всяком случае, идея здоровья как включенности человека во вселенские ритмы и процессы, как раскрытие его перед высшей реальностью (в том числе, и своей собственной), свойственная традиционным учениям, ближе к истине и может занимать место высшей ценности, сходной с ценностью совершенства.

Норма здоровья для современного человека ориентируется на такого индивида, который может правильно функционировать в современном (патологическом) социуме. Тему социальной патологии можно рассматривать не только внутри социума, то есть не в отношении отдельных проявлений и процессов внутри конкретного социума, а в приложении ко всему целому. Причем «норма» всего устройства социума не должна извлекаться из того или иного существующего образца, как это делает любая идеология; в настоящее время в качестве нормы предлагается американский образец социального устройства, западная демократия. Но один момент этой идеологии все же существенен для нашего рассмотрения, а именно, отношение к возрасту и здоровью. Адекватным возрастом для нее является возраст возможного успеха, то есть активного социального действия, в основном бодрая зрелость и молодость, старость и детство рассматриваются как обуза для социума, в особенности старость и болезнь, хотя есть множество программ «гуманного отношения» к соответствующим категориям населения. Эта активистская позиция доминирует в современном обществе вообще, однако, надо признать, что побочное ее следствие, т. е. высокая ценность здоровья, невозможно не признать здравым. Только само здоровье понимается очень узко, поскольку опирается это понимание на идею человека-вещи, которой можно манипулировать, на которой можно даже испытывать «достижения медицины», а сама медицина постепенно пре-

вращается в бизнес. Здоровье понимается как телесное здоровье, а старость и болезнь как естественные и неизбежные состояния человека. Это и есть основной «пункт» идеологии современной медицины. Существует, тем не менее, ряд исследований, которые опровергают неизбежность болезни и старения, но чтобы принять результаты этих исследований, необходима «идеологическая революция» в медицине, а, возможно, и не только в ней. И здесь, как всегда и везде, убеждения есть первый враг истины, изменять их очень трудно: «В душах большинства людей есть врожденное зло, величайшее из всех зол; каждый извиняет его в себе и вовсе не думает его избегать. Зло это заключается вот в чем: говорят, что всякий человек по природе своей любит самого себя и что таким он и должен быть... Из этого заблуждения проистекает и то, что всем собственное невежество кажется мудростью. Поэтому-то мы и считаем, что знаем все, тогда как мы не знаем, можно сказать, ничего»¹³. Истинное же здоровье изначально отрицает это «величайшее зло», потому что оно есть открытость человека к бесконечному будущему Вселенной.

Примечания

- ¹ Парсонс Т. О построении теории социальных систем: интеллектуальная автобиография // Система современных обществ. М., 1997. С. 222. Парсонс обучался вначале биологии, лишь затем обратился к философии и социологии; впоследствии он провел ряд исследований в области социологии медицины.
- ² Понятно, что они в реальности не представляют собой некие сущности, они разделяются лишь аналитически.
- ³ Там же. С. 239.
- ⁴ Там же.
- ⁵ В частности, эти фундаментальные четыре функции были результатом соединения четырех элементарных переменных образца ориентации и классификации, выдвинутой Бейлзом в анализе процесса взаимодействия (*Bales R.F. Interaction process analysis: a method for the study of small groups. 1950*).
- ⁶ В Советском Союзе, несомненно, интенсивно шли процессы модернизации, но не на уровне социетальной системы. Промышленная, демократическая революция и революция в образовании происходили, хотя и не «снизу», а «сверху». Идеология марксизма, в этом смысле, исполняла роль, аналогичную аскетическому протестантизму в развитии капитализма.
- ⁷ А это значит, что прежние «интеграторы» (например, религия) уже не могут играть ту же роль в модернизирующемся обществе.

- ⁸ Кстати, известная иерархия ценностей, предложенная М.Шелером, в которой на вершине находится ценность святости, может рассматриваться как система, соотносимая с традиционным, но не модернизирующимся обществом.
- ⁹ Это становится понятным в контексте общей проблемы связи между личностной и социальной системами: «Прежде всего, нам придется устанавливать адекватные теоретические связи между психологией индивида, функционированием социальных систем во многих и разных измерениях и укорененностью нормативных факторов в культурных системах. Одна из проблем во всем этом – как избежать элементарной дихотомизации типа **Gemeinschaft-Gesellschaft**, которая поразительно похожа на дихотомию социализм-капитализм. Среди теперешних интеллектуалов распространена вредная тенденция полагать возврат к относительно примитивному уровню **Gemeinschaft** единственным лекарством против того, что обычно принято считать нездоровыми явлениями и моральными пороками современного общества» (Там же. С. 246).
- ¹⁰ То, что традиционно называется «высшей реальностью». Религиозное сознание (мы не говорим об эзотерическом или мистическом) эту высшую реальность полагает вне человека. В противном случае не было бы никакого смысла в существовании религии. Однако человек сам и есть высшая реальность, воплощенная в теле (физическом и тонком).
- ¹¹ Этот термин я заимствую из информационно-энергетического учения С.С.Коновалова, хотя в его учении он применяется исключительно к состоянию человеческого организма.
- ¹² Мы, разумеется, тоже рассуждаем абстрактно, поэтому не надо видеть в этом призыв к анархии, речь идет в данном случае только об анализе безо всяких практических применений.
- ¹³ *Платон*. Законы, кн. Пятая, 732-b.

**Восток и Запад:
о различии идеологических векторов в культуре***

Мысль о продуктивности знакомства с иными культурами, своеобразием их идейно-мировоззренческих оснований высказывалась многими из тех, кто исследовал многогранный феномен культуры в его наиболее общих проявлениях (от М.М.Бахтина, Н.И.Конрада, Е.Э.Бертельса, до Т.П.Григорьевой, Г.Гачева и др.). Диалог с иной культурой – это всегда средство углубленно всмотреться прежде всего в собственную культуру, осознать как ее самобытность, так и ее проблемы: ставя чужой культуре свои вопросы¹, мы явно или неявно сравниваем, и это помогает глубже осознать свое, его специфику и особенности, понять самих себя. Правильное самоопределение позволяет адекватно оценить тенденции развития собственной культуры и выстроить соответствующую стратегию этого развития.

Культура, в наиболее общем ее понимании, представляет собой комплекс основных, отобранных и закреплённых опытом и временем механизмов регулирования всей совокупности широко понимаемого поведения людей в сообществе, и образует своеобразное русло парадигм, в рамках и по моделям которых протекает формирование взглядов, представлений, предпочтений и т. д. его членов. Причем существующие культурные модели определяют не только содержание сознания, но и формы его выражения,

* Работа выполнена при поддержке РГНФ, грант № 09-03-00137а «Взаимодействие восточных и западных культурных моделей: теория и практика».

ибо каждая культура формирует и свой определенный язык, который в его наиболее общих и характерных структурообразующих опорах предстает как *метаязык*, ибо в нем могут быть описаны и представлены способы выражения (или языки) всех отдельных культурных форм. Изменения в строе общих культурных моделей определенным образом воздействуют на формирование взглядов и предпочтений, на само понимание ценностей и их выражение в той или иной культуре.

Культурное мироощущение человека складывается из целого ряда рожденных его деятельностью, его опытом представлений, знаний, убеждений. Его религиозные чувства как естественное оформление отношений с миром на основе его изначальной зависимости от природы как явной, но непонятной силы; его социальная жизнь, обогащающая этот ряд культурными нормами и установлениями, в которых естественно-природное переплетается с культурно-этическим и регулируется нравственно-религиозным, – всё это во множестве переходных форм и сложных оттенков образует то целостное мировосприятие, а затем и мировоззрение (с развитием мышления и становлением науки), – которое в его единстве и целостности можно назвать зданием идеологии как совокупным ментальным выражением его мироощущения и миропонимания. Это не только совокупность идей, которые владеют человеком и в известной степени *управляют* его отношениями с миром и социумом, но и то текуче-становящееся пространство идей, которые человек постоянно продуцирует, адаптируясь к миру и его многообразным развивающимся (и открываемым человеком в мире и в себе) реалиям.

Главным направлением, в котором человек постоянно и необходимо обновляет свои представления, является отношение «человек-мир». Это отношение выступает в его мировоззрении, в его картине мира, в образе мира, которые строятся человеком на основе развития им своих разнообразных познавательных способностей, позволяющих ему всё шире и многограннее раскрывать мир, в котором он живет. Совокупность управляющих идей играет значительную роль в жизни человека, мобилизуя или дезориентируя человека, помогая ему выстраивать собственные жизненные *стратегии* или внушая ложные идеи и ложные *идентификации*.

Например, если будущее человечества в современных прогнозах неизбежно видится как *массовое* общество, поскольку такова логика развития современного информационного общества, то человеку становится отнюдь не безразлично, в атмосфере каких *идей* оно, а следовательно и он, человек, будет жить и какими идеями будет руководствоваться известная своей внушаемостью и идейной заражаемостью окружающая его масса: человек человеку волк в обществе войны всех против всех, или же человек человеку друг, товарищ и брат. И это не просто вопрос самочувствия, но и видение перспективной стратегии развития общества: какое будущее и какие цели оно будет реализовывать, какой человек будет нужен и «потребен» для этого общества, как и какими средствами будет оно строить благополучие своих граждан.

И специфику идеологии в целом, и специфику культуры связывают с решением этого вопроса об отношениях между человеком и миром: как видит эти отношения человек, как строит их, в каком качестве позиционирует себя по отношению к миру. Рассмотрим это на примере идеологических (самых общих) оснований западной и восточной культур: при этом мы не уходим в детальные рассмотрения особенностей разных типов западной и восточной культур (а ни та, ни другая отнюдь не являются некими культурными монолитами), но используем наиболее общее понимание их «духа», их культурного языка, основных условно-операциональных понятий, на которых строится характерная для них модель мира. Для этого мы решили избрать опорой материал двух таких разных культурных феноменов, как религия и поэзия, которые в действительности выступают весьма схожим образом в своей способности наиболее показательно отражать характер отношений человека с миром в их наиболее непосредственном, наиболее интимном и наглядном проявлении, ибо и первая и вторая обусловлены особым, глубинно сходным состоянием души, порождающим соответствующие переживания².

