

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН
Научно-координационный совет
по философским проблемам социальной теории
РЯЗАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
РАДИОТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
РОССИЙСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ ДРУЖБЫ НАРОДОВ
Межвузовский центр социальной теории

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ

Научный альманах. Том XIII. 2021

**ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ РАКУРСЫ
СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ**

Под редакцией Ю.М. Резника

Москва 2021

Тринадцатый том научного альманаха «Вопросы социальной теории» рекомендован к печати Научно-координационным советом по философским проблемам социальной теории (Институт философии РАН).

Рецензенты тома:

Доктор философских наук, профессор А.М. Бекарев (Нижний Новгород)
Доктор философских наук, профессор А.Л. Золкин (Москва)

Редакционный совет:

В.А. Лекторский (Москва, ИФ РАН) — *председатель совета.*

Члены совета: А.Б. Гофман (Москва, НИУ-ВШЭ), В.С. Диев (Новосибирск, НГУ), Г.В. Драч (Ростов-на-Дону, ЮФУ), Д.И. Дубровский (Москва, ИФ РАН), А.А. Гусейнов (Москва, ИФ РАН), А.Л. Журавлев (Москва, ИП РАН), А.А. Кара-Мурза (Москва, ИФ РАН), С.В. Комаров (Пермь, ПГНИУ), А.А. Кузьмин (В. Новгород, НовГУ), Н.И. Лапин (Москва, ИФ РАН), Б.В. Марков (Санкт-Петербург, СПбГУ), К.Х. Момджян (Москва, МГУ), С.С. Неретина (Москва, ИФ РАН), А.Л. Никифоров (Москва, ИФ РАН), А.М. Орехов (Москва, РУДН), Л.С. Перепелкин (Москва, Ин-т востоковедения РАН), К.С. Пигров (Санкт-Петербург, СПбГУ), В.И. Разумов (Омск, ОмГУ), З.М. Саралиева (Нижний Новгород, ННИУ), Я.И. Свицкий (Москва, ИФ РАН), В. Сломский (Варшава), А.В. Смирнов (Москва, ИФ РАН), С.А. Смирнов (Новосибирск, НГУЭУ), Н.М. Смирнова (Москва, ИФ РАН), В.Г. Федотова (Москва, ИФ РАН), М.В. Чиркин (Рязань, РГРТУ), В.Н. Шевченко (Москва, ИФ РАН), В.В. Щербина (Москва, ИС РАН), В.Н. Щербина (Киев).

Редакционная коллегия: Ю.М. Резник (Москва, ИФ РАН) — *главный редактор*, А.С. Александрович (Москва) — *отв. секретарь*, Н.Б. Афанасов (Москва, ИФ РАН), В.Г. Николаев (Москва, НИУ ВШЭ), Н.А. Степанов (Рязань, РГРТУ).

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: Научный альманах. Том XIII. 2021. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ РАКУРСЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ / Институт философии РАН, Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории; под редакцией Ю.М. Резника. — М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2021. — 184 с.

Данный том альманаха содержит материалы XV Междисциплинарного научного симпозиума «Социальная теория и проблемы цивилизационного развития» (Москва-Рязань, ноябрь 2021 г.). В томе раскрываются теоретико-методологические и прикладные аспекты исследования российской цивилизации, а также рассматриваются ее онтологические и ценностные основания. В заключительном разделе представлены переводы Ф. Гуалы и Д. Захави по актуальным проблемам современной социальной теории.

Альманах предназначен для научных сотрудников, преподавателей, аспирантов и студентов социально-гуманитарных факультетов вузов, а также для специалистов-практиков, интересующихся проблемами цивилизационного развития современной России.

Содержание 3

Раздел 1. ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ

ШЕВЧЕНКО В.Н. (*Москва, ИФ РАН*) О статусе теории цивилизации 4
СМИРНОВА Н.М. (*Москва, ИФ РАН*) Теоретическая реконструкция смысловой структуры социальной реальности как методологическая предпосылка цивилизационного анализа 15
РОМАНОВ Д.Д. (*Москва, РУДН*) Трансцендентально-интуитивистское обоснование новой цивилизационной онтологии 31

Раздел 2. РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ: ПРОЕКТ И РЕАЛЬНОСТЬ

ПЕРЕПЕЛКИН Л.С. (*Москва, ИВ РАН*) Российская цивилизация, ее внешнее окружение и внутренняя ситуация: выживать или развиваться? 42
ФЕДОТОВА В.Г. (*Москва, ИФ РАН*) Россия как цивилизационный проект: ракурсы интерпретации 56

Раздел 3. ЦЕННОСТИ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

РЕЗНИК Ю.М. (*Москва, ИФ РАН*) Ценностные основания цивилизационного бытия человека в современной России 73
ТЮГАШЕВ Е.А. (*Новосибирск, НГУ*) Ценности Киево-Печерской культурной традиции как вектора цивилизационного развития России 104
АЛЕХНОВИЧ А.С. (*Москва*) Власть и страх: безопасность как ценность 113

Раздел 4. НАУЧНЫЕ ПЕРЕВОДЫ

ОРЕХОВ А.М., ЕФИМЕНКОВ А.О. (*Москва, РУДН*) Ф. Гуала и «другой институционализм» в современной философии социальных наук 133
ГУАЛА Ф. Краткое изложение «понимания институтов» 140
ГУАЛА Ф. Ответ на критику 152
ЗАХАВИ Д. Мы и Я 171

Содержание (на англ.) 181

Раздел I. Теоретико-методологические проблемы цивилизационного развития

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_4_14

В.Н. ШЕВЧЕНКО

О СТАТУСЕ ТЕОРИИ ЦИВИЛИЗАЦИИ*

***Аннотация:** В статье обсуждаются вопросы социально-философского анализа цивилизационной проблематики. Автор в своем исследовании исходит из классического идеала научного знания, для достижения которого обязательно наличие прочной метафизической основы. Обосновывается тезис о том, что цивилизация есть состояние общества и потому ее нельзя изучать в отрыве от него. Подвергается критическому анализу позиция сторонников широкого понимания цивилизационного подхода, фактически отождествляющих цивилизацию и общество.*

Проводится сравнение остающейся актуальной социально-философской концепции В.Ж. Келле и М.Я. Ковальзона и социокультурного подхода, сущность которого состоит в рассмотрении общества как единства культуры и социальности на основе деятельности людей. Если историко-социологический уровень анализа — это парафраз стадияльного, формационного подхода, то деятельностный уровень анализа общества является парафразом цивилизационного подхода. Теория цивилизации носит ценностно-нормативный характер, который прямо связан с практическими параметрами социальной деятельности людей в обществе — как друг с другом, так с предметным миром.

Шевченко Владимир Николаевич — доктор философских наук, профессор, заслуженный деятель науки РФ, главный научный сотрудник Института философии РАН, главный редактор журнала «Проблемы цивилизационного развития» (Москва). E-mail: vladshvchenko@mail.ru.

* Статья перепечатана из журнала «Личность. Культура. Общество». — 2020. — Т. 22. — Вып. 3-4 (№№ 107-108). — С. 42-50.

Abstract: *The article discusses the issues of socio-philosophical analysis of civilizational problems. In his research, the author proceeds from the classical ideal of scientific knowledge, for the achievement of which there must be a solid metaphysical basis. The thesis is substantiated that civilization is a state of society and therefore it cannot be studied in isolation from it. The position of supporters of a broad understanding of the civilizational approach, who in fact equates civilization and society, is subjected to critical analysis.*

A comparison of the remaining actual social and philosophical concept of V.Zh. Kelle and M. Ya. Kovalzon and the socio-cultural approach, the essence of which is to consider society as a unity of culture and sociality based on the activities of people. If the historical and sociological level of analysis is a paraphrase of the stadial, formational approach, then the activity level of analysis of society is a paraphrase of the civilizational approach. The theory of civilization is of a value-normative nature, which is directly related to the practical parameters of the social activity of people in society – both with each other, and with the objective world.

Ключевые слова: *общество, социально-философское знание, деятельностный подход, цивилизация, развитие, формация (стадия), повседневность, ценности, социальные и моральные нормы, цивилизационный проект.*

Keywords: *society, social and philosophical knowledge, activity approach, civilization, development, formation (stage), everyday life, values, social and moral norms, civilization project.*

Вступление. Прежде всего, следует сделать одно замечание общего характера. В отличие от западной общественной мысли для незападных государств, таких как Китай, Россия, Индия, других стран, как отмечается в литературе, по-прежнему классический идеал научного знания остается доминирующим в изучении социальной, в том числе и цивилизационной, проблематики. Постнеклассический идеал знания, имеющий физикалистские и математические основания, не получил в нашей литературе сколько-нибудь широкого распространения в отношении цивилизационного подхода. Что касается постмодернизма и пост-постмодернизма, то эти подходы имеют заметное распространение главным образом у отечественных историков.

Некоторые из них сегодня считают ориентацию ученого на классический идеал научного знания устаревшей позицией. Впрочем, теоретические взгляды историков по этому вопросу требуют отдельного разговора. Автор настоящей статьи исходит из идеала классического научного знания и познания, для которого обязательно наличие прочной метафизической, философской основы. Важно именно с этих позиций установить статус теории цивилизации, ее соотношение с родственными ей социальными науками.

Если говорить о комплексе современных цивилизационных представлений в отечественной литературе, то в нем следует выделить как цивилизационное сознание в его различных видах, так и объективное научное знание. За последние десятилетия произошла в значительной мере потеря научно-теоретической проблемности у цивилизационных представлений. На первое место вышла нарративная (метафорическая) их нагруженность. Хотя нарратив и обладает познавательным потенциалом, он отличен от потенциала строгой научной теории. К примеру, можно часто встретить, особенно в культурологической литературе, ту авторскую решимость, с которой из всего огромного массива отечественной культуры ученый выделяет культурный код, на котором строится цивилизационное сознание общества, цивилизационная идентичность граждан. Достоверность этого образа как аподиктического как очевидного, не подлежит по этой причине обстоятельному научному осмыслению.

Теория цивилизации и философское учение об обществе. Прежде всего, здесь важно правильное решение вопроса о связи цивилизации и общества. Что должно быть поставлено на первое место? Мы возьмем из-за ограниченного размера статьи самый простой случай, когда и цивилизация, и государство, и общество совпадают в своих границах, но принципиальная суть остается прежней и в более сложных случаях.

Все еще имеет широкое распространение тезис, родившийся в перестроечные времена, что цивилизационный подход делает упор на непрерывность, а стадийный (формационный) на прерывность. Как раз наоборот, на первое место должно быть поставлено российское общество, которое при всех трансформациях сохраняет свою жизнеспособность. Его структуры даже при революционных преобразованиях не разрушаются так, что не остается ни людей, ни строений. Императорская Россия и Советский Союз пережили в свое время самую настоящую катастрофу, цивилизационный коллапс, но общество продолжило существовать. В нем всегда оставались важные устойчивые связи и отношения.

Достаточно здесь посмотреть на Россию 1990-х гг. Кругом хаос и разруха. Точную характеристику этому периоду дает Теодор Шанин. Он пишет: «Жизнь современной России — сплошной парадокс. Прежде всего, непонятно, как до сих пор выживает громадная часть населения. <...> Заводы стоят, зарплаты не выплачиваются, производство и производительность труда падают, эффективных институтов социальной защиты практически нет. К тому же оборудование изнашивается, не хватает инвестиций, а доходы от экспорта оседают за рубежом. На фоне этой картины невероятное удивление вызывает незначительный эффект всех этих процессов. <...> Почти все функционирует: учителя учат, медики лечат,

офицеры командуют, милиция регулирует дорожное движение, в большинстве случаев улицы городов чистятся, вода, электричество и газ подаются в дома, магазины продолжают бойкую торговлю. Иными словами, страна функционирует в целом куда лучше, чем можно ожидать. Социально-экономическое выживание российского общества — это центральный парадокс его новейшей истории» [12]. Главную роль в придании такому обществу солидного запаса прочности играют неформальные коммуникации. По этой причине и возникают различия, а в кризисные периоды и разрывы между нормативной и реальной социальной жизнью [4].