Самое общее понимание культуры предполагает, что мировоззрение строится у человека на широко понимаемом материале этно-хтонических основ формирования его представления о мире, что включает традиционно-исторически складывающуюся систему религиозных, эстетических, правовых, социально-бытовых и т. п. норм, взглядов и обычаев. Идеологическое сознание при этом фор-

мируется как особый модус обобщенного отражения совокупности всех типов представлений, которые характеризуют человека определенного общества. И религиозные представления, которые особым образом соединяют в себе специфически организованные представления космогонического и космологического порядков, характерные представления социального, культурного и эстетического планов, в определенном смысле выступают как первичные и фундаментальные и являются наиболее показательными для общей характеристики мировоззрения человека, вектора и состава его.

В то же время конститутивным элементом религиозных учений всегда выступает понятие о добре и зле (т. е. нравственно-этическое учение). И, как правило, сама модель мира в религии строится исходя из характерного понимания добра и зла, которое выступает и объяснительно-познавательной моделью, и руководством к организации порядка жизни человека. В отличие от науки, которая говорит о возможной относительности понимания добра и зла, религия говорит о них как о понятиях абсолютных, и это определенным образом поляризует и сознание человека, и его представление об устройстве и порядке мира. При этом человек обращается к вере и использует ее (верит) тогда, когда не имеет (не может иметь) достоверных знаний, и религия позволяет ему действовать в условиях дефицита информации на основе неких незыблемых норм и установлений, авторитет которых для человека не подлежит сомнению или пересмотру. В подобных условиях религия позволяет человеку определить способ и образ действий для достижения нужных целей, которые опять же признаются таковыми, если соответствуют установленному порядку вещей, не подлежащему обсуждению. В современном обществе, с его развитой наукой, с одной стороны, и с его информационно-технологическими возможностями распространения *любых* представлений и учений, с другой, религия, по мере укрепления ее институтов (ее влияния), становится феноменом всё более идеологичного – и даже скорее более идеологичного, чем духовного, – плана.

Развивающееся самосознание человека утверждается на нескольких основных идеях, среди которых убеждение в собственной самооценности, некой безусловной «субъектности», в том, что человек есть «венец» биологической эволюции, что, будучи социальным существом, он в то же время есть главный ресурс общества

и главная его ценность. Однако осознав себя главной и высшей ценностью, человек склоняется к тому, чтобы отдавать предпочтение своим собственным интересам и целям перед интересами и целями государства и общественного развития. И далеко идущие последствия поведения, руководствующегося подобными установками, как правило, могут сдерживаться или корректироваться либо силой государства (его институтами, правовыми нормами), либо авторитетом Бога, требованиями религиозной нравственности. К первому пути может послужить иллюстрацией история древнеримской цивилизации или Византийской империи с их безусловными приоритетами государственных интересов, второй³ путь может быть пояснен на примере христианства: Бог, воплотившийся в человека, открывает ему новые цели и новые пути, но высшей ценностью становится не человек, как он есть, но Богочеловек, к идеалу которого направлено движение человека. В то же время это не «самовольный» человек⁴, желающий сотворить себе идеал из себя самого, что, создавая предел его развитию, и было Н.А.Бердяевым расценено как опасность неизбежного вырождения человека, которому становится «всё дозволено». «Если, – пишет он, – ничего нет над человеком, если он не знает никаких высших начал, кроме тех, что замкнуты в человеческом круге, человек перестает знать и самого себя. Отрицая высшее начало, человек роковым образом подчиняется низшим <...>, подчеловеческим...»⁵.

В то же время утопические, умозрительно-рассудочного плана, построения идеальных государств – от спроектированного Платоном в его «Государстве» и «Города Солнца» Т.Кампанеллы до представленных в «Мы» Е.Замятина или «1984» Дж.Оруэлла и т. п. антиутопий – показали, что безграничная, а главное не представляющаяся безупречной и обоснованной, власть в государстве, осуществляемая одними людьми над другими людьми, порождает отнюдь не прогресс, а в лучшем случае нагромождение искусственных институтов, которые весьма «амбивалентно» объединяют мораль и право, совесть и закон (нечто вроде искусственных «стразов от Сваровского», амбивалентно «объединяющих» и вчерные туалеты, и затертые джинсы).

Прогрессистская идея, которая, по словам Н.А.Бердяева, «превращает каждое человеческое поколение, каждое лицо человеческое <...> в средство и орудие для окончательной цели – совершен-

ства, могущества и блаженства грядущего человечества, в котором никто из нас не будет иметь удела»⁶, как бы обесценивает текущую человеческую жизнь, редуцируя ее всего лишь до средства будущего развития. И это представляется не слишком человеческим для человека, который (в принципе и идеале) ощущает себя сотворенным «по образу и подобию Божию». Самоценность человеческой жизни оказывается в противоречии с идеей прогресса, которая осуждается религиозными идеологами как суетная.

В конечном счете сложилось представление о своеобразной дихотомии методов при определенном единстве цели: либо государственная идеология с ее институтами «принуждения», либо религия, в которой существует безусловный авторитет высшего существа (бытия). Но государственная идеология в ее мобилизационных конструктах чревата, как мы видим, проектами антиутопий, подчиняющих человека некой отчужденной идее внешнего прогресса; в свою очередь, религия (в лице ее института – церкви) становится своего рода «конкурентом» государства в борьбе за власть, но уже над душой человека. (Хотя и современное государство с его всепроникающими технологиями прямо претендует на подобную же власть.) В настоящее время мы видим, что религия либо нейтрально поддерживается государственной властью, как в странах Запада или в США, где она представлена как рассудочно-ритуальный вариант, регламентирующий практическую жизнь, либо довольно активно возрождается по сугубо прагматическим соображениям, как в современной России, где, в силу русского менталитета, приобретает достаточно экзальтированные, в сравнении с современными западными, формы. Мир, в представлении православных идеологов, стал царством зла и тьмы, ибо отпал от света; но следует не столько переделывать мир, сколько спасти себя при преодолении его как искаженного бытия. Однако христианская позиция может выражаться не только в теории «непротивления злу насилием», но приобретать и более радикальные формы; так С.Франк пишет: «Христианский долг вынуждает нас скорее брать на свою совесть грех, чем, блюдя нашу личную чистоту и святость, из-за бездействия оказаться повинными в торжестве в мире зла, с которым мы не вступили в борьбу. Христианин обязан идти на грех в своей внешней борьбе со злом, т. е. в деле ограждения мира от зла»⁷.

При всем человечески-ценностном содержании религии она, тем не менее, не может выступить как идеология движения общества к реализации его целей, его развития. Она становится морально-нравственной опорой при определении национальной идентичности, для сохранения национального единства на основе общих традиционно-нравственных оснований организации совместной жизни. Однако в определенных случаях она становится и средством отвлечения людей от реализации масштабных программ социального развития общества. В этом мировоззренческом смысле наиболее интересно сравнить соответствующие представления религий восточных и религий западных, при этом современный вариант последних (постъязыческий) весьма часто представляет собой именно переработанные на основе западного психоментала идеи и представления тех или иных восточных религий.

На закате язычества в Римской империи, как известно из истории, начали получать распространение многие из восточных религиозных культов. (По мнению большинства исследователей, вообще все большие религии, сохранившиеся по сей день, возникли на Востоке.) Эти культы были весьма разнородны, но их общий строй и дух был отличен от римского. Они принесли с собой иное, отличное от традиционного политеистического – римского или греческого – мировосприятие. И греческое и римское общества строились на примате культурного модуса жизни перед «естественным»; на примате общественного перед личным, что подчиняло личное начало общественному, гражданина – государству, его целям и его благополучию. Интересы и безопасность государства ставились выше интересов и благополучия индивида, который всегда ощущал себя прежде всего гражданином. Общественная жизнь, служение обществу почитались как гражданские обязанности⁸ и доблести достойных мужей государства. Это была как бы общепринятая и не оспариваемая парадигма понимания отношений человека с миром и государством. Такие религии были только некой психодуховной опорой и никак не претендовали на то, чтобы быть идеологией: эта функция оставалась в ведении государства.

Распространение восточных культов, представлявших в глазах образованных людей того времени некую смесь варварства с отвлеченными духовными устремлениями, привело к тому, что это чуждое классической Европе мировоззрение, по мнению исто-

рика религий Д.Д.Фрэзера, в конечном счете подточило здание античной цивилизации⁹ и, в результате, психологически и ценностно подготовило ее падение. Фактически к таким восточным религиям Фрэзер (как и многие другие исследователи) относит и христианство, которое возникло из своеобразной взаимной аккомодации идеологии раннего христианского учения и религии древнеиранского митраизма с его типично языческой космогонией. Сходство между этим популярным на периферии Римской империи (в Кушанском царстве) религиозным учением о Митре как боге солнца и справедливости (с праздниками солнцеворота и солнцестояния, трансформированными соответственно в христианские праздники Рождества и Пасхи) и учением о христианском Боге, погибающем и воскресающем, искупающем своими страданиями грехи всех остальных людей, было, считает Фрэзер, очевидно и самим христианским богословам, но они истолковывали это как проделки дьявола, стремящегося совратить души людей с истинного пути с помощью этой своеобразной, но коварной языческой уловки. Современный же специалист в области сравнительного религиоведения «с куда большим основанием, – по мнению Фрэзера, – видит в такого рода сходствах результат независимой работы человеческого ума в его пусть неуклюжих, но искренних попытках постичь тайну мира и перестроить в соответствии с этой ужасной тайной свою жизнь»¹⁰.