Сегодня есть различные предложения выбора культурной основы российской цивилизации, одни предлагают взять за основу язычество, другие — русскую цивилизацию, третьи — петровскую цивилизацию. Четвертые — российскую империю эпохи Александра Второго, пятые — советскую цивилизацию и, наконец, шестые — западную. В какой плоскости следует искать ответ? Сложность здесь еще и в том, что конкретная цивилизация сбрасывалась как отжившая, устаревшая кожа и наращивалась другая кожа на тот же государственный остов, если брать, к примеру, Россию. Цивилизации скорее не вырастают одна из другой, а каждая последующая отвергает предыдущую. Если не всю её, то значительную часть цивилизационного содержания или изменяет его вплоть до неузнаваемости, меняя плюсы на минусы. А в обществе всегда остается некоторый устойчивый каркас при любых революционных потрясениях.

Можно сказать, что цивилизация есть состояние общества. Анализ ее развития, как и причин отрицания, невозможен в принципе в отрыве от общества. Как метафору можно рассматривать такие странные утверждения, которые, к сожалению, постоянно встречаются в литературе. Имеются в виду такие бессубъектные цивилизации, которые не связаны ни с каким государственным устройством или обществом, его социальной структурой, но которые «сражаются, завоевывают новые территории или их теряют». Во многом аналогично обстоит дело и с варварством. Один из примеров. «Варварство использует в качестве своих инструментов самые последние достижения цивилизации» [2, 93]. Вот такие бессубъектные дела и поступки устраивают цивилизации и варварство.

Интересно посмотреть, как сторонники широкого понимания цивилизационного подхода пытаются изложить связь цивилизации и общества. Встает вопрос, как можно помыслить это соотношение — как целое и часть, как параллельные миры или, согласно принципу дополнительности, как два взаимодополняющих отражения одного объекта в зависимости от используемых методологий (инструментария)? На этот вопрос нет четкого ответа.

Известный специалист по социальной философии и философии истории Ю.И. Семенов обстоятельно раскрыл главный недостаток сторонников широкого понимания «цивилизационного подхода», который состоит в фактическом отождествлении цивилизации и общества. С точки зрения Ю.И. Семенова, то, что называется цивилизацией есть или отдельный социоисторический организм (социор) или региональная система социоисторических организмов [6, 7]. В частности, он приводит в качестве примера позицию английского историка А. Тойнби, поставившего в своем главном труде фактически знак равенства между цивилизацией и обществом (см. прим. 1). Но позитивное решение Ю.И. Семенова вряд ли можно принять, поскольку он видит в этом знаке равенства главный довод в пользу отказа от цивилизационных представлений в пользу предложенного им нового понятия — социора.

Точка зрения, отождествляющая цивилизацию и общество, широко представлена в исторической литературе по цивилизации. Можно привести много примеров из работ сторонников расширительного понимания цивилизации.

«Цивилизация — это способ жизнедеятельности общественной макросистемы, сориентированной во времени и пространстве. Что представляют собой факторы, определяющие существо цивилизации, ее неповторимое своеобразие? Наиболее общие факторы: географическая (или природная) среда, система ведения хозяйства (экономика); социальная организация; духовные ценности (религия, идеология); политическая система; ментальность; особенности эпохи, в которой цивилизация существует» [10, 15]. Есть и более лаконичные характеристики, в которых отдельные части общества просто вмонтированы в цивилизацию.

Три аспекта изучения исторического процесса. Говоря о необходимости социально-философского анализа проблематики цивилизации, я хотел бы вспомнить о выдающемся советском, российском ученом В.Ж. Келле и его вкладе в развитие классической, марксистской социальной философии (не забудем, что свои труды Келле писал вместе с Ковальзоном, нелепо погибшем под колесами автобуса на остановке).

Особенностью социально-философского подхода к историческому процессу он или они считали выделение трех аспектов исследования, причем при любом из этих аспектов общество рассматривается как целостное образование. «Объективно-системный подход позволяет понять развитие общества как закономерный естественно-исторический процесс; субъективно-деятельностный — как процесс и результат человеческой активности; гуманистически-личностный — как выявление человеческого смысла истории» [4, 284].

Эти три аспекта марксистского исследования во многом совпадают с социокультурным подходом, получившим в последние десятилетия большее признание и широкое применение. (Почему это произошло и что за этим стоит — невольное признание заслуг марксовой теории общества или что-то иное — требует отдельного разговора.). В отечественной литературе большой вклад в его развитие внесли А.С. Ахиезер, Т.И. Заславская, Н.И. Лапин, Ю.М. Резник, а также ряд других авторов. Специфика социокультурного подхода заключается в том, что он также интегрирует три фундаментальных измерения человеческого бытия. Н.И. Лапин, говоря о сущности социокультурного подхода, считает, что он представляет собой «понимание общества как единства культуры и социальности, образуемых деятельностью человека» [7, 426]. При всех разночтениях, о которых здесь трудно говорить, получается, что можно выделить и сопоставить три уровня социально-философского и три уровня социокультурного анализа исторического процесса развития общества: а именно, культурно-исторический, историко-социологический и деятельностный.

Современное состояние социально-философского знания позволяет более широко трактовать объективно-системный подход к познанию исторической реальности. Социальная философия есть, прежде всего, учение о всеобщем, непреходящем. И с этой точки зрения оно представляет собой социальную онтологию, т.е. учение о бытии общества в самом широком смысле. Общество рассматривается как абстракция высокого уровня, как сложная саморазвивающаяся системно устроенная целостность. Сложность выявления всеобщих сторон, связей и отношений общества как системы заключается в том, что каждая из этих всеобщих черт, и прежде всего, всеобщие сферы жизнедеятельности людей, могут иметь и, это действительно показывает история, разную полноту своей исторической реализации.

Социально-философское знание имеет две характерные особенности. Первая — оно есть знание о всеобщем, вторая — знание о должном, каким должно быть общество, т.е. каким оно должно быть в полноте развития его всеобщности. Социальная философия, в конечном счете, утверждает должное, совершенное устройство общества исходя из человеческого смысла всей истории. Поэтому оно не может не включать в себя элементы утопизма. Более того, оно доктринально, на наш взгляд, представляет собой рефлексивную утопию.

С ростом философского и научного интереса к цивилизационным исследованиям со второй половины XX века закономерно произошло радикальное переосмысление роли культуры в развитии общества. Культура в своем духовном измерении представляет собой огромный совокуп-

ный исторический опыт выживания, развития, побед и поражений, накопленный как отдельным обществом, так и человечеством в целом. И вместе с тем культура выступает своеобразной надбиологической программой, согласно которой общество воспроизводит и сохраняет себя как определенная целостность даже при самых радикальных преобразованиях. Все это помогло значительно расширить представления о стадиях (формациях) исторического процесса развития общества.

В содержательном плане получается, что историко-социологический уровень анализа — это парафраз стадийного, формационного подхода. Именно в рамках историко-социологического научного знания должно сегодня идти обсуждение вопроса о том, какое общество со стадийной (формационной) точки зрения складывается в России и каким должен быть при этом социологический проект построения более совершенного общества.

Деятельностный уровень анализа — это парафраз цивилизационного подхода. В итоге этот анализ приводит к созданию теории цивилизации как таковой. Деятельностный уровень как наиболее содержательный уровень анализа общества и его истории вбирает в себя содержание предыдущих уровней анализа и потому в наибольшей степени выражает суть социокультурного анализа. Продолжением и конкретизацией социологического проекта выступает цивилизационный проект. У него есть своя специфика, которая остается далеко не проясненной. Главное — следует согласиться со сторонниками социокультурного подхода, полагающими, что он «связывает цивилизационный и формационный подходы в единое целое [7, 426]».

Цивилизация есть состояние общества, находящегося в постоянном развитии. При отсутствии исторического развития общества цивилизационная специфика не отличается от специфики общества, поскольку деятельность людей не ведет ни к изменениям в социальной структуре, ни в структурно-функциональном устройстве общества. Только у сторонников «этнографической теории цивилизации», когда понятие цивилизации применяется ко всем обществам без исключения, никаких вопросов здесь не возникает. Но, скорее всего, лишь с появлением первых представлений в эпоху осевого времени о развитии, совершенствовании, а в дальнейшем о прогрессе, когда жизнь отдельных государств и обществ начинает осознаваться как имеющая историческое измерение, становится возможным изучение, а затем и научное обсуждение их цивилизационного изменения, в том числе, изучение цивилизационной динамики общества.

Цивилизация носит ценностно-нормативный характер. Цивилизационная идентичность воплощается, прежде всего, в поведении и действиях индивида, в тех требованиях к тому, как он должен вести себя в много-

образных жизненных ситуациях. Цивилизация как совокупность ценностей и норм есть неотъемлемый признак и характеристика общественной жизни, имея в виду практические характеристики социального поведения человека в отношениях как с людьми, так и с предметным миром. Обращает на себя внимание огромный рост интереса науки к повседневности как к непрерывному процессу социального бытия индивидов, к «естественной», нерелефлексивной в обычных условиях, стороне человеческой жизни. Как удачно выразился Ф.И. Гиренок, «цивилизации меняются, когда меняется не политика, а повседневность» [3, 64]. Повседневность может и, по-видимому, должна стать одним из главных объектов проектирования в цивилизационном проекте.

Если говорить о цивилизации как результате, то здесь имеется в виду определенный уровень цивилизованности общества, а если говорить как о процессе, то это означает его постоянное движение ко все более высокому уровню цивилизованности, к более совершенным нормам цивилизационного поведения людей. От достигнутого уровня развития общество может пойти дальше к новым, все более высоким вершинам цивилизации, а может пойти назад. Так работает оппозиция «цивилизация / варварство (варваризация)», о чем нужно говорить отдельно. Анализ параметров цивилизации оказывается должен быть привязан к определенному, и в принципе к довольно узкому, временному интервалу. Эта временная точка должна быть единой при сопоставлении цивилизационных состояний различных обществ. Цивилизацию невозможно оторвать от общества, с ростом дифференциации общественных функций растет и число людей, взаимосвязанных и взаимозависимых между собой. Из этой взаимозависимости проистекает специфический порядок, наделенный большой принудительной силой. «Именно этот порядок, по мнению немецкого социолога Н. Элиаса, переплетения планов и действий определяет ход общественного развития, именно он лежит в основании процесса цивилизации» [13, 237]. Чем дальше развивается общество, тем сильнее воздействие взаимной связи и зависимости на каждого индивида.

С точки зрения Н.В. Мотрошиловой, основа цивилизованного отношения людей состоит в том, что «индивид учится практически принимать в расчет «другое индивидуальное». А также общее для него и других индивидов. Таким способом формируется, а в определенной мере и воплощается в действительность принцип взаимности, взаимодействие индивидов как одна из главных предпосылок и одно из важнейших выражений цивилизованности» [8, 160].

В принципе и общество, и цивилизацию можно рассматривать вне связи друг с другом, но важно видеть границы правомерности такого подхода. Обе

крайности широко представлены в литературе, когда историко-социологический (стадиальный) подход подавляет цивилизационный и наоборот, когда цивилизационный подход игнорирует стадиальный, что сегодня особенно заметно по литературе. Такое решение нам не кажется ни убедительным, ни плодотворным, но, к сожалению, цивилизационное понимание истории как гипотеза, способная дать наиболее убедительное толкование общественного развития, давно уже перестала быть таковой для сторонников расширительного толкования цивилизационного подхода [11, 373].

О культурно-историческом уровне анализа общества. В культуре достаточного развитого общества обычно выделяется исторически сложившееся ядро культуры, заложенный в нем культурный код (или культурная матрица), в соответствии с которым происходит непрерывный процесс производства и воспроизводства всего социального организма, развитие его в направлении, задаваемом совокупным опытом выживания. Несмотря на ряд возражений, понятие культурного кода (матрицы) становится все более общепринятым, как и его составной части — цивилизационного кода, имеющего, практическую направленность. Однако на самом деле в ядре культуры спрятан, находится культурный код, не представляющий такого органического единства. Главная причина состоит в том, что культура общества постоянно развивается, она несет в себе много самых разных противоречивых идей, понятий, теорий и размышлений, а самое главное, много разнонаправленных культурных кодов, рожденных в разное историческое время, но каждый из которых не является отжившим, полностью принадлежащим прошлому. Они могут быть возрождены самой жизнью или целенаправленно возвращены определенным субъектом. От их взаимодействия зависит содержание становящейся новой исторической формы российской цивилизации, каким оно должно стать с научной точки зрения — эту задачу еще предстоит решить отечественной философией и науке в ходе активно ведущихся острых и пока мало результативных дискуссий.

Вместо заключения. И последнее. Почему сегодня такое внимание уделяется цивилизационному проекту в отличие от социологического проекта, который есть экономика и эффективность политических институтов, государственное устройство и армия, социальная структура и социальные отношения. Это происходит по той причине, что массы людей сегодня мало привлекают картины будущего процветания общества. Цивилизационный проект — это зримая наглядная картина поведения, действия, нравов и образа жизни индивидов в обществе. Вот это привлекает. Когда идет сопоставление различных обществ, то на первом месте всегда оказываются люди в их повседневной жизни.

К примеру, советская или американская цивилизация — это реальный, зримый воочию Новый Мир, существующий в обществе и доступный непосредственному наблюдению многообразный мир человеческого поведения, поступков, моральных норм, смысложизненных ценностей и символики этого Нового Мира. В этой связи вспоминается 1959-й г. — год проведения Американской национальной выставки в Москве в Сокольниках и советской выставки в Нью-Йорке. Что мы привезли в Америку? Самолеты ИЛ-18, ТУ-114, макет стадиона в Лужниках, макет ледокола «Ленин», макет хрущевки и т.д. Повседневная жизнь советских людей была представлена весьма скромно. А что привезли американцы в Сокольники? Это Пепси-кола, автомобили «Форд» и «Дженерал Моторс», домашняя мебель, стиральные машины, одним словом, на первое место ими сознательно был поставлен показ повседневной жизни американцев. Таковы были репрезентативные характеристики двух цивилизаций.

Практическая реализация большого Проекта связана с постановкой стратегических целей. Реализация социологического и цивилизационного проектов как двух частей большого Проекта требует создания особого концептуального знания. Эта проблематика требует отдельного обсуждения. Моя позиция изложена в ходе дискуссии с Ю.М. Резником в необычной статье-беседе «Цивилизационный проект для современной России и отечественная социальная философия», опубликованной в журнале «Личность. Культура. Общество» [9].

ЛИТЕРАТУРА

1. Буданова В.П. «Латентное варварство: фантом или реальность?» // Цивилизация и варварство: антропология латентного варварства. Вып. VIII. / В.П. Буданова (Ред.). — М.: Аквилон, 2019. — С. 9-28.
2. Буданова В.П. Латентное варварство: природа, формы проявления и место в истории // Цивилизация и варварство: антропология латентного варварства. Вып. VIII. / В.П. Буданова (Ред.). — М.: Аквилон, 2019. — С.74-103.
3. Гуренок Ф.И. Глобальный нигилизм с точки зрения археоавангарда // Мир цивилизаций и «современное варварство»: Роль России в преодолении глобального нигилизма. — М.: Институт наследия. 2019. — С.63-67.
4. Диманс С.Л., Левичева В.Ф. Люди и нормы: институты VS неформальные практики. — М.: Ключ-С, 2018. — 304 с.
5. Келле В.Ж., Ковальзон М.Я. Теория и история (проблемы теории исторического процесса) — М.: Политиздат, 1981. — 288 с.
6. Концептуализации общества в социально-философской и философско-исторической рефлексии. — М.: Инфра-М., 2017. — 346 с.
7. Лапин Н.И. Социокультурный подход // Российская цивилизация: Этнокультурные и духовные аспекты: Энциклопедический словарь. — М.: Республика, 2001. — С. 426-428.
8. Мотрошилова Н.В. Цивилизация и варварство в современную эпоху. — М.: ИФ РАН, 2007. — 265 с.

9. Резник Ю.М., Шевченко В.Н. Цивилизационный проект для современной России и отечественная социальная философия (Часть 1) // Личность. Культура. Общество. – 2020. – Т. XXII. – Вып.1-2 (№№ 105-106). – С. 279-191.

10. Семенникова Л.И. Россия в мировом сообществе цивилизаций: Учеб. – М.: КДУ, 2003. – 598 с.

11. Черняк Е.Б. Цивилиография: наука о цивилизации. – М.: Междунар. отношения, 1996. – 381 с.

12. Шанин Т. Почему до сих пор не умер русский народ. Эксплоярные структуры и неформальная экономика современной России // Эксперт. 2000. № 1-2 (214). [Электронный ресурс]. URL: https://expert.ru/expert/2000/01/01ex-shanin_24479/ (дата обращения: 22.10.2020).

13. Элиас Н. О процессе цивилизации. Социогенетические и психогенетические исследования. Т.2. Изменения в обществе. Проект теории цивилизации. – М.; СПб.: Университетская книга, 2001. – 382 с.

Примечания:

1. «По меньшей мере три из них – минойское общество, египетское и шумерское – существовали на заре «истории». Эти три цивилизации, а возможно, также и другие отделины от ныне живущих длительным периодом исторического времени». (Тойнби А. Дж. Постижение истории. М.: Прогресс. 1991. – С. 85-86.). Такое неразличение не является для него исключением, оно встречается на протяжении всей работы.

Поступила в редакцию 21.08.2020 г.

UDC 316.7

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_15_30

Н.М. СМИРНОВА

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ РЕКОНСТРУКЦИЯ СМЫСЛОВОЙ СТРУКТУРЫ СОЦИАЛЬНОЙ РЕАЛЬНОСТИ КАК МЕТОДОЛОГИЧЕСКАЯ ПРЕДПОСЫЛКА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО АНАЛИЗА

***Аннотация:** Анализ методологических аспектов цивилизационного исследования предопределяет ответ на важнейший вопрос современности: кто мы как исследователи цивилизационной специфики российского общества и как наша философская и идейно-теоретическая идентичность соответствует нашей цивилизационной и социально-культурной идентичности. Методологическое самоопределение – фундаментальная предпосылка социально-онтологического анализа, ибо неклассический тип научной рациональности обязывает учитывать относительность онтологических репрезентаций объекта исследования к средствам и операциям научно-исследовательской деятельности. Исходная когнитивная интуиция состоит в том, что, сознавая когнитивную ограниченность западноевропейских цивилизационных классификаций, не отражающие всечеловеческого (в том числе – российского) социокультурного опыта, на данном этапе развития отечественной социальной методологии имеет смысл адаптировать к задачам цивилизационного анализа российской действительности.*

Объективная сложность цивилизационного анализа современного российского общества обусловлена топологически сложным наложением (седиментацией) различных цивилизационных пластов, соответствующих коммуниктивно-смысловым паттернам идеальных типов традиционного, индустри-

Смирнова Наталия Михайловна – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философских проблем творчества, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: nsmirnova17@gmail.com.

ального и постиндустриального (используя западноевропейскую классификацию) стадий общественного развития. Подобный синкретизм различных цивилизационных образований, сложным образом взаимодействующих в едином социальном организме, не позволяет исчерпывающе точно атрибутировать цивилизационную идентичность современного российского социума в западноевропейских (не всечеловеческих) категориях цивилизационного анализа.

Осознание подобного синкретизма отчасти «снимает» (в гегелевском смысле) не только классическую дилемму западничества/славянофильства, но и более современную Север/Юг-цивилизационную ориентацию. Однако подобная установка требует и теоретически более изощренной философской методологии анализа современной цивилизационной ситуации в России. Показано, что сложности современного цивилизационного анализа российской действительности, непроявленности ее системы социальных значений адекватны неклассические методологические установки, ориентированные на теоретическую реконструкцию смысловой структуры социальной реальности.

Abstract: *Methodological aspects of civilizational analysis' research predetermine the answer the question of high significance for the time being: what we are as investigators of civilizational specificity of Russian society and to what extent our philosophical, ideological and theoretical identity corresponds to our civilizational and socio-cultural identity. Methodological self-determination appears fundamental presupposition of socio-ontological analysis as contemporary (non-classical) type of scientific rationality clearly articulates ontological presentations' relativity to means and operations of scientific activity. Initial cognitive presumption of this paper consists in the following: even though western-European civilizational classifications do not correspond to all-human sociocultural experience, it does make sense to adjust some of them for the purposes of Russia's civilizational analysis, at any rate on the given stage of domestic social methodology's development.*

Objective complexity of contemporary Russian society's civilization analysis seems essentially pre-conditioned by topologically complex sedimentation of different civilization strata, corresponded to ideal types' meaningful-communicative patterns of the so-called traditional, industrial and post-industrial (using Western-European classifications) stages of social development. Civilizational strata syncretism of such a kind, mutually interacted in integrated social unity in a highly complex way, does not make possible exhaustively attribute contemporary Russia's identity in western-European (which are not all-human) civilizational analysis' categories.

Such kind of syncretism's awareness (at least partly) works out (in Hegelian sense) not only classical dilemma of Westernism and Slavophilism, but also North-South civilizational orientation. However, this attitude requires theoretically more sophisticated philosophical methodology of contemporary Russia's civilization analysis. It has been clearly demonstrated that non-classical methodological attitudes,

aimed at theoretical reconstruction of meaningful structure of the social world, seem the most relevant to such kind of civilizational analysis' complexity.

Ключевые слова: общество, цивилизация, жизненный мир, социальные значения, методология, сложностный анализ.

Keywords: society, civilization, life-world, social meanings, methodology, complexity analysis.

Цивилизационная недоопределенность или плюрализм цивилизационных типов? Выстраивание сценариев цивилизационной динамики российского социума в настоящее время неизбежно упирается в проблему теоретико-методологического характера: как атрибутировать современное российское общество, не подпадающее ни под одну из ныне известных (западноевропейских) цивилизационных классификаций? Исходная когнитивная интуиция состоит в том, что наиболее распространенные в отечественном социально-философском мышлении формы репрезентации социальной динамики (марксистский формационный анализ, тоффлеровское членение истории развития цивилизаций на традиционное общество, индустриальное и постиндустриальное и т.п.) не вполне адекватны наличному социально-культурному многообразию современной России.

Так, формационной теории общественного прогресса имманентно присущ «естественно-исторический» телеологизм: представление об «исторической необходимости» как материалистической интерпретации гегелевского провиденциализма. Восходящая же к А. Тоффлеру и получившая повсеместное распространение в России благодаря работам В.С. Степина (см. прим.1) западноевропейская цивилизационная триада (традиционное общество, индустриальное и постиндустриальное) отражает культурно-исторический опыт относительно устойчивых, развивающихся на собственной основе (автохтонных) социальных организмов весьма ограниченного (западноевропейского) географического региона.

Упомянутые выше наиболее распространенные в отечественном социально-философском мышлении типологизации основаны на выявлении социальных образцов цивилизационного развития «в чистом виде»; это продукты компаративного анализа исключительно западноевропейского социально-культурного опыта, не обладающего «всечеловеческой» универсальностью.

Осознание общекультурной значимости «философий во множественном числе» (в оппозиции к узкому европоцентризму) обнаруживает не-универсальность (не-всечеловечность) западноевропейского социокультурного опыта, укорененного, как показывают исследования А.В. Смирнова, лишь в одной из возможных логик смыслополагания [5]. Но раз-

борка и последующая сборка собственной культуры на основе «то же ино-го» (всечеловеческого) опыта — грандиозный по масштабу общекультурный проект, ориентированный на длительную перспективу и требующий совместных усилий представителей различных отраслей социально-гуманитарного знания. Поэтому на данном этапе развития отечественной социальной методологии решительный и полный отказ от европейских классификаций в анализе российской цивилизационной специфики мне представляется преждевременным. В настоящее время имеет смысл *адаптировать* наличные понятийные средства, сформированные на материале западного социокультурного опыта, и укорененные в нем цивилизационные типологии к анализу цивилизационной специфики современного российского социума.

Объективная сложность цивилизационного анализа современной российской действительности в значительной мере обусловлена тем, что — в отличие от западноевропейских общественных систем классической модернизации, в которых последовательность смены цивилизационных типов прослеживается если не эмпирически, то уж, во всяком случае, на уровне теоретической модели, — социальная динамика в современной России разворачивается сразу в трех измерениях. Исторические предпосылки подобной разнонаправленности российской цивилизационной динамики коренятся в ускоренной реализации советского модернистско-просвещенческого проекта в условиях практически безраздельного господства (в крестьянской стране) традиционалистских архетипов социального мышления и действия. Согласимся с В.С. Степиным в том, что результаты социалистической индустриализации в России оказались столь впечатляюще потому, что идеология советской модернизации опиралась на традиционалистские ценности коллективизма, взаимопомощи и социальной справедливости [7, 12].

Иными словами, социальная модернизация в России, как и мощный экономический прорыв «Тихоокеанских драконов», культурно укоренена не в протестантской этике, а в моральных скрепах традиционалистского сознания (нестяжательстве, коллективизме и готовности к самопожертвованию во имя будущего). «Моральный кодекс строителя коммунизма» — умело адаптированный к задачам индустриального развития социально модернизированный архетип традиционалистского сознания, в фундаментальных нравственных установках оппозиционный буржуазному индивидуализму.