Следует сказать, что если в «онтологическом» учении о всемирной битве добра и зла христианство было схоже с митраизмом, то разработка его нравственно-аксиологической части обнаруживает параллели с так же древнеиранским доисламским учением зороастризма – учением о двух олицетворяющих противоположные начала братьях Ахурамазде и Аримане (в ассиро-вавилонском варианте это братья Энки и Энлиль, так же различающиеся и своей «полюсностью», и отношением к людям). Эта двойственность восточного понимания мира, представленная в известной паре противоположных, но обязательно взаимодополняющих сущностей (качеств, характеристик), что олицетворяется началами инь и ян, в христианском сознании преломилась через противостояние Бога и сатаны (дьявола), отражающих двойственность единого мира. Творческая переработка христианством мотивов других религиозных учений представлена и через фигуры некоторых святых, в

которых «сняты» функции соответствующих языческих богов, и через фигуру Богородицы, восьмиконечный крест которой напоминает восьмиконечную звезду восточных богинь (Астарты, Иштар, Асторет). То же можно сказать и о переосмыслении восточного закона кармы в христианский закон воздаяния, в понимание судьбы («написанной на роду») и т. д.

В то же время христианство содержало многие новые черты. Иисус Христос, воплотившийся в человеке, означал принципиально новое отношение между Богом и человеком. В одном из своих стихотворений поэт Евг. Евтушенко (через монолог Иуды, предавшего Иисуса, чтобы обессмертить его) характеризует это следующим образом:

*«пожертвовать Иисусом-человеком,
спасая этим Господа – Христа»¹¹.*

Действительно, если родиться может каждый, то воскреснуть (или воскресить) – только Бог. Воплотившийся в человека Бог погибает на кресте, знаменуя победу Бога как *Духа*. Иисус Христос воскрес, став победителем смерти («смерть поправ»), и это было дарованием бессмертия человеку взамен циклического возвращения к нему прежнего языческого Митры-Солнца. И христианский Иисус был доступен лицезрению (и запечатлению на иконах) и именованию, в отличие от своего ветхозаветного Отца. Христианский Бог был Личностью, и это естественно предполагало личное отношение между Богом и человеком. Забегая вперед, можно сказать, что неотчужденность Бога в христианстве, который в православии вообще был представлен неразъединимой Троицей (Отец, Сын и Святой Дух) и соединен с культом Богородицы (Матери Божией), представляется одной из причин, почему, например, на русской почве не получила распространения западная философия экзистенциализма, который по духу весьма близок собственно восточному ощущению безличности управляющего миром начала. Но он оказался не близок восточному христианству: Бог православного христианства был и не прежним, имманентным природе идолом, и в то же время не недоступным человеку Божеством, но Богочеловеком. Это отличало христианство от восточных религиозных учений – и от восточного политеизма, и от восточного монотеистического иудаизма.

Сложная «онтологическая структура» христианского Бога общала новое измерение самому пониманию бытия, «обозначая» его трансцендентные качества, не уловимые прежним пониманием мира. Усложняя мир открытием его новых измерений, христианство одновременно делало его постигаемым через новый способ отношений с новым Богом. Личностный Бог стал новым явлением по отношению к язычеству вообще, а также и к восточным культурам – политеистическим, пантеистическим, панентеистическим. Мир предполагал трансцендентное бытие, трансцендентальность Духа. Это не был безличный, непостижимый, невидимый и бездуховный космический закон, управляющий миром в восточных религиях, которые рассматривали «дух как врага души». Не духовность, но своего рода высший психизм есть отличительная особенность отношения восточных религий к миру, к природе, к самому человеку. Безличность порядка, управляющего миром, определяет специфику понимания отношений человека и мира. Человек уподобляется безусловно совершенной природе, безгранично открывается безличной Вселенной, но как бы замыкает себя «сверху», от духа. Человек здесь уподобляется природе, а не наоборот: и в православии, и в предшествующем ему язычестве природа антропоморфизировалась, будучи сама уподобляема человеку. Так, нетрансцендентность буддизма, в частности, служила одной из причин его критики Н.А.Бердяевым, В.С.Соловьевым, А.Ф.Лосевым.

В восточных культурах, как правило, человеческий порядок должен воспроизводить порядок космический, от этого зависит успех деятельности, будь то политика или искусство, например, икебаны. Тот же принцип определяет и понимание, например, добродетели и заслуги, показательное для Востока. На Востоке сама добродетель рассматривается как согласование поведения с собственной природой и тем самым с общим порядком мира; и потому добродетель – понятие скорее структурно-организационное, чем этическое. Даже в конфуцианстве, своим рационализмом и прагматизмом близком западному менталитету, добродетель стоит ниже заслуги, ибо последняя определяется способностью человека давать оценку и выбирать добро, когда он может сделать и добро и зло. Христианство же выше ценит добродетель, ибо она сопряжена с целомудренностью души, и не помышляющей о самой возможности зла (выбор невозможен в принципе, ибо альтернатива просто и не предполагается).

В целом же возвышенная обрядовость уже сложившегося и оформившегося христианства, его одухотворенность, стремление к нравственной чистоте, осуждение человеческих пороков, а главное – обещание возможности достижения бессмертия с помощью личных усилий, собственного самосовершенствования привлекли к христианству многих людей сначала на окраинах Римской империи, затем и в ней самой. Красота и торжественность службы, как известно, сыграли не последнюю роль и для князя Владимира, избравшего восточное (греческое) христианство для принятия его Русью.

В то же время при известном и всё усиливающемся расхождении между восточными религиями и христианством¹² усматриваемые Фрэзером параллели не только между историей христианства и буддизма, но и между некоторыми их ценностями и стратегиями продолжают иметь место. Так, обе религиозные системы имеют этический характер, будучи результатом возвышенных устремлений и сострадательности их основателей, проповедующих добродетель как средство достижения высшей (в их глазах) цели – спасения души. В буддизме спасение видится в окончательном освобождении от страданий и достижении покоя нирваны, в христианстве – в вечном блаженстве и бессмертии души. (В дзэн-буддизме как позднее возникшей «секте» буддизма главным было «искусство жить без страданий», это было более активное направление в буддизме, предполагавшее деятельный путь к достижению совершенства идеальной личности, приходящей в сознательное согласие с порядком мира.) Таким образом, большинство понимаемых в условном общем ключе восточных религий внушали человеку мысль о том, что единственной достойной целью его жизни выступает соединение с богом (высшим началом) и личное спасение. При этом был возможен меньший или больший отход верующих от служения обществу, проблемы которого были для них некой разновидностью временного препятствия перед тем, как будет достигнута жизнь вечная. Эта временность проблем и неурядиц позволяла им отойти от участия в жизни общества, целиком сосредоточиваясь на личных духовных переживаниях. Высшим идеалом становится полный презрения ко всему земному отшельник, который приходит на смену герою-патриоту классической традиции. Подобный идеал личной святости приходил в противоречие не только с естественными слабостями человеческой природы, но

часто и с интересами социума, ибо противопоставлял активной гражданской позиции идеал безбрачия, социальной невовлеченности, прославление бедности. Отклонение от господствующей системы взглядов в сторону несанкционированного церковью духовного поиска и новых знаний расценивалось как отступление от религии (и в средние века активно каралось инквизицией). С ростом популярности христианства парадоксально выросло число людей с низшими устремлениями, на борьбу с которыми исходно как раз и было направлено христианство.

В то же время доведение до логического конца всего комплекса содержащихся в христианстве тенденций и установок означало создание определенной почвы для возможности дезинтеграции общества, ослабления всех социальных связей, а затем и самих социальных структур. «Ведь цивилизация, – убежден Фрэнклер, – возможна только при условии активного содействия со стороны граждан, при условии их готовности подчинить свои частные интересы общему благу. Между тем люди, последовательно отстаивающие христианство, отказывались защищать свою родину и даже продолжать свой род. В стремлении спасти свою душу и души других людей они равнодушно смотрели на то, как гибнет окружающий мир – мир, который стал для них символом греховности»¹³. Возврат европейцев к свойственным для них принципам жизни обычно соотносят с временем перехода к Возрождению, означавшему как новое обращение к классической культуре, так и восстановление принципов трезвой жизненной ориентации, обращение к римскому праву, к философии Аристотеля. При этом католичество и особенно протестантизм многие считают мировоззрениями с более активной жизненной позицией, чем исходное христианство и, тем более, восточное православие. Однако в плане содержания христианского учения католицизм, на взгляд Ф.М.Достоевского, оказывается даже хуже атеизма, ибо «искаженного Христа проповедует»¹⁴.

Действительно, поскольку первоначально, как уже говорилось, имелись определенные параллели между исходным христианством и митраизмом, то чтобы в окружении язычества укрепить христианство в его самостоятельных позициях и придать ему устойчивость, было создано общее иудео-христианское учение о сложно-духовном происхождении Бога-Сына от Бога-Отца¹⁵,

однако в самом христианстве фигура Бога-Отца не была разработана в соответствующем *христианству* духе. Акцентирование католичества на некоторых аспектах христианства, которые стали результатом попыток его укрепления и придания ему большей основательности, укорененности сообщением ему исторической перспективы за счет объединения Ветхого и Нового Заветов и включения ветхозаветного Бога с сорокавековой историей иудаизма, внутри которого и сложилась первоначально христианская секта, привело к внесению противоречивости и в саму фигуру¹⁶ Иисуса Христа. Преемственность в иудео-христианской традиции оказалась чревата внутренними противоречиями, что, в конце концов, стало одной из причин разделения христианства на католицизм и православие, которые, в частности, в соответствии со своей ментальностью делали акценты на разных моментах истории самого Христа. Фигура Бога-Отца, безусловно, укрепила здание религии. Но сохранила в нем восточные, иудаистские черты. На православных иконах изображается только Бог-Сын, в то время как Отец (согласно ветхозаветной традиции) неизобразим и не изображается, хотя христианская традиция позволяет (и даже предписывает) давать изображения – и Иисуса Христа, и Богородицы, и многочисленных святых¹⁷.