Когнитивные пределы классических методологий социального анализа.

Цивилизационный синкретизм современного российского общества (сочетание традиционалистских, индустриальных и постиндустриальных пат-

тернов социального мышления и действия) налагает серьезные ограничения на использование классических социальных методологий, основанных на презумпциях относительной устойчивости и стабильности структур авторитетных социально-культурных организмов европейского образца.

Классическая марксистская схема формационного анализа, основанная на социально-онтологических представлениях о развитии общества как естественноисторическом процессе, обнаружила свои когнитивные пределы еще при жизни основоположников марксизма. Так, Ф. Энгельс был весьма озадачен тем, что так называемый «азиатский способ производства» теоретически не вписывался ни в одну из пяти известных общественно-экономических формаций, в идеально-типизированной форме структурирующих относительно устойчивые этапы социальной динамики западноевропейских обществ.

Ибо, вопреки классическому марксизму, социально укоренявшему классовую эксплуатацию (отчуждение труда) исключительно в частной собственности на средства производства, «азиатская» общинная собственность на землю и воду парадоксальным (для марксизма) образом сочеталась с высочайшей степенью эксплуатации, не основанной на частной собственности на средства производства. Аналогичную неадекватность («не-всечеловечность») европейских классификаций А.В. Смирнов отмечает и применительно к арабскому халифату.

Наследующий марксизму структурный функционализм Т. Парсонса основан на онтологических презумпциях относительной устойчивости социальных структур и институтов с четким разделением функций между различными сферами социального организма. В рамках так называемой «парсоновской империи» объяснительная модель любого социального явления полагала его «вписание» в институциональные структуры и функциональные схемы определенного социального организма. И хотя исторический материализм советского образца и прибегал к использованию отдельных структурно-функционалистских схем и ходов мысли, тем не менее, и его теоретическая дальнзоркость не была адекватной запросам цивилизационного анализа современного российского социума. Ибо социально-онтологической предпосылкой его эвристичности является наличие устойчивого и высокоструктурированного общества с четко распределенной системой институциональных ролей, трудно достижимой в условиях топологически сложного переплетения цивилизационных пластов традиционного, индустриального и постиндустриального обществ в современной России. При этом структурный функционализм, адекватный западноевропейскому культурному опыту первой трети XX в., прибегает к использованию по-картезиански «ясных и отчетливых» классичес-

ких идеализаций, не вполне адекватных в условиях стохастической подвижности и эмерджентности социальных процессов современного высокотехнологичного (цифрового) общества – liquid Modernity (З. Бауман).

Преодоление «теоретической дальноркости» макросоциальных концепций, выражающих «мировую схематику», а также сформировавшийся к середине XX в. интерес к исследованию низовых, рутинных практик повседневной жизни формирует когнитивный запрос на «смыслопостигающие» методы социального познания с гибкой настройкой на социально-культурную стилистику исследуемого объекта. Классические социальные методологии, включая и «понимающую» теорию социального действия М. Вебера, не вполне отвечают этому запросу.

Основанная на когнитивной презумпции целерациональности социального действия, «понимающая» социальная теория М. Вебера исходит из рациональности и транспарентности целесредственных отношений. Действие считается целерациональным, если агент социального действия, руководствуясь типичными мотивами в ситуации общественно-нормальных «фоновых» ожиданий, достигает поставленной цели оптимальными подручными средствами [2, 602-803]. В российском же социуме экономические отношения «замутнены» множеством институционально-бюрократических посредников, рациональность социальных действий которых весьма проблематична [3, 352.]. Ю.М. Резник, к примеру, оценивает российскую вертикаль власти как многоярусную и весьма неэффективную [4, 75].

Кроме того, веберовский идеальный тип носителя «духа капитализма» в современной российской ситуации топологически сложного взаимодействия различных цивилизационных слоев неизбежно претерпевает функциональное «расщепление», (по-разному) работая на различных уровнях цивилизационного анализа.

Социально-феноменологический же анализ А. Шюца, укорененный в концепции жизненного мира (Lebenswelt) «позднего» Э. Гуссерля (см. прим. 2), основан на неявной презумпции непрерывной седиментации (см. прим. 3) типологически устойчивых социально-культурных образцов-паттернов (см. прим. 4) повседневного мышления и действия. Система бесперебойно воспроизводимых intersубъективных социальных значений формирует когнитивную карту жизненного мира – совокупность до-рефлексивных очевидностей обыденного сознания, принимаемых членами культурного сообщества как неоспоримая данность (taken for granted).

Изошренная философская артикуляция феноменологией жизненного мира введенного М. Вебером смыслового измерения социального действия носила прорывной характер для дальнейшего развития методоло-

гии социального анализа, богатство методологических содержаний которого до сих пор не вполне освоено отечественной социально-философской мыслью. И, несмотря на высокую степень ее эвристичности для диагностики состояний смыслового каркаса («культурных скреп») социального организма, презумпция устойчивой повседневности, обеспечивающей бесперебойную работу «фабрики социальных значений» (П. Бергер, Т. Лукман), т.е. воспроизводство повседневных паттернов социального мышления и действия, ограничивает область ее релевантности для изучения неустойчивой социальной динамики современного российского общества.

Концепция же социального действия Ю. Хабермаса, сопрягая концептуальные развертки понятийного конструкта жизненного мира с философско-аналитическим подходом к анализу языка, социального действия и социальных коммуникаций, исходит из явно расширительной трактовки (доминирующего) Модерна, не вполне адекватной в условиях широкой представленности архетипов традиционалистского и постмодернистского сознания в повседневном мышлении современного российского общества. К тому же свойственное постмодернистскому массовому сознанию понижение степени его рациональности не способствует реализации хабермасова тезиса «силы лучшего аргумента» как основополагающего регулятива современных социальных коммуникаций.

Наконец, неофункционализм Н. Лумана как теоретический синтез классического функционализма Т. Парсонса с «понимающей» теорией социального действия явно грешит функционалистским же «переопределением» (а точнее — смысловой девальвацией) самого понятия смысла в неопрагматистском духе (как способность продолжить действие), и как следствие — исключением семиотических аспектов коммуникаций из сферы социально-культурной рефлексии.

Методологические презумпции современного цивилизационного анализа. Установка *конструктивного реализма* (В.А. Лекторский) обязывает помнить, что, изучая социальный мир, социальный теоретик осуществляет его научное *конструирование*, т.е. выстраивает одну из возможных его моделей на основе системы идеализированных объектов, а вовсе не выявляет его «объективное» (т.е. независимое от понятийно-инструментальных характеристик его исследования) строение. Позитивистская социология оказалась не в состоянии осознать, что практикуемые ею методы вносят свой вклад в социальное конструирование того самого предмета (схем объекта, коррелятивных схеме метода), на исследование которого она направляет свои когнитивные усилия.

Когнитивные ресурсы цивилизационной типологии позволяют теоретически отобразить сущностные характеристики определенного типа

цивилизации вне зависимости от их конкретного культурно-исторического контекста. Подобные исторические типы обществ суть социально-научные *идеальные объекты*, созданные «в пробирке» социально-научной умозрительности. Не будучи данными в социальной реальности «в чистом виде», они представляют собой результат «рационально организованной фантазии» (М. Вебер), т.е. продукты социального воображения, угледевшего типичное в индивидуальном.

Идеально-типизирующая методология лежит в основе теоретических моделей исторических типов цивилизации европейского образца. Выводы, полученные на основе теоретической модели, непосредственно к социальной реальности не приложимы. Отождествление теоретической схемы с действительностью возможно лишь при особых, теоретически оговоренных условиях, заданных предпосылками построения научной модели. Так, общества развитого капитализма, описанного К. Марксом в «Капитале», не существует в реальной жизни. При этом его социальная структура не исчерпывается двумя антагонистическими классами — капиталистами и наемными рабочими. А его бытие оправдано лишь в рамках марксовской теоретической модели, схематизирующей существенные характеристики социальной структуры европейских индустриальных обществ в интересах научной простоты и наглядности.

Но и описанного М. Вебером носителя «духа капитализма», всегда и всюду действующего целерационально, т.е. не обремененного ценностной рациональностью и аффективной реактивностью, в жизни также не обнаружить. Это идеальный тип — марионетка социального театра, созданная социальным теоретиком путем сведения воедино и усиления релевантных качеств агентов индустриального капитализма. Его совпадение с конкретной личностью в реальности практически исключено — даже и как случайность.

Не совпадая с действительностью, теоретическая модель позволяет абстрагироваться от нерелевантных характеристик конкретной ситуации (второстепенных для решения научных задач) и представить в обобщенном виде целый кластер типологически сходных ситуаций. Но любой социальный артефакт несравнимо богаче любой его теоретической схематизации, основанной на идеально-типических представлениях. Неоправданная экстраполяция теоретической схемы на область социальной реальности (реификация) без учета эмерджентных характеристик, не типизированных в идеальных конструктах, на практике чревата когнитивной «слепотой», а то и репрессивностью в отношении контингентных факторов, не представленных в теории. Подобное «выпадение» из реифицированной теории дает основание полагать их невозможными, девиантными, а то и не реальными.

В конкретном социальном организме, как правило, присутствуют как реликты прошлых социокультурных формаций, так и «стволовые клетки» будущих, сложным образом взаимодействующие с наличными формами социальной организации. Любой социальный организм, во всяком случае, в Старом свете, где индустриальное общество возникло не с «чистого листа», представляет собой уникальную констелляцию различных типологических черт традиционного, индустриального и постиндустриального общества, образующих противоречивую, но относительно устойчивую целостность.

В индустриальном обществе атлантического образца «пережитков прошлого», т.е. цивилизационных характеристик, свойственных традиционному обществу, сравнительно немного. В странах же «догоняющей модернизации», включая Россию, черты традиционализма в общей цивилизационной архитектуре представлены гораздо более мощно. Здесь мысленному взору социального теоретика предстает причудливый синкретизм различных цивилизационных пластов, превращенные формы функционирования одних цивилизационных структур в условиях преобладания других, а подчас и мимикрирующих под них, подобно вождям Великой французской революции, рядившимся в римские тоги.

Цивилизационная идентификация стран догоняющей модернизации, включая Россию, состоит в картировании топологической структуры различных цивилизационных характеристик в исторически конкретном единстве социального организма. И в каждом отдельном социальном организме констелляция цивилизационных типов обладает не меньшим своеобразием, чем отпечатки пальцев. Сравнив, к примеру, социокультурные системы германского и британского капитализма, мы обнаружим куда больше различий, нежели сходства (хотя с позиций жесткого экономоцентризма эти различия не столь уж и существенны). Отнесение их к одному и тому же цивилизационному типу («индустриальное общество») означает, что в неоднородной цивилизационной структуре этих социальных организмов индустриальный тип преобладает, подчиняя себе традиционный и постиндустриальный, преобразует их на собственной основе, но не исчерпывает цивилизационной структуры социального организма в целом.

Симбиоз различных цивилизационных характеристик свойственен и современной России. Активно внедряемые в массовое сознание стандарты рыночного поведения (индивидуализм, профитизм, конкуренция и т.п.) накладываются на устойчивые социальные привычки, восходящие к традиционалистской социальной связи персонифицированного типа (коллективизм, товарищеская взаимопомощь, бескорыстие, уравнитель-

ная справедливость). Преобладание коллективистской ментальности в современной России отмечает и Ю.М. Резник [4, 23]. К тому же архетип восприятия социальной реальности современной российской молодежи отягощен заимствованием социокультурных ориентаций постиндустриальных обществ (гедонизма, консюмеризма, деградации рационального мышления в угоду разнузданной чувственности), установки которого явно контрастируют как с традиционалистской, так и с модернистской системой ценностей и жизненных смыслов.

Опыт социальной модернизации в Азиатско-Тихоокеанском регионе свидетельствует, что укорененные в массовом сознании традиционалистские ценности (преданность сообществу, трудовая этика, бескорыстие и способность к самопожертвованию, наконец, нравственная регуляция отношений с окружающей средой) оказываются весьма эффективными для решения задач собственно индустриального развития. Философский подход к анализу таких феноменов — в отличие от культурологического, социологического или социально-психологического — состоит в выявлении и анализе их цивилизационной «многослойности» и изучении дифференцированного воздействия различных цивилизационных пластов на направленность и характер протекания конкретных социальных процессов.

Просветительский рационализм, базисные установки которого заимствованы марксизмом, явно недооценивал значимости фреймов массового сознания, всецело полагаясь на теоретическую дальнзоркость научной социальной теории. Однако социальная динамика имеет более причудливую траекторию, чем логика теоретического вывода. Социальные проекты, основанные на экспертно-научных рекомендациях, воплощаясь в жизнь, сложным образом взаимодействуют с содержанием массового сознания. И осмысление опыта постсоветской модернизации в России побуждает задуматься о том, насколько историческая судьба масштабного цивилизационного проекта, призванного изменить жизнь целого народа, зависит от его соответствия базовым структурам понимания и ориентации в жизненных мирах — ценностям и жизненным смыслам обывденного сознания.

Каков же предварительный вывод из этого следует для тех, кто изучает российскую (да и любую другую) цивилизацию? Социальный теоретик должен осознать сам и транслировать в массовое сознание нравственный императив *социальной экологии* (см. прим. 5), т.е. способствовать реализации экологической версии цивилизационного проекта [4, 76]. Осознание ценности того, что не встраивается в модель современности, должно стать социальной нормой, основанной на этике ненасилия. К тому же соци-

альный опыт догоняющей модернизации свидетельствует о том, что попытки насильственного искоренения реликтов прежних цивилизационных формаций способны породить мощный потенциал возвратного движения — синдром *неоархаизации*. Насильственное искоренение «пережитков прошлого», движимое прогрессистским стремлением «подогнать историю», репрессивно в отношении человеческих жизненных миров, базисных структур понимания и ориентации человека в социальном мире. И социальная цена реализации подобной прогрессистской установки, как свидетельствует опыт российской коллективизации и индустриализации, весьма велика.

Методологически особой значимостью обладает и тот факт, что цивилизационный анализ требует учета особой онтологии социальной предметности [6, 89–101]. Социальный мир — это мир, светящийся смыслом. В отличие от природы, осмысленность которой — это смысловая наполненность естественнонаучной картины мира, заданная онтологическим содержанием универсалий культуры, *смысловая составляющая имманентна самой социальной предметности*. Недооценка ее значимости ведет к искажающей натурализации социального мира и к теоретической дегуманизации человека, в конечном итоге — к социально-методологическому редукционизму натуралистического толка.

Это означает, что изучение любого социального явления предполагает реконструкцию и учет его смысловой структуры. Преподанный российскими реформаторами и не вполне усвоенный отечественной социально-философской мыслью урок состоит в том, что исход глубоких социальных реформ зависит от того, насколько масштабные проектные конструкции соответствуют базисным структурам понимания и ориентации в повседневных жизненных мирах. Их взаимодействие с фреймами массового сознания требует предварительной культурно-антропологической экспертизы. Молниеносные же преобразования в сфере человеческой повседневности чреваты обрушением устоявшегося смыслового строения социальной реальности — системы intersубъективных социальных значений. А они, в свою очередь, служат не только средством социальной интеграции и бытийной ориентации человека, но и *инструментом коммуникативной поддержки субъективной реальности*. Разрушение отлаженных механизмов седиментации социальных значений приводит не только к субъективному ощущению «ускользания реальности» («распалась связь времен»), но и к размыванию социально-психологических структур персональной идентификации.

Оговорюсь, что во многих исследовательских ситуациях социальный анализ может абстрагироваться от смыслов человеческого действия или,

используя известную метафору Э. Гуссерля, «вынести за скобки». Но не следует забывать, что операции с обобщениями и идеализациями на высоком уровне абстракции являются всего лишь типом интеллектуальной стенографии, оставляющей интенциональную работу сознания не истолкованной, а горизонт используемых понятий — не проясненным. Когда исследуемая проблема того требует, социальный ученый должен сдвинуть фокус своего анализа на *смыслы человеческой деятельности*. И если явления природы обычно интерпретируют как проявление всеобщих законов, не зависящих от сознания человека, то человеческое действие следует понимать не иначе, как в контексте человеческих мотивов, целей и планов, т.е. в категориях осознаваемого человеком бытия.

Идейная победа Г. Гадамера над Ю. Хабермасом в полемике по проблемам социальной методологии обусловлена недооценкой последней роли смыслового измерения в теоретическом отображении социальной реальности. Стремление Хабермаса дополнить теорию общества, построенную на основе герменевтической методологии (позволяющей понять логику надления смыслами), всеобщей концепцией социального действия, не выдерживает критики Гадамера, отстаивающего универсальность герменевтики. В самом деле, любой социальный опыт освоения реальности в формах человеческой деятельности выражен в языке и имеет смысловое измерение. Гадамер в полемике с Хабермасом убедительно показал, что социальная реальность дана нам не иначе, как с помощью и посредством *социальных значений* [8, 7-34].

Социальная феноменология теоретически синтезирует феноменологию жизненного мира «позднего» Гуссерля и социально-теоретические наработки «понимающей социологии» М. Вебера, и обосновывает смыслореконструирующий подход к обществу как к системе intersубъективных социальных значений, седиментации жизненного опыта социокультурного сообщества. Они не предшествуют социальности на манер риккертовых абсолютных ценностей («универсалий просвещенного разума»), но выплавляются в плавильном тигле повседневной рациональности. Системой intersубъективных социальных значений, содержание которых непрерывно обогащается в потоке культурной трансляции, воспроизводятся и поддерживаются наличные формы социальной организации [9, 7-150].

Смысловая структура социального мира — многоуровневое образование, представленное «множественностью реальностей», выражающих различные пласты социального опыта [6]. В оптике смыслореконструирующего подхода социальная реальность современного российского общества представлена широким спектром intersубъективных социальных значений, сложным образом взаимодействующих друг с другом и отра-

жающих наличное культурное многообразие повседневных российских практик «социального конструирования реальности» [1].

Социально-феноменологический подход к изучению социальной предметности состоит в том, чтобы представить ее под углом зрения значимости для человека. И в анализе социального явления в парадигме социальной феноменологии традиционный вопрос: «Какой тип социальных связей его порождает?» следует дополнить: «Какие (интерсубъективные) социальные смыслы его конституируют?». *Интерсубъективные смысловые структуры, свойственные определенному типу цивилизации*, — это «фоновое знание», «само собой разумеющееся», *культурное a posteriori* определенного исторического типа цивилизации. И реконструкция содержания смысловой структуры социального мира — важнейшая (если не главная) составляющая цивилизационного анализа.

Социальная предметность в парадигме теоретико-сложностного анализа. Для философски более изощренного социального анализа современной цивилизационной ситуации в России имеет смысл прибегнуть и к новейшим разработкам теоретико-сложностного анализа (Э. Морено, В.И. Аршинов), дополненного семиотическим. Социокультурная реальность, «закодированная» в знаково-символических формах культурной объективации, не допускает абстрагирования от исторически-конкретных форм знаково-символической презентации в культуре без искажающей натурализации социального мира. Учет социально-конструирующих функций языка — неотъемлемая черта развитых форм социального познания. Данные же современной когнитивной лингвистики (Дж. Лакофф, М. Джонсон, Л. Талми) обязывают учитывать и компонент социальной образности, неявным (но обязательным) образом входящий в структуру любых значений.

Необходимость учета семиотического измерения, среди прочих, определяет сложный интерфейс взаимодействия социального теоретика с артефактами культуры и социальности. Поэтому сложность социально-культурных артефактов человеческой деятельности задана не только их социально-онтологическими характеристиками (сложностью структурной организации, темпоральных, пространственных и иных связей), но и онтологическими обязательствами языка и наличного культурного кода. Проще говоря, одно и то же социокультурное явление может быть и простым, и сложным одновременно — в зависимости от выбора языка его описания и способа «распаковки» знаково-символического континуума. Герменевтическая метафора «распаковки смыслового континуума» позволяет артикулировать *плюрализм описаний сложности*, многообразия не сводимых друг к другу языков описания сложности (на основе идеи онто-

логической относительности У. Куайна, т.е. невозможности абсолютно адекватного перевода). В свою очередь, несводимость языков — как в семантическом, так и в семиотическом отношениях — порождают рост сложности культурных артефактов вследствие нарастания многообразия как символических средств их презентации, так и культурно детерминированных ракурсов интерпретации.

Теоретико-сложностный анализ отличен от классической синергетики экспликацией места и роли наблюдателя в исследуемом процессе. Как показывают исследования В.И. Аршинова, проблема «наблюдателя сложности», связывающего воедино ситуацию наблюдения и интересубъективной коммуникации, в методологии постнеклассической науки разработана недостаточно. В социально-гуманитарном познании она известна как «парадокс самоописания» (Н. Луман) или самореференции (Б. Вальденфельс). Суть ее в следующем. Классическая рациональность допускает существование «абсолютного наблюдателя», взвизающего на происходящее в реальности с позиций венаходимости (картезианский субъект). Абсолютный наблюдатель по определению *трансцендентен* наблюдаемой реальности и в теологическом контексте вполне отождествим с господом Богом, обжившим это место.

С позиций теоретико-сложностного подхода социальный ученый — «вовлеченный наблюдатель», а вовсе не картезианский субъект, взвизающий на сцену социального театра из привилегированной царской ложи. И чем глубже вовлеченность социального теоретика в определенный сегмент социальных практик, тем выше зависимость его социально детерминированного ракурса интерпретации от «места» социологического взгляда. Ибо неклассическое, теоретико-сложностное познание социального принципиально исключает возможность позиции абсолютного наблюдателя, локализованного вне наличных структур социальной организации и лишено социального-групповых идентификаций, но говорящего о них с позиций трансцендентного не-соучастника. В теоретико-сложностной методологии социального анализа наблюдатель имманентен своему объекту, поэтому презумпцией анализа социальной реальности является предваряющая фиксация *локуса* социального наблюдателя в наличных ансамблях языковых и культурных практик, задающего ракурс его интерпретации. Ибо в высоко стратифицированном социальном пространстве различные уровни его организации имеют относительно автономную подсистему культурных смыслов — «конечную область значений» (А. Шюц) повседневных практик и культурной символики (см. прим. 6).

Осознание несвободы социального теоретика от предпосылок, обусловленных его социально-групповой идентификацией (традициями первич-

ной социализации, профессионального образования, научной школы и т.п.) означает необходимость «рефлексии второго порядка» — анализа собственных скрытых (неявных) предпосылок научной теоретизации. Во имя «чистоты метода» социальный теоретик обязан осуществить саморефлексию в отношении содержания «само собой разумеющегося» (фонового) знания, почерпнутого из системы его социально-групповых значений и неявным образом входящего в содержание его теоретической аргументации.

Осознав себя полноправным участником сотворения социального мира, социальный теоретик обязан выговаривать «фигуры умолчания» в отношении «скрытой метафизики» и когнитивных оснований выбора *значимого* в исследуемой ситуации. Методологическое требование саморефлексии в отношении собственных предпосылок, обусловленных причастностью наблюдателя к определенной системе социально-групповых значений, сродни известному методологическому императиву М. Вебера: отсутствие дистанции по отношению к изучаемому объекту столь же предосудительно, сколь и отсутствие дистанции по отношению к человеку.

Перефразируем веберовскую методологическую установку: в социально-культурном исследовании невнимание к собственным (неявным) предпосылкам, почерпнутым как из личного, так и из социально-группового опыта, методологически столь же предосудительно, как и эгоизм в повседневной жизни. Так что прежде, чем описывать социальную реальность, необходимо выстроить когнитивную модель Self — себя как рефлексивного социально-научного наблюдателя. И в этом — методологическом — отношении сложность изучения смысловой структуры социального мира, человеческой деятельности и артефактов культуры не только составляет достойную конкуренцию сложности естественнонаучного познания, но и значительно превосходит ее.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания. — М.: Academia-Центр. Медиум, 1995. — 323 с.
2. Вебер М. Основные социологические понятия // Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — С. 602-633.
3. Потемкин А.П. Элитная экономика и сюрреалистическое бытие. — М.: ИНФА-М, 2000 — 591 с.
4. Резник Ю.М. Образы цивилизационного будущего России: отдельные проекты и возможности их интеграции // Вопросы социальной теории. Россия как цивилизация будущего. Научный альманах / Резник Ю.М. — ред. Т. XII. М., 2020. — С. 10-115.
5. Смирнов А.В. Всечеловеческое vs общечеловеческое. — М.: Сандра, Изд. дом ЯСК, 2019. — 216 с.
6. Смирнова Н.М., Штыков Д.Р. Онтологический статус социокультурных объектов как предмет феноменологической критики (А. Шюц, Р. Ингарден) // Философский журнал. — 2020. — Т. 13. — № 4. — С. 89-101.