В позднее сформировавшемся (и разошедшемся с католицизмом) протестантизме с его ориентацией на успех во вполне мирских занятиях, оправдание активности, порицаемой в исходном христианстве (и нетипичной для восточной ментальности), привело и к мировоззренческому различию в понимании справедливости и добра. Особенно очевидно выступает это расхождение при сравнении протестантской (своего рода менеджерской) этики и этики православной. О настоящем христианском понимании смирения, любви, справедливости говорит Достоевский: «Что такое в нынешнем мире равенство? Ревнивое наблюдение друг за другом, чванство и зависть: “Он умён, он Шекспир, он тщеславится своим талантом; унижить его, истребить его”. Между тем настоящее равенство говорит: Какое мне дело, что ты талантливее меня, умнее меня, красивее меня? Напротив, я этому радуюсь, потому что люблю тебя»¹⁸. Может быть, подобная позиция и утопична, но она не невозможна, мы же, утверждает Достоевский, развратны и малодушны, и потому не верим и смеемся.

В отличие от ветхозаветного учения, новозаветное христианство было идеологией «надмирного» и «внемирного» бытия, когда христианин, ради Христа, обязан был думать прежде всего о своем личном спасении, спасении собственной души, в конечном счете о себе. «Мы града Земного не имеем, а взыскуем града нездешнего»¹⁹. При этом христианство развивало прежде всего дух смирения, а не дух совершенствования в Боге и не дух восхождения к идеалу духовной жизни, оставив эту задачу только своим выдающимся святым. И как это удобно оказалось для обывателя, что можно было спрятаться за некий общий крест, на котором Христос искупил *все грехи за всех*, – вместо того, чтобы иметь мужество каждому самому нести *свой* крест. Представляется, что некий скрытый элемент такого своеобразного духовно-нравственного иждивенчества разросся в современном обывателе в осознанную позицию права на потребление всего не им произведенного (о чем в свое время писал и Х.Ортега-и-Гассет, анализируя психологию нарождающегося массового человека).

Потребительство и смирение (послушание) создали психологическую основу для того, чтобы в современной России, например, эта установка разрослась в эгоистическую позицию думать отнюдь не о душе, не о Боге, не об идеале, – но только о себе и своем узко практически понимаемом благополучии. Всё это определило весьма неприятный симбиоз западной жадности успеха любой ценой и восточной «созерцательности»²⁰, русского «смирения». В нынешнем образе мира, – пишет Ф.М.Достоевский уже (ещё) о своем времени, – «полагают свободу в разнузданности, тогда как настоящая свобода – лишь в одолении себя и воли своей, так чтобы под конец достигнуть такого нравственного состояния, чтоб всегда во всякий момент быть самому себе настоящим хозяином»²¹. Но подобные установки остались актуальными лишь в восточных религиозных практиках с их специальной психотехникой. Однако отличие их от христианства остаётся в том, что там речь не идет о нравственно-духовных аспектах, но лишь о психо-психологических. Таким образом, современное христианство отошло от собственно восточных религий, но и перестало сохранять свою исходную аутентичность. Самые лучшие религиозные установки могут, к сожалению, обратиться в противоположность при несоответствующей организации и неправильном

ценностном руководстве социальной жизнью. Очевидно, только лишь на религиозной основе нельзя в полной мере осуществить воспитание в современном мире с его реалиями.

Если католицизм несет в себе черты традиционного европейского духа, то православие сохранило многие восточные черты. И получилось так, что «программные» христианские качества, наложенные на исходный психоментальный строй традиционной русской культуры и особенности самой русской души, сформировали в результате такие характерные для современного мироощущения большинства людей черты, как смирение, терпение, покорность, безволие, упование на судьбу. Это стало своеобразным синтезом духа христианства с настроением Востока на типичное для восточного менталитета и поведения недеяние, приоритет созерцательности над активным действием, объясняемые установкой на безличность мирового порядка. Смирение, безропотная терпеливость ввиду изначальной предопределенности и личной судьбы, и общего порядка, послушание вплоть до рабского («раб Божий»), ведь рабства как такового на Руси не было, и потому не было ни иммунитета (по изжитии его), ни отторжения (по памяти о нем).

Христианство, как уже говорилось, складывалось, может быть, и не безупречно, но оно в ходе своего развития, своей исторической жизни на русской почве как бы напиталось нашим духом и нашей кровью, срослось с нами – хорошо это или плохо. И глубинная сущность русского сознания – новозаветная. И в отличие от традиционных восточных религий, которые, как уже говорилось, космичны, безличны, христианство возглавляется личностью и идеалом личности – фигурой Иисуса Христа (вспомним рассуждения князя Мышкина из «Идиота» Достоевского о «русском Христе»). В отличие, например, от буддизма, учившего «искусству жить без страданий», восточное христианство стояло на убеждении, что «Бог терпел, и нам велел». Хотя подобная установка порождает не только русское терпение, но и столь же специфический протест: известное «русское самодурство»... С точки же зрения западного христианства у русских в православии оказалась реализована некая потребность в очистительном страдании, некий мазохистский импульс к сораспятию со Христом; но, конечно, есть вопрос: была ли реализована в этом свойственная им потребность – или таковая была сознательно сформирована религиозным воздействием? Как

отмечают и Н.Данилевский, и К.Леонтьев, и даже О.Шпенглер, неповторимое своеобразие русской цивилизации состоит в ее перманентном отречении от себя самой.

Таким образом, вопрос о религии, которую «выбирает» себе народ, чрезвычайно важен. Избранный Бог не только отвечает каким-то сторонам души выбравшего его народа, но и сам оказывает на него мощное воздействие содержанием тех идей, которые Он олицетворяет и которые несет Его учение. Бог не просто воплощение высшей силы. Это и духовный вектор, и высшая ценность, в которой сосредоточены и отражены все ценности жизни народа. Поэтому, считает Г.Лебон, «народы не переживают долго исчезновения своих богов»²².

В конечном счете, постепенный отход христианства от его ранних установок, его первоначальной и особенности, и строгости в сторону более естественной (снисходящей к слабости человеческой) организации жизни людей в социуме привел к тому, что сформировалось некое единство общих психоментальных установок, которые объединили исходную ментальность практичного западного мира на основе ее согласованности с наиболее рациональными и прагматичными положениями христианской культуры. Это позволяет говорить о некоей общей *модели* западного мировосприятия, которая отражена и в западной культуре, и в характере западной ментальности и обозначается обычно как рационально-логическая.

В целом развитие привело в результате к формированию как бы двух разных моделей, с которыми стали ассоциировать западный и восточный типы культуры. Это отношение к миру и природе; понимание человека в его отношении к миру, отношению к традиции, к искусству и красоте; понимание идеала человека и человеческой жизни и т. п. Христианство, ставшее в известном смысле детерминантом западной культуры, определяло отношение к природе как к чему-то греховному, недостойному изучения (природа антиномична Богу, ибо она смертна, преходяща и потому противоположна вечному духу, и обращение к ней – занятие, недостойное философа...). Это христианское положение пришло в согласование с духом западного активизма, в котором человек противостоял миру как своего рода Прометей, предстающий в образе независимого и отделенного от мира Субъекта, дерзко присвоившего себе право на оперирование с пассивным объектом-природой. Не

мир, но человек, вооруженный разумом и словом, стал главным предметом внимания. И там, где укреплялись подобные взгляды, общество быстро начинало развиваться; восточное же, более «надмирное» христианство соединило в себе черты пассивности, отказа от активной жизненной позиции в пользу стратегии личного спасения, психология которого зашла столь далеко, что стала определять человека как безоговорочного раба (не только раба Божия, но уже и раба всякой власти, поскольку та «от Бога»). И подобная психология крайнего смирения и безразмерного терпения, некритичного послушания стала определять национальную психологию, препятствуя формированию адекватной социальной политики, невозможной на основании гражданской и человеческой пассивности населения²³.

Характеристику различий в психоментальных моделях западной и восточной культур в плане понимания особенностей поведения, в том числе социального, представителей той и другой, следует дополнить характерным для них отношением к времени. В западной культуре настоящее, прошлое, будущее четко различаются, что закреплено в особой (иногда достаточно сложно специализированной) системе грамматических форм глаголов. Западный человек строит планы на будущее, выстраивает стратегии развития, ориентированные на него, наконец, ценит и бережет время («время – деньги»). Восточная мудрость исходит из того, что прошлое уже прошло, будущее еще не наступило и может вообще не наступить; значит, следует жить настоящим, наполняя каждый его бесконечно длящийся краткий миг ощущением жизни. Очень точно это понимание времени, в частности в дзэн-буддизме, передают следующие слова: «Времени нет! Нет непрерывного и вечного возникновения и исчезновения явлений. Нет вечного фонтана являющихся и исчезающих событий. Всё существует всегда! Есть только вечное настоящее. Вечное *теперь*, которого не в силах ни охватить, ни представить себе слабый и ограниченный человеческий ум»²⁴.

Если Запад (в его условном целом) всё понимает через человека и его деятельность, так или иначе изменяющую мир, то Восток (в столь же условном целом) более осторожно утверждает, что человек в своей деятельности прежде всего должен *следовать* порядку творчества самого мира (т. е. в самом широком смысле действовать «по прецеденту»), этому излюбленному правилу восточной поли-

тики, которому следуют даже в конфуцианстве, своим рациональным прагматизмом довольно близком западной ментальности), космоса (в этой связи можно вспомнить сходные, хотя и на другой основе, связанные не с безличным началом, а с фигурой Бога идеи православного синергизма). Парализующий своей обволакивающей переменчивостью, зыбкой неопределенностью (но ведь определенность еще не означает счастья...) и взаимопревращаемостью Восток, где смешаны понятия и направления, более внимателен к форме, чем к содержанию, к ритуальности, чем к спонтанности, к традиции, чем к новаторству. И сами традиционные и ритуальные формы не столько *социально* обусловленные конвенции, сколько сложно осуществленная символизация понимания самого мира и его собственного порядка (в проявлении и функционировании) через определенные формальные «фигуры» и «позиции». Позиции ритуальной формы столь же незыблемы, сколь незыблем порядок самого мира в его объективном бытии. Покуда цветет сакура, будут существовать и ритуалы любований ее цветами.