7. *Степин В.С.* Эпоха перемен и сценарии будущего. Избранная социально-философская публицистика. — М.: ИФ РАН, 1996. — 120 с.

8. *Шачин С.В.* К проблеме универсальности герменевтического понимания (о дискуссии между Гансом-Георгом Гадамером и Юргеном Хабермасом) // Мысль. — 2012. — Вып. 13 (2012). — С. 7-34.

9. *Шюц А.* Методология социальных наук / пер. с англ. Смирновой Н.М. // Его же. Избранное: Мир, светящийся смыслом. Сост. тома, общ. и научн. ред., послесловие Н.М. Смирновой. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 7-150.

Примечания

1. В.С. Степин прибегает к использованию цивилизационной триады (традиционное общество-индустриальное-постиндустриальное) как к социально-онтологическому основанию исторических типов рациональности.

2. Жизненный мир (*Lebenswelt*) — понятие, введенное Э. Гуссерлем в работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология». В своем изначальном значении означал совокупность дорефлексивных очевидностей, данных в естественной установке сознания. В последующем обращении понятие претерпело содержательное расширение за счет включения в него не только структур обыденного сознания, но и артефактов повседневности.

3. Седиментация (*sedimentation*) — термин, широко используемый в феноменологии жизненного мира и означающий осаждение (кристаллизацию) опыта повседневной жизни в типологизированных социально одобренных образцах социального мышления и действия. Сам термин заимствован из геологии и призван подчеркнуть неравномерность и топологически сложный характер залегания различных пластов социального опыта.

4. Под типологической конструкцией в данном случае понимается смысловая конфигурация, сложившаяся эмпирически в синтезе повседневного социального опыта.

5. Понятие «экология социальности» конкретизирует введенное Ю.М. Резником понятие «экологическая версия цивилизационного проекта», используемого им в следующих понятийных развертках: экология духа, экология человека, экология науки и образования, экотехнологии, экология развития, экология социальных отношений, экология культуры. См.: *Резник Ю.М.* Образы цивилизационного будущего России: отдельные проекты и возможности их интеграции // Вопросы социальной теории. Россия как цивилизация будущего. Научный альманах / Резник Ю.М. — ред. Т. XII. — М., 2020. — С. 76-88. Понятию «экология социальности» наиболее соответствует его «экология социальных отношений».

6. О понятии «конечная область значений» — множественности реальности как пластов социального опыта см.: Schutz A. *On Multiple Realities* // Philosophy and Phenomenological Research. 1945. Vol. V. № 4. P.P. 573-576. (*Шюц А.* О множественных реальностях // *Шюц А.* Избранные произведения. Мир, светящийся смыслом / сост. и общ. ред. Смирновой Н.М. — М.: РОССПЭН, 2004. — С. 401-455.).

Поступила в редакцию 13.06.2021 г.

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_31_41

Д.Д. РОМАНОВ

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛЬНО- ИНТУИТИВИСТСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ НОВОЙ ЦИВИЛИЗАЦИОННОЙ ОНТОЛОГИИ

***Аннотация:** В статье проводится компаративный анализ некоторых положений объектно-ориентированной онтологии, экологического проекта цивилизационного развития и мистико-интуитивистского понимания цивилизации, получившего здесь название социально-соматического трансцендентализма. Автор утверждает, что последний может быть рассмотрен как ответ на вызовы новых цивилизационных онтологий, отменяющих субъектность и антропологический дискурс. Эти проекты подразумевают сетевую структуру с ризомным принципом смыслополагания, что приводит к утрате самой необходимости соотносения реальности с человеческим субъектом.*

Альтернативой может стать онтология органических цивилизационных тел, представляющая собой новый подход к осмыслению социокультурной реальности. Принципы социально-соматического трансцендентализма уже использовались в учениях схоластов, средневековых мистиков, Николая Кузанского, Шеллинга, славянофилов и русского интуитивизма, и пришло время продолжить эту линию преемственности. Экологическая философия находится в амбивалентной позиции и может служить обоим направлениям развития. Делается вывод, что мистико-интуитивистская критика фальсифицируемых теорий объектно-ориентированной онтологии способна привести к более полному или органическому подходу к проблеме цивилизационного выбора.

***Abstract:** The article provides a comparative analysis of some object-oriented ontology theses, an ecological project of civilizational development and a mystical-intuitive understanding of civilization, which is here called socio-somatic transcen-*

Романов Дмитрий Дмитриевич — кандидат философских наук, ассистент кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (Москва). E-mail: romanovbook@yandex.ru.

dentalism. It is argued that the latter one can be considered as a response to the challenges of new civilizational ontologies that abolish subjectivity and anthropological discourse. These projects imply a network structure with a rhizome principle of meaning-making, which leads to the loss of correlating reality with a human subject requirement.

An alternative can be the ontology of organic civilizational bodies, which is also a new approach to sociocultural reality understanding. The principles of socio-somatic transcendentalism have already been tested in the teachings of scholastics, medieval mystics, Nikolai Kuzansky, Schelling, Slavophiles and Russian intuitionism, and the time has come to continue the line of succession. Ecological philosophy take an ambivalent position, and can serve both directions of development. It is concluded that mystical-intuitive criticism of object-oriented ontology falsified theories can lead to a more complete and organic approach to the problem of civilizational choice.

Ключевые слова: мистический интуитивизм, объектно-ориентированная онтология, антикорреляционизм, экологическая философия, цивилизационный выбор, соборность, трансцендентализм.

Keywords: mystical intuitionism, object-oriented ontology, anti-correlationism, ecological philosophy, civilizational choice, collegiality, transcendentalism.

Экология духа и традиционные онтологии цивилизации. В своем эссе «Образы цивилизационного будущего России: отдельные проекты и возможности их интеграции» Ю.М. Резник делает предположение о том, что России открыт путь цивилизации духа, однако принять этот путь необходимо с учетом особенностей нашего времени, в т.ч. посредством включения в экологический дискурс. «Россия в идеале может состояться как духовная цивилизация, — пишет автор, — или “цивилизация духа”, но только в особенном культурном облики <...> и при условии, что она пойдет по пути развития экологии духа и формирования у людей экосознания» [6, 76].

Безусловно, экологическая философия позволяет приблизиться к адекватной рефлексии мира, поскольку исходит из весьма актуальных на сегодняшний день вызовов. И все же у этого пути имеются два противоположных онтологических аспекта.

Первый аспект связан с онтологией трансцендентных форм социального единства, для которых практика органичной жизни является важной составляющей. Мистический интуитивизм в разные эпохи исследовал эти онтологии, предлагая концепты для их терминологического оформления, такие как «соборное тело», «личность, расширенная до общества» [2, 161-162], «коллективное Я», «субстанциальный деятель» или «общественный организм» (в концепциях старших славянофилов).

Второй же аспект связан с современной критикой корреляционизма спекулятивным реализмом, последователи которого, в числе которых Й.Г. Грант, К. Мейясу и Р. Брасье, утверждают объектно-ориентированную онтологию. Согласно ей, «человек как субъект раскалывает» бытие, лишая мир целостности, погружая его в ситуацию неадекватного существования через кантианский субъективизм [8, 370]. Это приводит к тотальной корреляции мира с потребностями субъекта, который при этом не обладает знанием не только сущности природы, но и своей собственной. Р. Брасье, Й.Г. Грант и Г. Харман предлагают отказаться от человека как субъекта и создать аксиологию объектной коммуникативности.

Как это связано с экофилософией? Дело в том, что вытеснение антропологического принципа может оказаться вполне привлекательным для сторонников экологического мышления. Так, например, «глубинная экология» А. Наесса и Дж. Мейси стоит на грани расчеловечивания человека, провозглашая пафос общевидовой солидарности. Посыл сохранять систему жизни на планете Земля вызывает уважение, но совершенное непонимание и нападки на христианскую цивилизацию не могут не удивлять своей наивностью. Авторам не ведом принципиальный момент христианства, согласно которому человек должен стать, во-первых, заботливым хозяином, несущим метафизическую ответственность за врученный ему мир. А во-вторых — очарованным созерцателем умной красоты тварной сущности и творческих энергий высшей интеллигенции, явленной в природе. Мейси же обвиняет христианство в духовном шовинизме, где человек возмнил себя венцом природы, проводя вполне ожидаемые для западного мышления параллели с феминизмом (см. прим. 1). Предлагается относиться к человеку как к виду, вина которого перед остальными видами лишает его права на рассудок. Итак, сначала усекновение трансцендентальной заботы, затем тотальная имманентность земного бытования, следующий шаг — прощание с рациональностью и возвращение в пещеру («пещеру Интернета»)?

И среди естественных мыслителей встречаются те, кто предлагает выстраивать на фундаменте экосознания новую этику российской цивилизации. «В ситуации отсутствия объединяющей национальной идеи, единой системы ценностей, отторжения обществом искусственно навязываемых “скреп”, — пишут А.Н. Расходчиков и М.А. Пильгун, — экологическая катастрофа оказалась темой, которая может объединить большую часть общества» [5, 133]. Можно согласиться с акцентированием на проблеме окружающей среды, но в объединении общества, нации и цивилизации эко-этика играет роль аспекта, а не целого. И, более того, лишь составляющей части аспекта (коммуникативной солидарности).

Так и с точки зрения объектно-ориентированных онтологий, человек, полагая смыслы, изобилует присутствием своего «Я» — его феноменальное бытие подавляет мировое целое. Предлагается уравнивать в «метафизических правах» человека, животных, камни, атомы и вообще все объекты, исключив из картины реальности субъектную иерархию, поскольку субъект — недоказуемая вещь-в-себе. Спекулятивный реализм спрашивает: как человек может полагать эмпирические объекты в поле своего сознания, когда он сам эмпирический объект для самого себя, а трансценденция, которая одна может встать на его защиту — лишь прикрытие страха собственной конечности? Очевидно, что конечность человеческого существования, символический обмен и смерть, прекращающая его, лежит в основе апперцепции, и этот страх не изжить. Значит, делается вывод, человека как особую реальность можно отменить, что уже давно находит философское обоснование (М. Фуко, Р. Барт).

Интуитивизм также ставит вопрос о субъект-объектных отношениях и его волнует примат субъекта, но вместо исключения субъекта он, вслед за Шеллингом (а еще ранее — Я. Беме, М. Экхартом, Дионисием Ареопагитом и Николаем Кузанским), утверждает единство субъекта и объекта в акте конечного познания. Более того, мистический интуитивизм может предложить свое решение вопроса организации и существования сообществ как соматических организмов [2, 372]. Ниже будет сказано о возможности жизни организмов такого свойства, к которым применима концепция экологии духа.

Таким образом, экологический проект в современной философии выступает амбивалентным методом, способным как обосновать ненужность субъекта (поскольку он органично вписывается в объектно-ориентированную онтологию), так и привести к пониманию трансцендентного начала человеко-мирного бытия, т.е. к духу. Но здесь уместно говорить о возможности «цивилизации духа». И все же для последовательного мистического интуитивизма, во-первых, понимание локальной или темпоральной цивилизации как социокультурной целостности не является достаточным (хотя и является необходимым), а, во-вторых, учение спекулятивного реализма выступает в качестве его противовеса. Ответить на этот вызов для мистического интуитивизма — прямая задача, поскольку обе эти фундаментальности направлены на раскрытие онтологических начал, но это не два пути к одной истине, а расходящиеся тропы. Мистический интуитивизм — не что иное, как учение о бытии, раскрывающее соотношение единичного и единого в ситуации утерянной цельности, провозглашенной в постсовременности.

Как возможна новая цивилизационная онтология? Современные философские течения уже имеют мощный теоретический фундамент, пред-

ложенный постструктурализмом. Так, можно утверждать, что мир объектов, лишенный субъектного центра, характеризуется номадологическим принципом конфигурации систем. Постмодернизм в лице Ж. Делеза и Ф. Гваттари предлагает концепт ризомы для характеристики ситуации неукорененности смыслопорождающих элементов в структуре целого. Объектно-ориентированная онтология применяет методологию ризомности, поскольку отныне существуют только множества, а антикорреляционизм не допускает их объединения, ведь всякое единство — уже корреляция и соотнесенность с идеальным внеположным.

Делез пишет: «Множества ризоматичны, они изобличают древовидные псевдо-множества», — то есть структуры, укорененные в иерархичности. Он продолжает: «Любая ризома включает в себя линии сегментарности, согласно которым она стратифицирована, территориализована, организована, означена, атрибутирована и т.д.; но также и линии детерриторизации, по которым она непрестанно ускользает» [1, 14-16]. Ризома — термин ботанический, означающий отсутствие у растения основного корня, мицелярность или фрактальную кластерность. В философии это — переход от осевой к сетевой организации структур. Отмена иерархичной соотнесенности множеств на уровне социокультурного бытования приводит к интересным положениям тотальной полицентричности. Отменяется не только дуальность или множественность геополитических полюсов (устаревшая модель Х. Маккиндера), но и сама возможность поляризации и центрирования.

Это приводит к феномену государства без границ, мировому целому или киберструктурной бессубъектной цивилизации. В пределе такая цивилизация будет настолько дегуманизирована, что сам человек в ней распадется на ризомы. Это происходит и теперь, когда у каждого жителя крупного города и не только, вне зависимости от возраста, есть несколько никнеймов в Интернете, «аватаров» и сетевых профилей (досье социальных сетей), когда возможна пластическая трансформация тела (в т.ч. и обратимая) и пола, реальность «фотошопа», а этико-аксиологическая доминанта варьируется по принципу протеической инертности и бытового комфорта. Мы уже осуществили переход от индивидуума к мультивиудуму (см. прим. 2). И все это не ново, а нейросети, big-data и блокчейн уже давно стали частью образовательных программ в вузах и школах (см. прим. 3).

Однако в этой связи мы упускаем важный момент при анализе цивилизации — вероятность отмены и самой цивилизации. Что может прийти на ее место — киборгизация или канализирование? Первая форма подразумевает отвлеченное существование определенного типа идеальных конструкций, а именно цифровых систем, для которых социокультурные про-

блемы станут просто одним из способов кодирования информации. Содержание сообщений при этом не так важно, как объемы информации.

Определение второй формы («канализирования») не является пародийным термином, хотя и вводится в философский дискурс впервые. Термин «канализирование» происходит от понятия «канал». Канал – это векторная ограниченная рамками информационного интереса зона вакантности, полагающая и задающая субстрат канализирования. Канал, как и адекватный ему субстрат, лишен трансценденции, и, как и для киборгизации, объем информации превалирует над содержанием. Однако киборгизация системна, а канализирование отличается от системы предпочтением аллопойезиса аутопойезису [3, 291]. Самосохранение не является ее задачей, поскольку ее функция – постоянное поглощение и передача поглощенного. Это в итоге приводит к распаду целостности в направлении от центра объединения (центробежная векторность). Принцип ее управления – некрократия, власть отжившего, перманентно подлежащего удалению.

Однако не следует мыслить ассимиляцию, производимую каналами, как уничтожение субстрата, который нужен лишь до момента тепловой смерти системы, когда конечность имманентного мира выявит неистинность существования. Поэтому телеология канализации строится на деконструкции и деструкции. Вопрос только в том, что в конечном состоянии уже не будет никого, кто бы мог подвергнуть рефлексии пройденный путь. Канал неизвестен для субстрата, поскольку он не субъект, и познание не является его качеством. Канализирование начинается с антропологического логоса, который выводится по каналам как субстрат в ризомную реальность, где канализирование создает информационный хаос с дальнейшим энтропийным распадом структуры. Таким образом, цивилизация, идущая по пути киборгизации или канализирования, обращена либо к трансцендентной, либо к имманентной смерти. И это тот путь, который выбран или навязан сегодня. Постмодернизм лишь указал на то, что человечество движется по нему, однако не определил альтернативы.

Об актуальности пути к энтропии говорит и разработка таких проектов, как «Нация без границ», примером которого является Vitnation (см. прим. 4), а также другие ризомные политические структуры, существующие в сети. Так, согласно манифесту Vitnation, каждый человек вне зависимости от нации, убеждений и жизненных обстоятельств (три аспекта «соборности» у Франка), может стать гражданином сетевого государства, предоставляющего всю полноту юридической и экономической поддержки. В сети часто можно встретить термин «клиент» вместо привычного «гражданин», что вполне объяснимо – Vitnation является порождением рыночной и глобалистской системы ценностей. Однако клиен-

там предоставляются и паспорта гражданства, и фиксирование важных жизненных событий вроде браков и рождения детей. Более того, у этой «децентрализованной добровольной нации без границ» появилась своя конституция (см. прим. 5), а экономический потенциал, взращенный на системе биткойна и блокчейн-технологий, выводит ее на передовую линию социальной востребованности.

Очевидно, что политехнологи пытаются понять, как работает ризомная сеть, чтобы использовать ее в своих интересах, вероятно, забывая, что и они по своей природе люди, и в них не изжита субъектность, а вот предмет их интереса как раз заинтересован в прекращении человеческого дискурса, в снятии субъективности с повестки дня. Всякая технология, в т.ч. и политическая, будучи связана с человеком, не может обладать адекватными методами взаимодействия с новой цивилизационной онтологией, задача которой преодолеть субъектность и произвести синтез дегуманизированной сущности.

К пониманию органических цивилизаций. Однако упорное игнорирование или воинственное подавление одной идеи другими не является ни научным, ни критическим методом решения проблемы. И если спекулятивный реализм и такие его формы, как объектно-ориентированная онтология или «глубинная экология», а с ними и негативные цивилизационные (канализированные) проекты указывают на полную смену социокультурных и антропологических парадигм, философу приходится с этим считаться. Значит, трансформация парадигмы социальной реальности все же происходит. Не обязательно безапелляционно принимать «конец социального», провозглашенный Ж. Бодрийяром, Х.О.-и-Гассетом и П. Вирно (это было бы методологически некорректно), но важно понять, как эта гипотеза поможет развить ответный дискурс. В нем могут задействовать свой потенциал как традиционализм, так и учения о духе или неоинтуитивизм, и все системы, не отказавшиеся от трансцендентального метода. Им только следует совершить пересмотр своих методологий, считаясь с вызовами времени. Мир меняется и требует новых средств описания.

И если объектно-ориентированная онтология вслед за постструктурализмом, хотя часто и в споре с ним, говорит о дезинтеграции социального, то нас интересует альтернатива данной концепции в виде построения теории единства (глобализация в данном контексте выступает не как единство, а как смешение).

Мысли об органическом единстве социального как цельности особого тела мы находим в Библии (см. прим. 6). Такие концепты, как «Тело Христово» у Сведенборга, П. Флоренского, «Небесный Человек» у средневековых мистиков, «Политическое тело» и «Левиафан» у Т. Гоббса, Адам

Кадмон, Израиль, индо-арийский всечеловек Пуруша, а также многочисленные профанические и народные мифологемы, вроде «гидры революции», «дракона Китая» и т.п. невольно указывают на историческую практику сопоставления коллективных образований с биологическими, или, более обще, органическими единствами (см. прим. 7).

В буддийском мире распространено учение о трех телах будды, одним из которых является дхармакайя, тело истины (тело Дхармы). Оно, наподобие идеи у Платона или Единого у неоплатоников, одно для всех, способных созерцать его, а само это созерцание соответствует онтологическому отождествлению субъекта с Дхармой-истиной. Дхармакайя — бытийный центр, к которому трансцендирует человек, прошедший путь будды. Множественность, таким образом, является условием единства (то, что Франк называл изначальным «Мы-бытием»). В палийском каноне «Трипитака» находим такие строки, приписываемые Будде: «Зачем видеть это тленное тело? Тот, кто видит Дхарму (тело Дхармы), видит меня; кто видит меня, видит Дхарму» [9, 939]. Община верующих (сангха) — явление трансцендентного тела Дхармы на феноменальном уровне. Однако в отличие от церковной христианской соборности она тождественна единому телу не целиком — лишь отдельные индивиды достигают этого единства в истине, остальные же — лишь носители потенции («буддовости»).

Можно гипотетически назвать учение обо всех этих феноменах имманентно-соборных форм социально-соматическим трансцендентализмом. Имманентных — поскольку они могут быть при определенных условиях даны нам в опыте включенности в них как в целостности. Соборных — поскольку термин «сообщество» должен быть отброшен там, где индивиды находятся в зоне действия определенного интегратора. Интегратор — источник энергий (от др.-греч. ἐνέργεια — мощь, созидательность), внутренне структурирующих объективную реальность, единственный трансцендентный аспект соборных форм. Исторически он осмыслялся как царь, бог или иная легитимирующая форма.

Интегратор создает условия для свободного соединения через трансцендирование к внутренним началам духа. Русский интуитивизм предлагал разные именованья интегратора. Так, у Н.О. Лосского он может быть понят как субстанциальный деятель. «Субстанциальный деятель есть сверхвременное и сверхпространственное существо, творящее свои проявления во времени и пространстве и наделяющее их формой временности или формой пространственной временности... есть металогическое существо», которое свободно в определении себя, ничем, кроме себя не определяется, поскольку находится вне качеств и количеств [2, 187]. Оно осуществляет интегративную включенность иерархически низших форм

в высшие. Количественный атрибут, будучи приложен к нему, определит-ся как социальность.

Интеграция может быть двоякой. Если в ее основе лежит внешнее действие, то она является очередной формой общественности, а не соборности. Соборность же, с точки зрения С.Л. Франка, включает в себя три компонента: физиологически-родственный, религиозный и уровень цивилизационной судьбы. Современная экософия может найти себе применение на первом уровне, а ее расширенный и углубленный вариант затронет и третий. Но основная характеристика цивилизации как соборного организма — интегративная укорененность в трансцендентном, в Мы-бытии, которая своим следствием имеет внешнюю солидарность, о чем пишет Франк: «Всякая соборная связь переживается, как указано, мистически, имеет — осознанно или неосознанно — религиозный фундамент под собой и вместе с тем, с одной стороны, приводит к совместности жизни и судьбы и, с другой стороны, укрепляется ею» [7, 60].

Социальная соматика не является ни реальным эмпирическим фактом, доступным для описания языком социологии (например, агломерацией), поскольку имеет дело с телом как целым, производимым из множества, и множеством, возможным только в целом, ни продуктом идеации, поскольку помимо сущностного созерцания значений того или иного органа, нам дана чувственная, интериоризированная объективным миром, реальность. Чувственность — важнейшая категория социально-соматического трансцендентализма, отправная позиция для построения социальной эстетики.

Как же социально-соматический трансцендентализм понимает цивилизационный организм? Каждый орган существует в связи с каждым другим через причастность к целому. В каждом органе конкретизируется все бесконечное многообразие состава организма. Принцип существования организма описывает Аристотель, а более подробно останавливается на нем выдающийся представитель спекулятивной мистики Николай Кузанский. Бытие индивидуальности немислимо без существования вселенского целого. Кузанец поясняет это на удобном для нас примере с организмом: «Все успокаивается в каждом, ведь одна ступень не смогла бы существовать без другой, как в теле каждый член способствует каждому другому и все удовлетворяются всеми... каждый член через каждый другой непосредственно пребывает в человеке, а человек, то есть целое, через каждый член пребывает в каждом члене. Так вселенское целое через каждую из своих частей пребывает в каждой» [4, 112].

Спекулятивный мистицизм Кузанца утверждает различие сущности и существования для конечного сущего, а в абсолютном и бесконечном

они тождественны. Для реализации последовательного мистического интуитивизма важно развить этот тезис в учении о социокультурных целостностях — цивилизационных организмах или соборных телах. Элементы в них взаимоопределяются через причастность к целому. Но и сами соборные тела составляют множества, они временны и конечны, и поэтому являются конкретизацией сущности более высокого порядка — единого организма, Вселенной, которая есть все, рефлексивируется культурой, не ограничиваясь ей, действует в человеке, через него — в обществе, трансформируется и течет.

Абсолют же, конечный уровень иерархии, охватывает и становящееся, и пребывающее, существует до какого-либо различия вообще, и все элементы всех ступеней множеств свернуты в нем. Этот уровень можно назвать абсолютным организмом. И прежде попытки социально-политической науки описать, как одна цивилизационная целостность становится другой, ассимилируется или появляется вновь, прежде исторического анализа, рефлексии текущего процесса или прогноза событий, следует задаться вопросом, что происходит там, где все три вышеназванных времени находятся в динамическом единстве, в до-раздельном абсолютном организме.

Поскольку абсолютный организм упорядочивает и вновь смешивает свой субстрат, формы существования цивилизаций как органических тел — предмет спекулятивной интуиции. А спекулятивный реализм останется лишь прикладным социологическим инструментом, вероятно, больше всего востребованным политтехнологами. Только так, с нашей точки зрения, можно вернуть цивилизационный проект в область философии.