Подобной же «идеологичной» спецификой отличаются как содержание и тематика искусства на Западе и Востоке, так и сам язык их искусств. Будучи на Западе художественным освоением мира, побуждающим человека к действию, искусство на Востоке есть способ помочь человеку обрести покой и душевное равновесие, согласие и чувство единства с миром, художественными средствами воплощая идею естественной соразмерности макро- и микрокосма. Борьбе противоположных начал, противоположных чувств, лежащей в основе западного понимания катарсиса (от Аристотеля до Л.С.Выготского, при всех различиях их трактовок), на Востоке соответствует единство и гармония, взаимодополнительность противоположных начал инь и ян во всех формах их существования и проявления.

Идея равновесия, гармонии (успокоения в целостности без противоречий) как ценности порождает известную созерцательность и традиционного восточного искусства, и всего образа жизни в целом. Здесь нет увлечения активным, в западном смысле, началом, когда художник, вторгаясь в мир, преобразует его (как свой *объект*) человеческой творческой волей в новую реальность произведения, несущего отпечаток его индивидуальности. В восточном искусстве художник – лишь своего рода медиум, стремящийся к максимальной беспристрастности при передаче содержания

мира, стремящийся ради последовательно проводимой объективности отображения как бы к стиранию собственной индивидуальности, ибо любая отсубъектная его реакция (эмоция, оценка и т. д.) вносит искажение в действительную картину мира; идеальным состоянием сознания художника признаётся «зеркало сознания, не замутненное чувствами».

И при восприятии искусства следует руководствоваться тем же правилом, включаясь в ритуал, предлагающий участнику определенную схему поведения. Так, например, в традиционном китайском театре актёр, играя роль, прячет лицо под маской, фиксирующей общую, неизменяемую (постоянную и закреплённую за ним) характеристику персонажа и скрывающей непосредственные движения чувств самого актёра, его индивидуальность. Условный костюм, условный грим или маска, закрепляющие постоянство (не-развитие) образа, кодифицированный жест – всё это выражение тяготения к условности, своего рода церемонии восприятия, имеющей глубокий внутренний план, открывающийся только «знающему».

Особенности глубинных психоментальных оснований разных культурных моделей можно пояснить (как это и было обещано в начале) на примере различия в строе выражения поэтических высказываний. Так, в японской поэзии, как известно, вишня фактически культовое дерево: пора цветения сакуры – это ежегодное эстетическое событие, отмечаемое в Японии специальными ритуалами, особыми конкурсами стихов и т. п. Известный японский поэт Сайгё рисует следующую картину:

*Верно, вишен цветы
окраску свою подарили
голосам соловьев.
Как нежно они звучат
на весеннем рассвете!*

Тонкая мелодичность; обращенность к тонким ассоциациям и собственного опыта, и опыта читателя; многомерное сравнение: нежные краски цветов вишни и тонкое звучание голосов соловьев – всё это создаёт и образ, и настроение, которые лучше всего может передать определение «тонкий». Для японца любование красотой есть акт сакральный. А вот он же рисует картину цветения, напоминающего снег:

*Должно быть,
он принял их за цветы –
поет соловей на ветке,
унизанной часто
хлопьями белого снега.*

И здесь опять многомерное сравнение: цветы и снег. Опять несколько слоев образности. И – никаких следов присутствия человека. Одна «самостоятельная» самодостаточная природа в ее независимом бытии, цветении, метаморфозах...

Ту же краткую пору известный дзэнский поэт Басё Мацуо описывает через самые обыденные детали, с помощью которых передает всю остроту переживания щемящей мгновенности красоты, быстротечности ее явления в этом текучем мире:

*Под вишней сижу.
Всюду – в супе и в рыбном салате
лепестки цветов...*

И хотя человек здесь присутствует, однако он только сторонний наблюдатель, но никак не участник. Он лишь оттеняет событие, придает ему объемность смысла и глубину настроения. Изысканная простота и строгость формы, лаконичность «мазков» позволяют поэту создать выпуклый рельеф самого человеческого взгляда.

А вот картина вишневого сада, данная Б.Ахмадулиной в ее стихотворении «Вишневый сад»²⁵:

*Сад – снегопад – слышней, чем взор людей...
Вишневый сад глядит в мое окно.
Огонь мыса опалает подоконник.
Незванный входит в дверь... не знаю: кто.
Кто б ни был он, я – жертва, он – охотник.*

*Вишневый сад в уме – о таком
не слыхивал тот, кто ошибся дверью.
Как съединились сад и Таганрог, –
понятно лишь заснеженному древу
в окне моем.*

Если сравнить: в этом тексте человек включен... Вернее, это природа включена в его мир. Человек исходно социален, природа привлекается в его социальность как в известном смысле фон.

И хотя и там и здесь цветение сравнивается со снегопадом (или напоминает его), и хотя Ахмадулина неизменно отличается тонкостью чувства, чуткостью стиха и строгостью формы, однако рядом с японскими стихами ее строки производят впечатление перегруженности словами, т. е. *перегруженности человеком*, его многословным присутствием, его суетностью, его грубым вмешательством в само бытие природы, которое самодостаточно, но хрупко. Для иллюстрации сказанного возьмем другое ее стихотворение:

*С тобой мы расстаемся – и мгновенно
овладевает миром перемена...
И страсть к измене так в нем велика,
что берегами брезгует река,
охладевают к небу облака...*

Это также очень характерно для европейского сознания: ставить, рассматривать или хотя бы видеть природу в зависимости от своего настроения. Это, конечно, поэтические фигуры, но *тип сознания* (доминанционный, активный, даже эмоционально позиционирующий себя как безусловного субъекта), облакаемого ими, характерен. В японском стихотворении подобная ситуация была бы передана опосредованно.

В то же время интересен такой факт: логично-рациональная европейская поэзия как-то конкретна. Возьмем приведенное стихотворение Ахмадулиной: конкретные места и приметы, привязки к конкретным событиям и т. п. В японских стихах, где отмечаем детальность и конкретность переживаний и описаний, событие тем не менее не привязано ни к конкретному месту, ни к частному событию; японское стихотворение об общем, о всеобщем, это как бы *архетипические* ситуации общечеловеческого уровня. Отвлеченное, безэмоциональное *обозначение* их, однако, вызывает соответствующие эмоции у читателя. Это не столько описание «наличного», сколько «канал связи» с общечеловеческой памятью, общечеловеческим знанием. Европейский автор, напротив, всячески изображает эмоции, форсирует выражение их, чтобы передать их адресату. Можно сказать, что японская поэзия проникает в бытие самой природы и через нее – в мир ощущений и переживаний человека. Рациональная европейская поэзия наоборот: через описание впечатлений и ассоциаций человека приходит к картине при-

роды. В этом смысле близки в японскому типу восприятия природы в человеке, более чем человека в природе, стихи Ф.И. Тютчева или А.А. Фета. Сравним, например, тютчевское:

*Сентябрь холодный бушевал,
С деревьев ржавый лист валился,
День потухающий дымился,
Сходила ночь, туман вставал*²⁶.

Мы видим, что при всем отсутствии человека в данной картине она всё-таки иная, чем, например создаваемая японскими поэтами. Она более изобразительна, чем архетипична. Она более деятельная, чем созерцательная, в то время как Восток отдает явное преимущество именно позиции созерцания над позицией действия, ибо всё, что проходит, становится небытием перед лицом вечности. И потому при описании похожих ситуаций в русской поэзии мы видим больше глагольных форм (действий), чем существительных (обозначений).

Тютчевское ощущение растворения в мире («всё во мне, и я во всём»²⁷), близости к природе не переходит в слияние с ней. Говоря о природе, что

*В ней есть душа, в ней есть свобода,
В ней любовь, в ней есть язык...*²⁸,

он в то же время в стихотворении «День и ночь» пишет:

*И бездна нам обнажена
С своими страхами и мглами,
И нет преград меж ей и нами –
Вот отчего нам ночь страшна*²⁹.

При всей своей любви к природе Тютчева страшит это слияние человека с бесконечностью, бездной, это исчезновение некоей незримой культурной границы между человеком и природой. Он называет страшным это ощущение (и осознание) своей слиянности с бездной, своей растворенности в беспредельности, в безличности космоса. Но подобное слияние есть идеал ощущения свободы человека в восточном космосе, которого человек здесь добывается специальным психотренингом. И здесь мы видим это расхождение между восточным мироощущением и христианским, даже если считать восточное христианство по преимуществу вос-

точным. Христианство подразумевает некую защищенность человека от беспредельности космоса включением его в человеческий, человеческий и человекомерный Космос. И подобную защиту не призвана дать фигура, например, Будды, но ее дает именно фигура Иисуса Христа, который есть Божий Сын, но и Человек, защищающий от беспредельности, которая *нечеловекомерна*.

Восточный дух чужд гуманизму в западном смысле этого слова. Он не видит цели культуры в том, чтобы удовлетворять человеческим потребностям, отрицает саму возможность его монодиктата. Однако вместе с человеческими «заблуждениями», представленными в гуманизме, Восток пренебрегает и человеческой трансцендентальностью, развитой в западной ментальной традиции. Восточная метафизика, которая более психизм, чем духовность, не оторвалась от земли, в то время как западная метафизика всё-таки сделала это.

То же относится и к творчеству: как оно понимается и осуществляется. Искусство восточных мастеров, при всей красоте и изысканности форм и линий³⁰, весьма часто остается великолепным примером декоративного, в широком смысле, мастерства. Западный же художник считает «пересоздание» природы и мира (вплоть до кубистских, сюрреалистических и т. п. форм) своей обязанностью, ибо помнит, что создан по подобию Первого Творца – Бога. И человек обожествляет свою творящую способность, вплоть до окончательного противопоставления себя природе созданием машины (и превращением ее в новое божество).

Россия, своим положением, своими корнями, своей психоментальностью занимает некое промежуточное положение. От православного синергизма как учения о совместной с Богом содеятельности она в своей идеологии переходит к модели космической этики, выраженной в философии всеединства, разработанной в недрах русской религиозной философии. Здесь вопрос решается и не в пользу только человека, как на Западе, но и не в пользу только мира, как на Востоке, но в пользу двуединства, неразделимости и, следовательно, всё более осознаваемого предназначения человека и возрастающей его ответственности перед миром.

И потому В.Шубарт, выделивший четыре основных типа отношения человека к миру – гармонический, героический, аскетический, мессианский, – считает, что лучше всего русская душа определяется своим соответствием последнему типу: «Русский

упорно пребывает в душевном состоянии верующего даже тогда, когда приобретает нерелигиозные убеждения», – пишет он³¹. И с этим религиозным настроем мессианства, «мобилизованного и призванного», русский в самой глубине своего коллективного существа, своей коллективной души продолжает перерабатывать опыт и Запада, и Востока.

Примечания

- ¹ См.: *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1986. С. 354.
- ² О внутреннем сходстве настроений, рождающих их и рождаемых ими, говорит отнюдь не случайный факт включения в Библию поэтичнойшей «Песни песней».
- ³ Хотя существует и третий путь: соединение государственной идеологии с религиозной, как в иудаизме, или придание религии статуса государственной, как в японском синто.
- ⁴ Вспомним сверхчеловека Ф.Ницше, или «желающего переступить» Раскольникова из «Преступления и наказания» Ф.М.Достоевского, или героев сериала «Правило лабиринта» с их идеей создать корпорацию правящих миром «сверхчеловеков», критерием зачисления в которую опять же является то, через что способен переступить человек, претендующий на звание властелина мира. Кончилось тем, что новые члены корпорации смогли переступить через власть и авторитет прежних руководителей.
- ⁵ См.: *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 169.
- ⁶ *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М., 1990. С. 147.
- ⁷ *Франк С.* Свет во тьме. М., 1998. С. 145.
- ⁸ Эта древнеримская установка гражданской позиции как-то весьма напоминает нашу советскую некогда установку «думай прежде о Родине, а потом о себе»... И не оказалась ли Россия в действительности несостоявшимся Третьим Римом?
- ⁹ См.: *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. М., 1998. С. 174–175.
- ¹⁰ *Фрэзер Дж. Дж.* Золотая ветвь. С. 375.
- ¹¹ *Евтушенко Е.* Тяжелее земли. Тбилиси, 1979. С. 207–208.
- ¹² По мнению Дж. Дж. Фрэзера, это расхождение уже закончено.
- ¹³ *Фрэзер Дж. Дж.* Цит. соч. С. 375.
- ¹⁴ *Достоевский Ф.М.* Политическое завещание: Сб. ст. за 1861–1881. М., 2006. С. 450.
- ¹⁵ Подобный же способ рождения будущего бога в разных вариациях описывается во многих, предшествующих христианству, восточных религиях.
- ¹⁶ А некоторые полагают, что и в моральный облик Иисуса Христа, как он иногда трактуется, особенно в католицизме. Протестантская же община «Христианской науки» вообще исходит из особой двойственности Христа: считая Иисуса человеком, а Христа – идеей, они отказываются признать его Богом.

- 17 Будь то иконы в православии или скульптуры в католичестве.
18 *Достоевский Ф.М.* Цит. соч. С. 274–275.
- 19 *Сергеев С.* Наш национальный пророк // *Достоевский Ф.М.* Указ. изд. С. 7.
20 Согласно легенде, основатель дзэн Бодхидхарма столь долго пребывал в неподвижной медитации, что у него отказали ноги.
21 *Достоевский Ф.М.* Цит. соч. С. 274.
- 22 *Лебон Г.* Психология масс. Минск–М., 2000. С. 123.
23 Современная эволюция духа России заставляет вспомнить известные строки Ф.И. Тютчева:
- Куда сомнителен мне твой,
Святая Русь, прогресс житейский!
Была крестьянской ты избой –
Теперь ты сделалась лакейской
(*Тютчев Ф.И.* Лирика: В 2 т. Т. 2. М., 1966. С. 145).
- 24 *Успенский П.Д.* Новая модель Вселенной. СПб., 1993. С. 153.
25 *Ахмадулина Б.* Шарманки детская душа. М., 2008. С. 343–344.
26 *Тютчев Ф.И.* Лирика: В 2 т. Т. 1. М., 1966. С. 190.
27 Там же. С. 75.
28 Там же. С. 81.
29 Там же. С. 98.
30 Это относится и к индийскому, и к арабскому искусству, где при всей любви к природе считают просто необходимым ее «украсить».
- 31 *Шубарт В.* Европа и душа Востока. М., 1997. С. 68.

С.В. Шарко

Культурно-идеологический аспект в современной политике Китая

Формирование политической культуры Китая имеет свои национальные особенности. Глобальная структурная перестройка мировой политической системы, обусловленная крушением bipolarного мира Восток (СССР) и Запад (США), не устранила поляризацию мира. Политическая его трансформация связана с процессом переосмысления существующих политических концепций, а также исторического наследия и традиций, что может привести к утрате подлинных духовных и гуманных начал, если человечество теряет способность нейтрализовать деструктивные вызовы глобализации. Сегодня всё чаще упоминаются те политические концепции, в которых говорится о «столкновении цивилизаций» (С.Хантингтон), о «конце всемирной истории» (Фр.Фукуяма) и другие, нацеленные на дальнейшее доминирование Запада в лице единственной сверхдержавы США. В то же время огромный развивающийся Азиатский мир с набирающим силу Китаем утверждает свои национальные ценности, отказываясь от вестернизации и демократии западного образца.

Россия и Китай – две континентальные державы Евразии, а также многие страны развивающегося мира стоят перед мощными вызовами глобализации. «Современные развитые государства и страны имеют основой своего существования и развития не просто экономику, а инновационную экономику, производство товаров и услуг в которой в существенной степени основано и зависит от систематического использования во всех звеньях экономической

системы научных знаний»¹. В информационном обществе товаром является информация, что превращает информационные технологии в стратегический ресурс комплексной мощи государства. Стремление Китая к научно-техническому прогрессу² и активный рост его экономики рождают прогнозы о превращении XXI века. «Век Китая» как альтернативе глобализации по-американски. Заметное распространение китайского языка, китайской культуры посредством межкультурного обмена и синтеза и роста материального потенциала культурной отрасли КНР уже сегодня создает реальные предпосылки для глобальной проекции китайских цивилизационных ценностей в мир.

Политическая культура как одна из неинституциональных основ политики выражает особые формы взаимоотношений власти и общества, отражая ориентацию населения на те или иные политические объекты. Ценностные критерии и стандартные оценки политических явлений и действий власти, национальные и локальные³ мифологии и философские предпосылки политических теорий, как и сами теории, ментальные стереотипы и политические символы демонстрируют как различия государственных систем⁴, несмотря на структурное сходство институтов власти, так и содержательные характеристики цивилизационных основ политической культуры отдельных наций, народов, этносов и государств. Такое влияние политической культуры позволяет говорить о воздействии культуры как «мягкой силы» (soft power) в политике.

Китай – одна из самых древних и жизнеспособных цивилизаций мира с более чем четырехтысячелетними традициями китайских династий⁵. Многие элементы современной политической культуры в мире описывались еще мыслителями древности как в русле западной политической традиции (Платон, Сократ, Аристотель и др.), так и в восточной (Лао-цзы, Конфуций, Мэн-цзы, Мо-цзы, Сюнь-цзы, Чжуан-цзы, Шан Ян, Хань Фэй-цзы, включая древнейший военно-теоретический канон Сунь-цзы и У-цзы и др.⁶, которыми так изобилует китайская философская политическая мысль. Древние политические учения Китая опирались на философские предпосылки так называемого ицзиньского направления, несшего в себе элементы стихийной диалектики, в которой процесс изменений и превращений для китайцев того времени представлял мировой и даже космический процесс, отражающий содержание

всего бытия. В недрах даосизма, конфуцианства, моизма, легизма, натурфилософии формируются те понятия и категории, которые становятся традиционными для всей последующей истории философии и политики. Тем самым философия оказала существенное влияние на политическую культуру китайского общества.

Массовое усвоение ценностей господствующей политической культуры в обществе происходит непрерывно, включая образцы отношений с властью, степень политического участия, видение политического процесса и многое другое, формирующее представление о мире политики. Поэтому во многом тенденции настоящего и будущего поведения китайской нации, как во внутривнутриполитическом, так и в международном плане предопределены общественными установками относительно политики и их ролью в политической системе. «Собственно “политика” в западном понимании этого слова в принципе чужда китайской культуре. Государство в Китае всегда было скорее этическим, чем политическим. Политика же понималась почти исключительно как администрирование. В принципе мало чем отличаются в этом отношении и другие страны Азии с конфуцианской культурой. Здесь граждане пользуются большими или малыми индивидуальными свободами, но политика как особая сфера общественной жизни, как пространство для конкуренции различных политических сил отсутствует»⁷. В древнем Китае запрещалось даже произносить народу такие слова, как «государственное правление», «общественное устройство» с тем, чтобы предотвратить саму возможность мятежей и держать низы в повиновении. «Рассуждать о высоких вещах, занимая низкое положение, есть преступление»⁸.

Для представителей азиатского⁹ ареала культуры характерно подчинение интересов личности интересам коллектива, стремление избежать конфликта, пиетет в отношении к власти, почитание веками складывающейся системы культурно-исторических норм и политических традиций строгой иерархической подчиненности верхов и низов, правителей и подданных, отца и сына, старшего брата и младших братьев, мужа и жены¹⁰. Отношение современных китайцев к политике, закрепленное в национальном самосознании на глубинном уровне, формирует в определенной степени политическую жизнь страны. Китайское общество традиционно опирается на существующие ценностные ориентации и этические нормы.

«Нельзя не считаться с тем, что политическая культура Китая, свойственная и до сего времени огромному большинству современного китайского общества, связывает свои идеальные представления об оптимальном управлении отнюдь не с распространенными на Западе идеями “баланса властей”, “сдержек и противовесов” и прочими политическими механизмами, но преимущественно с моралью и нравственностью правителей. Источником легитимности авторитарной власти издревле считались её честность, неподкупность и способность заботиться о народе... Поэтому политическая реформа, которая ставит своей задачей одни лишь институциональные перемены, не затрагивая мораль и нравственность правящей элиты, вряд ли имеет в Китае шансы на успех»¹¹. Культура, как и образование, служит главнейшим фактором завершения всех подлинных реформ и преобразований.

Если говорить о демократических преобразованиях в КНР, а также о продвижении процесса демократизации ее политической системы, то в отношении демократии в Китае необходимо быть предельно осторожным. «В истории Китая мы не найдем примеров демократического правления, а в культурной традиции – стремления защитить права личности путем контролирования государственной власти. Без сомнения, либерально-демократические идеалы и процедуры бесконечно чужды китайской культуре. Таким образом, ни прошлый опыт этой страны, ни её культурная традиция не внушат оптимизма тем, кто ищет ростки демократизации в Китае»¹². Говоря о специфике древних восточных цивилизаций, в том числе и Китая, подчёркивается, что «антидемократизм в общественной жизни не мог не отразиться на жизни интеллектуальной, которая также была антидемократичной. Пальма первенства, право решающего голоса, предпочтения отдавались не рациональной аргументации и intersубъективному доказательству (впрочем, как таковые они и не могли сложиться на таком социальном фоне), а общественному авторитету, в соответствии с чем правым оказывался не свободный гражданин, отстаивающий истину с позиции наличия оснований, а наследственный аристократ, власть имущий»¹³. Вполне естественным для Китая было и влияние антидемократизма на формирование политической культуры общества. Политическая культура не возникает в одночасье, а также медленно поддаётся изменениям. «Ценности и нормы политической

культуры имеют первостепенное значение для жизнеспособности и сохранения единства политической системы, поскольку они формируют приверженность широких масс населения этой системе»¹⁴.

Современные китайские реформаторы увязывают процесс политических преобразований прежде всего с приоритетом создания условий (экономических, правовых, культурных, морально-этических) для постепенного вовлечения народа в управление государством. Китай отвергает ускоренную политическую модернизацию, к которой его настойчиво подталкивают западные страны во главе с США, считающими западные демократические ценности панацеей от всех бед. Политический опыт управления страной доказывает способность китайской власти решать задачи, отвечающие насущным потребностям общества. Поступательный характер китайских реформ с принципом «переходить реку, нащупывая камни», осуществляется сильной государственной и партийной властью. Китай сегодня успешно продвигается по пути всесторонней модернизации, развития экономического потенциала и мирного возвышения (хэпин цзюэци) как основы интеграции в систему мирохозяйственных связей.

Политическая культура, отражая традиции народа в сфере государственной власти и политики, по-своему интегрирует общество, обеспечивая привычные формы внутривнутриполитической стабильности КНР и повышая способность страны противостоять неблагоприятным воздействиям извне. Традиционные ценности сплачивают национальные меньшинства внутри доминирующего ханьского суперэтноса и китайскую общину (хуацяо)¹⁵ за рубежом. Конфуцианская составляющая политической культуры и её развитие в современном контексте повышают также международный авторитет Китая среди развивающихся стран за пределами азиатского региона, которые недовольны доминированием Запада. Специфический характер национальной политической культуры в определенной мере позволяет прогнозировать внешнеполитические действия китайского государства на международной арене, а также политическую ситуацию внутри страны. В китайской политической культуре центральное место занимают те ценности, установки, ориентации и стереотипы, которые направлены на сохранение существующей политической системы. Политическая культура, понимаемая в более широком смысле как политическое

измерение культурной среды в обществе с учетом особенностей цивилизационного развития, позволяет глубже исследовать причины множества политических конфликтов как национального, так и международного характера.

Как уже говорилось, философские предпосылки являются неотъемлемым фактором формирования политической культуры Китая. Осмысление философской проблематики науки о политике в Китае способствует поиску оптимальных путей развития и сотрудничества России и Китая, которые решают сегодня сходные политические задачи в условиях глобализации. Стремление Китая к научно-техническому прогрессу во всех областях жизнедеятельности государства создаёт реальные условия для глобальной проекции китайских цивилизационных ценностей во внешний окружающий мир.

Китай как одна из самых древнейших цивилизаций мира имеет национальные особенности своей политической культуры. Традиционные основы политической культуры вызревали в недрах даосизма, конфуцианства, моизма, легизма, натурфилософии. Политическая культура китайского общества с учётом цивилизационного развития позволяет прогнозировать поведение Китая на международной арене. Китай сегодня успешно продвигается по пути модернизации, экономического развития и мирного возвышения страны. В то же время центральное место в китайской политической культуре занимают те ценности, установки, ориентации и стереотипы, которые, как уже говорилось, направлены на сохранение существующей политической системы. Синкретическое философско-религиозное мировоззрение свидетельствует о неагрессивном характере восточноазиатских религий и толерантном отношении китайцев к другим народам. Подчинение интересов личности интересам коллектива, известный конформизм, стремление избежать конфликта, почитание власти, опора на этические нормы – отличительные черты китайской политической культуры. Во внутривнутриполитическом плане китайское общество по-прежнему ориентируется на традиционные ценности и этические нормы, отвергая западные модели демократии. Поэтому современный процесс политических преобразований неотъемлемо связан со спецификой традиционного культурного фактора в политике Китая.

О традиционном понимании политической власти в Китае.

Китайский традиционный взгляд на политику не совпадает с классическим западным представлением о политике, которое восходит к политическому укладу древнегреческого полиса и характеризуется публичной природой. В китайской традиции, например, такое свойство, как «стихийность» политической власти, выражается метафорическим представлением природы власти в образе «ветра» (фэн – в кит.яз., кадзэ – в яп.яз.) по сходному природному принципу («трава склоняется, когда дует ветер»). Подобный принцип содержит в себе, с одной стороны, элемент подчинения, с другой – стихийного и «утонченного веяния, которое захватывает и покоряет людские сердца», как ветер гнёт траву, т. е. в принципе насилие и произвол власти, если и не исключаются, то, во всяком случае, вуалируются.

В древнем трактате «Хуай Нань-цзы» (II в. до н.э.), описывающем царствование мифического правителя Шэньнуна, сообщается: «Грозное присутствие царя ощущалось всюду, но никто не восставал против него. Существовали наказания, но не было нужды применять их. Законы были малочисленны и мягки»¹⁶. В китайском взгляде на политику присутствует триада – власть, мудрость и добродетель. Власть сопряжена с мудростью, которая исходит от добродетельного правителя. Классический способ добродетельного правления описан Конфуцием: «Учитель сказал: Если править с помощью закона, улаживать, наказывая, то народ остережется, но не будет знать стыда. Если править на основе добродетели, улаживать по ритуалу, народ не только устыдится, но и выразит покорность»¹⁷. В древнем тексте Конфуция «закон» и «ритуал» разводятся в противоположные стороны, образуя как бы бинарную оппозицию. Политической власти свойственно такое качество как демонстративная церемониальность политического поведения, где ключевая роль отведена ритуалу, а в политической риторике ощущается напыщенность и торжественность. Например, провозглашенный современным Китаем политический курс на ускоренную модернизацию и амбициозные планы в сфере экономики международная общественность восприняла несколько скептически, отдавая дань китайской пафосно-торжественной политической риторике. Однако Китаю удалось выйти на беспрецедентные темпы экономического роста. Мир заговорил о присоединении Китая к

клубу суперзвезд Азии, о вступлении страны в «золотое двадцатилетие» быстрого экономического роста (1991–2010 гг.), о наступлении в XXI в. «Века Китая». Выход КНР уже в 1991 г. на 3-е место в мире по ВВП после США и Японии вызвал широкий международный резонанс.

Согласно Конфуцию, управление (цзяо, хуа) народом связано с его воспитанием: управлять в Китае означало выправлять и начинать с себя. Неслучайно политико-идеологическая лексика современного Китая обогатилась такими понятиями, как «общество сяокан», «всестороннее строительство общества», «гармоническое общество». По словам Ху Цзиньтао, главными характеристиками гармоничного социалистического общества являются «демократия и законность, равенство и справедливость, доверие и миролюбие, преисполненность жизненной силой, спокойствие и порядок, гармоничное сосуществование человека и природы»¹⁸. Ориентация процесса модернизации Китая в контексте развития китайской цивилизации нацелена на возрождение и объединение нации, включая не только Сянган (Гонконг) и Аомынь (Макао), которые уже вошли в состав КНР, но и Тайвань. Традиционные ценности политической культуры сплачивают ханьцев и китайских соотечественников (хуацяо), проживающих за рубежом, в глобальную китайскую общность.

Рассуждая об истоках китайской политики, мы говорили, что в китайской традиции политика ассоциируется более с не-насилием, чем с произволом власти. Однако Запад не перестаёт упрекать Китай в нарушении прав человека и применении излишней жестокости в отношении власти к обществу. Очередное обострение отношений Китая с Западом произошло из-за трагических июньских событий 1989 г. на площади Тяньаньмэнь. Нет ли здесь расхождений в понимании исторических предпосылок политики и реальной политикой? На самом деле противоречий нет. Особая проблема современной авторитарной власти во взаимоотношениях с народом состоит в установлении порядка. Как правило, отступление от общепринятого порядка ведёт к хаосу, т. е. к ещё большему произволу, учитывая количественную численность китайского населения (1,3 млрд. человек). Древнее высказывание танской¹⁹ политической мысли императора Тайцзуна гласит: «Опорой правителя является государство, опорой государства является народ. Когда народ обеспокоен – го-

сударство в опасности, когда государство в опасности – правитель погибает»²⁰. Поэтому китайское правительство пресекает в случае необходимости любое нарушение общественного порядка жестко, с точки зрения Запада. Это свойственно и другим азиатским государствам и народам. Господствующая в обществе система мировоззрения, взгляды на общество и человека формируют стереотипы поведения людей. Система взглядов, как цементирующая форма проявления политической культуры, служит также и оправданием власти. В культурной азиатской традиции циркулируют пословицы, отражающие характерные взгляды на политику, одна из которых может объяснить древнекитайские представления: «Чтобы почка не распустилась, надо воспользоваться топором».

Говоря об эффективности древнекитайской власти и политической стратегии, китаисты поясняют: «Страх как симптом власти ощущался китайцами с необычайной остротой и питал собою традиционную церемониальность политики, подчёркивавшую священный трепет всего живого перед персоной государя-самодержца. Разумеется, устрашающая сила власти совершенно не обязательно должна выражаться в реальных актах принуждения и насилия – ей достаточно быть мысленным допущением, воображаемой или, точнее, ощущаемой возможностью. Попытки перейти от угрозы к реальному насилию имеют самые печальные последствия как раз для самой власти: последняя мгновенно лишается авторитета и терпит неминуемый крах. Этот разрыв между угрозой и её исполнением, отсрочка осуществления власти, собственно, и создают пространство политической стратегии. Область политики очерчивается парой асимметричных отношений: с одной стороны, мы наблюдаем страх перед никогда не реализуемым и в реальности даже отсутствующим насилием; с другой – правила человеческого общежития скрывают и дезавуируют реальные акты насилия. Мудрость политики – это умение применять насилие, не признавая его таковым»²¹. Отсюда возникают два дуальных понятия в генезисе китайской политической власти – страх и порядок.

Древнекитайские политические трактаты содержат порой весьма сложные концепции политики, в которые не вмещаются привычные суждения европейцев о деспотизме китайской власти. Обычные западные классификации политических систем – монархия, демократия, анархия – не помогают уяснить стратегию.

Так, в 36 стратагемах из «Саньшилю цзи мибэнь бинфа» китайской политической мысли 26-я стратагема звучит следующим образом: «Начальник, желающий укротить подчиненного, должен прежде внушить ему глубокий страх, дабы тот служил предостережением»²². Эта стратагема, хорошо понятная представителям других азиатских государств, в какой-то степени объясняет политику современного Китая в отношении Тайваня. КНР стремится создать угрозу применения военной силы против Тайваня, чтобы не допустить провозглашения независимости острова. Академик М.Л.Титаренко поясняет: «Начиная с 1980 гг. внешняя политика Китая носит в основном мирный характер. Единственное исключение – осуществляемые время от времени демонстрации военной силы в отношении острова Тайвань. Представляется, однако, что такого рода действия осуществляются исключительно в демонстрационных целях. Возможно, это приходится делать, так как в КНР существуют определенные политические или военно-политические круги, которые вынуждают высших руководителей страны “откупаться” подобными демонстрациями»²³.

Массовые общественные беспорядки в Китае представляют серьёзную угрозу для общества и государства и приравниваются по своим последствиям к военным действиям. Искусство войны описывается в военно-политическом каноне Сунь-цзы, на основании которого, например, Вэй Ляо комментирует²⁴ вышеприведенную стратагему. Европейцы подобные проявления власти также могут отнести к ее деспотическим свойствам. Однако это традиционный подход по наведению порядка в государстве, который испокон веков покоился на подчинении и страхе. «В древности полководец, который был способен казнить половину своего войска, считался лучшим. Следом за ним шел тот, кто мог обречь на смерть три десятка своих подчинённых. А худшим считался тот, кто мог казнить только каждого десятого. Тот, кто мог казнить половину войска, распространял свою власть на весь мир. Тот, кто мог казнить три десятка войска, распространял свою власть на удельное владение. Тот, кто мог казнить только десятую часть войска, должен был повинаться другим»²⁵.

Исходя из вышеизложенного, можно выделить две главные особенности китайских представлений о природе политики и политической культуре общества. Первая – политика связывает лю-

дей безусловной, всеобщей связью и рассматривается как «пространство сокровенной гармонии всего живого». Безусловность связи людей и стихийное проявление власти в том, что Великий Путь «дао» делает возможным совместную жизнь людей и определяет место каждого в жизни, но он есть то, чем люди пользуются каждый день, а о том не ведают. Второе – в функциональном отношении политика носила характер не установления (а тем более воздействия), а реагирования. Исходя из традиционного китайского взгляда на политику, китаисты констатируют: «Нельзя не поражаться необыкновенной действенности власти в Китае, которая была способна держать в повиновении и при необходимости мобилизовывать и направлять гигантские массы людей, почти не прибегая к принуждению. Большинство жителей Срединной империи умирали, так и не увидев в лицо не то что государственного чиновника, но и даже его представителей из числа мелкого служивого люда. Но кто скажет, что в Китае не было Порядка?»²⁶.

Политическую и философскую мысль Китая отличает метафоричность, символичность и философская глубина китайских представлений об основах политики. В китайских представлениях власть имеет стихийный характер своего проявления, но не сама по себе, а аналогично процессам, протекающим в природе, исключая в идеале насилие и произвол. Однако при этом в реальной политике не отвергается всеобъемлющая регламентация общественной жизни, предполагающая жесткую бюрократическую систему управления. Традиционное понятие власти неотделимо от политической мысли древнего Китая. С позиции сегодняшнего дня наиболее важным направлением политической реформы с китайской спецификой является направление гармоничного развития политической и духовной культуры на основе традиционных ценностей.

Примечания

- ¹ Введение в историю и философию науки. М., 2007. С. 163.
- ² «Однако существование науки как важнейшего звена инновационной экономики (экономики, основанной на знаниях, требует не только значительного уровня её финансово-материального обеспечения со стороны государства и частного бизнеса (прежде всего – промышленных корпораций), но и соответ-

- ствующего организационного и правового обеспечения, являющихся основным предметом научно-технической политики современных обществ и государств» (Там же).
- 3 Особенностью Китая является мультиэтнический состав населения. Наряду с доминирующим ханьским суперэтносом (92 % граждан) существует 55 официально признанных этносов, имеющих свои культурные традиции и мифологию (Тибет, Синьцзян, южные районы КНР и др.).
 - 4 Современная китайская политическая система – это социалистический тип государства с авторитарной системой сильной государственной и партийной власти во главе с коммунистической партией (КПК).
 - 5 Классическая периодизация политических династий Китая.
 - 6 Традиционные принципы китайской политики, искусство управления и политическая стратегия изложены в классических трактатах «Гуй Гу-цзы», «Тридцать шесть стратагем», «Книга Основ», «Книга сердца», «Хань Фэй-цзы», «Четыре канона Желтого Владыки».
 - 7 *Кузык Б.Н., Титаренко М.Л.* Китай – Россия 2050: стратегия соразвития. М., 2006. С. 47.
 - 8 *Мэн-цзы.* Собр. классических текстов. Т. 1. Пекин, 1956. С. 418.
 - 9 Можно сказать конфуцианского ареала культуры. Конфуцианская цивилизация включает в себя несколько государств: Китай, Республика Корея, КНДР, Таиланд, Сингапур, Вьетнам, Тайвань. Но есть фундаментальные различия в организации политических порядков и в специфике протекающих в отдельных конфуцианских государствах политических процессов. Американский политолог С.Хантингтон, выделяя восемь основных цивилизаций мира (конфуцианскую, японскую, исламскую, индуистскую, латино-американскую, африканскую, славяно-православную и западную), рассматривает Японию как отдельную цивилизацию в лице одного государства на основе органического слияния в нем синтоизма, конфуцианства и буддизма.
 - 10 Несмотря на наличие иерархической лестницы, предусматривающей взаимоотношения мужа и жены, в китайской политической истории существовало несколько династий вдовствующих императриц, которые участвовали в жесткой политической борьбе за власть в буквальном смысле не на жизнь, а на смерть.
 - 11 *Кузык Б.Н., Титаренко М.Л.* Китай – Россия 2050. С. 47–48.
 - 12 *Мэнион Мелани.* Политическая система Китая // *Алмонд Г., Пауэлл Дж., Стром К., Далтон Р.* Сравнительная политология сегодня: Мировой обзор. М., 2002. С. 457.
 - 13 Введение в историю и философию науки. С. 12.
 - 14 *Гаджиев К.С.* Политология. М., 2007. С. 357.
 - 15 Китайская община – одна из самых сплоченных, многочисленных и влиятельных диаспор мира. По неофициальным данным, более 60 % громадных внешних инвестиций, общей суммы 620 млрд. долларов, за 26 лет экономической реформы получены КНР при содействии хуацяо.
 - 16 См.: *Малявин В.В.* Искусство управления. М., 2003. С. 5.
 - 17 *Конфуций.* Уроки мудрости. М., 2003. С. 58.

- ¹⁸ Материалы IV пленума ЦК КПК XVI созыва. Сент. 2004.
- ¹⁹ Династия Тан (618–907 гг.), согласно классической периодизации политической истории Китая.
- ²⁰ *Попова И.Ф.* Политическая практика и идеология раннетанского Китая. М., 1999. С. 149.
- ²¹ *Малявин В.В.* Искусство управления. С. 13.
- ²² Стратегема 26 «Грозить софоре, указывая на тутовник» из трактата «Тридцать шесть стратегем» 9Цит. по: *Малявин В.В.* Указ. соч. С. 396).
- ²³ *Кузык Б.Н., Титаренко М.Л.* Китай – Россия 2050. С. 574–575.
- ²⁴ Следует отметить, что широчайшее распространение комментаторской литературы тормозило развитие культуры и науки в Китае, поскольку шел процесс не приращения и создания новых знаний, а процесс «переваривания» древнейших канонов.
- ²⁵ *Малявин В.В.* Искусство управления. С. 398.
- ²⁶ Там же. С. 11.

Содержание

Введение	3
<i>Рубцов А.В.</i>	
Иллюзии деидеологизации	8
<i>Самохвалова В.И.</i>	
Глобальные проекты: утопии, антиутопии, альтернативы	32
<i>Мамчур Е.А.</i>	
Наука, метафизика и идеология	58
<i>Чижков С.Л.</i>	
Б.Н.Чичерин и идеология русского либерализма	76
<i>Любимова Т.Б.</i>	
Идеология и здоровье нации	94
<i>Самохвалова В.И.</i>	
Восток и Запад: о различии идеологических векторов в культуре	121
<i>Шарко С.В.</i>	
Культурно-идеологический аспект в современной политике Китая.....	146

Научное издание

Ориентиры... Выпуск 6

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректурa авторов

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 15.12.09.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 10,00. Уч.-изд. л. 8,45. Тираж 500 экз. Заказ № 046.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: iph.ras.ru