Выводы. Сформулируем теперь некоторые выводы:

— Новые цивилизационные онтологии, конституируемые спекулятивным реализмом и антикорреляционизмом, должны быть восприняты как фальсифицируемые теории, критика которых способна привести к органическому подходу к проблеме цивилизационного выбора.

— Подход к цивилизации как органической структуре, уходя от догматического онтологического понимания, предлагает основанный на пересмысленном концепте соборности метод социально-соматического трансцендентализма, предметом которого выступают цивилизационные тела.

— Неинтуитивизм возможен как ответ на вызовы объектно-ориентированной онтологии цивилизационного развития, при котором ей отчасти возвращается статус мистического интуитивизма, унаследованный от прежнего дискурса.

— Экологический подход к анализу цивилизации в контексте социально-соматического трансцендентализма апеллирует к таким концепци-

ям, как экология духа и экология мышления, а сфера биологически живого органически включается в систему всеединства.

— Цивилизационный проект, включающий в себя экологический и трансцендентальный аспекты, необходимо рассматривать через философское осмысление отношений целого, единого и множества.

ЛИТЕРАТУРА

1. Делез Ж. Тысяча плато: Капитализм и шизофрения. — М.: Астрель, 2010. — 895 с.
2. Лосский Н.О. История русской философии. — СПб.: Азбука СПб, 2018. — 608 с.
3. Луман Н. Социальные системы. — СПб.: Наука, 2007. — 641 с.
4. Николай Кузанский. Собрание сочинений в 2-х томах, Т. I. — М.: Мысль, 1979. — 486 с.
5. Расходчиков А.Н., Пильгун М.А. Репрезентация экологической тематики в сетевой коммуникации: эко-этика горожан // Личность. Культура. Общество. — 2020. — Т. XII. — Вып. 1-2 (105-106). — С. 128-134.
6. Резник Ю.М. Образы цивилизационного будущего России: отдельные проекты и возможности их интеграции // Вопросы социальной теории. — 2020. — Т. XII. — С. 17-121.
7. Франк С.Л. Духовные основы общества. — М.: Республика, 1992. — 511 с.
8. Brassier R., Grant I.H., Harman G., Meillasoux Q. Speculative Realism // *Collapse*. 2007. Vol. 2. Pp. 307-449.
9. *Tipitaka. Suttapitaka. Sarp. yuttanikiya. The connected discourses of the Buddha: a new translation of the Sarp. yutta Nikiiya*. Boston: Wisdom publication, 2000. 2074 p.

Примечания

1. См.: Мейси Дж., Браун М.Я. Возвращение к жизни: система упражнений для воссоединения с жизнью и миром. — М.: Зеленый мир, 2002. — 258 с.
2. Принцип единого самосознания при множественных эмпирических формах существования. Подробнее см.: Эпштейн М. Debut de siecle, или От Пост- к Прото-. Манифест нового века // Знамя. — 2001. — № 5. — С.180-198.
3. О перспективах и возможностях применения блокчейн-технологий в хозяйственной деятельности см.: Соколова Т.Н., Сыксин В.В. Управление децентрализованными системами с помощью технологии blockchain // Информационная безопасность регионов. — 2017. — № 1. — С. 12-17.
4. См.: <https://tse.bitnation.co/> (дата обращения: 23.07.2021).
5. См.: https://ivan4.ru/news/society/v_seti_poyavilsya_proekt_konstitutsii_detsentrali_zovanno_natsii_bez_granits/ (дата обращения: 23.07.2021).
6. Самые прямые указания на это находим в «От Иоанна» 2:20-2:21, в «От Матфея» 26:26, в «1 Коринфянам» 6:15, 6:19, 12:13-12:24. Такие изречения, как «Разве не знаете, что тела ваши суть члены Христовы?» и «...что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа» породили идею соборности задолго до появления собственно религиозной философии.
7. См.: Тезисы докладов научной конференции «Антропоморфные и зооморфные репрезентации наций и государств в славянском культурном дискурсе» (Институт славяноведения РАН, 24 сентября 2019 г.)

Поступила в редакцию 25.07.2021 г.

Раздел II. Российская цивилизация: проект и реальность

UDC 316.32

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_42_55

Л.С. ПЕРЕПЕЛКИН

РОССИЙСКАЯ ЦИВИЛИЗАЦИЯ, ЕЕ ВНЕШНЕЕ ОКРУЖЕНИЕ И ВНУТРЕННЯЯ СИТУАЦИЯ: ВЫЖИВАТЬ ИЛИ РАЗВИВАТЬСЯ?

Аннотация: Статья посвящена настоящему и будущему России в контексте международных и внутренних процессов, а также основных тенденций глобального развития. Основная мировая тенденция заключается в том, что становится очевидной власть интернет-платформ. Кроме того, концентрируется финансово-промышленный капитал. Нарастает возможность реализации утопии в духе Ю.Н. Харари. Возможно, идет переход от однополярной системы мироустройства к многополярной, основанной на взаимодействии региональных интеграционных систем. Создается неустойчивость мировой системы, которая усугубляется неизбежным переходом на иную (пока непонятную) ресурсно-энергетическую модель. В этих условиях неизбежно возникает вопрос о выживании и развитии России.

Среди внешнеполитических препятствий следует отметить неразбериху внутри мировых (западных) элит, эрозию мировых институтов (ООН, Совет безопасности и проч.), сложную внутривнутриполитическую ситуацию в ряде западных стран, «остаточным» стремлением некоторых стран Запада сохранить за собой глобальный контроль, а также принципиальной возможностью контролировать информационные процессы. К внутренним препят-

Перепелкин Лев Станиславович – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН (Москва). E-mail: leonethnography@yandex.ru.

ствиям можно отнести позицию части отечественной интеллигенции, которая по ряду причин желает, чтобы Россия на любых условиях присоединилась к странам Запада и поддерживает (раздувает) протестные движения. Отсюда возникает целый ряд императивов внутренней и внешней политики нашей страны.

Abstract: The article is devoted to the present and future of Russia in the context of international and domestic processes, as well as the main trends in global development. The main global trend is that the power of Internet platforms is becoming apparent. In addition, financial and industrial capital is concentrated. The possibility of realizing utopia in the spirit of Yu. N. Harari is growing. Perhaps there is a transition from a unipolar world order to a multipolar one based on the interaction of regional integration systems. The instability of the world system is created, which is aggravated by the inevitable transition to a different (as yet incomprehensible) resource-energy model. Under these conditions, the inevitable question of Russia's survival and development is raised.

Among the foreign policy obstacles, it should be noted the confusion within the world (Western) elites, the erosion of world institutions (the UN, the Security Council, etc.), the difficult domestic political situation in a number of Western countries, the 'residual' desire of some Western countries to retain global control, as well as the fundamental ability to control information processes. An internal obstacle can be attributed to the position of a part of the domestic intelligentsia, which, for a number of reasons, wants Russia to join the Western countries on any terms and supports (inflates) protest movements. Hence, a number of imperatives of the domestic and foreign policy of our country arise.

Ключевые слова: национальная идея, мировая нестабильность, моральный авторитет, геополитическая модель мира, региональные интеграционные системы, Совет безопасности Организации объединенных наций, технологические уклады, цивилизация, цифровой тоталитаризм, мировые элиты.

Keywords: national idea, global instability, moral authority, geopolitical model of the world, regional integration systems, United Nations Security Council, technological structures, civilization, digital totalitarianism, world elites.

О некоторых мировых тенденциях (вместо введения). На наших глазах разворачивается антиутопия в духе Ю.Н. Харари, т.е. расширяется «власть алгоритмов» [19]. Владельцы электронных СМИ становятся чуть ли не властелинами мира [20] (см. прим. 1). Последние в союзе с американскими либералами уже победили президента США Дональда Трампа. Наконец, уходит однополярная модель мира, и по моей гипотезе, на смену идет совокупность региональных интеграционных систем, что даст миру относительную устойчивость. Продолжает формироваться мировая эко-

номическая суперэлита. Так, согласно швейцарским исследованиям, 20% мирового производства контролируют всего 1318 компаний, но внутри этого большого «ядра» обнаружили еще одно малое «ядро», состоящее всего из 147 ТНК, которые контролируют уже 60 % мирового производства (см. прим. 2), и если эти производственные и финансовые гиганты скооперируются с информационными гигантами, то это создаст основу для возникновения «цифрового тоталитаризма» в духе Ю.Н. Харари. Обе группы элит, проявляя властные амбиции, находятся вне системы демократических выборов.

Революционные ситуации всегда создают неустойчивость, и эта неустойчивость, очевидно, проявляется в настоящее время. За последние 200-300 лет было довольно много революций, если считать с 1789 г. Везде социальные революции начинались с революционных перемен в средствах производства, типах организации общества и средствах информации, и часто заканчивались «большой резней». Я очень не хочу жить в такой период, а, следовательно, его надо, с моей точки зрения, отодвинуть или элиминировать вообще — всем нам.

Диагностика внешнего политического контура. Современный мир и составляющие его общества стали очень хрупкими, что наглядно проявилось за последний год. Ясно одно: социально-политическая организация мира отстает от его технологического и информационного развития. И все это происходит на фоне быстрого истощения углеводородов.

Уже в 2021 г. случился ряд важных и показательных событий. С трудом удалось избежать войны на Донбассе, которая с большой долей вероятности расползлась бы по всей Европе, а то и превратилась бы в мировую войну. Всем хорошо известно, что «новая» Украина создавалась в 2014 г. именно как «таран» против России. Войны в 2021 г. удалось избежать с трудом, но уже не осталось надежды на мирное решение украинского вопроса [8, 15-23]. В основу этого решения должны быть положены *федерализация, отмена насильственной украинизации и внеблоковый статус страны — ничего другого просто быть не может*, и эти варианты заметно отодвинулись. Украинской стороной под сомнение ставятся и Минские соглашения. По-видимому, украинская элита и ее западные кураторы считают, что мир на Украине им не выгоден, и они смогут продвинуть свою концепцию (т.е. подавить все потенциально пророссийское, что есть в этой стране, включая украинскую оппозицию). В этом контексте следует напомнить о предотвращенном военном госперевороте в Белоруссии и о недавнем (майском) обвинении руководства Белоруссии в воздушном пиратстве. Как будто организация насильственного свержения власти в других странах — дело нормальное.

Ставится под сомнение современная международная политическая конструкция и международное право, например, встречаются предложения исключить Россию из Совбеза ООН. Но возможно ли это чисто технически? Надо напомнить о современном международном праве и истории его создания. Оно, по сути, восходит к Вестфальскому мирному договору 1648 г., который положил конец 30-летней религиозной войне в Европе и заложил основы концепции суверенитета (в формулировке «чья власть, того и вера»).

Современная международная и правовая конструкция утвердилась после 1945 г. усилиями победителей: СССР, США, Великобритании, Франции, Китая. Эти пять государств составили Совет безопасности (постоянные члены с правом вето) ООН по поводу международных решений (всего в Совбезе ООН 15 членов, из них 10 периодически меняются). Изменить этот порядок невозможно без большой войны (новые победители) или без лишения ООН легитимности (см. прим. 3). На мой взгляд, оба эти варианта пока выглядят несерьезно, но *используется иной подход — лишение решений Совбеза ООН обязательной для международного сообщества силы.*

Это может выглядеть как неисполнение или игнорирование решений Совбеза, а также как торпедирование его деятельности (например, по поводу израильско-палестинского конфликта в мае 2021 г., в обсуждении которого США отказались принять участие три раза подряд — на момент написания этих строк). В конце концов, речь идет о разногласиях (они были проявлены на трибуне ООН) по поводу права и правил. *Россия и Китай придерживаются международного права, а западная сторона выступает в пользу неких «правил», по сути, пытаясь подменить (заменить) и международное право, и Совбез ООН, и решения его членов.* В любом случае, как мне весьма основательно кажется, *сейчас происходит попытка кардинально пересмотреть послевоенный международный правопорядок в пользу западных стран.* В любом случае, с момента окончания войны прошло всего три поколения, и не рано ли пересматривать ее итоги?

Привлекает внимание и настораживает определенная политическая неустойчивость в ряде стран Запада, которая может быть свидетелем близкой гражданской войны. (Если сказать более осторожно, то подобные явления обычно предшествуют гражданской войне.) Хотя я думаю, что гражданские войны в современном мире возникают непросто (однако кому-то очень понадобилось создать ее на Востоке Украины в результате госпереворота в Киеве), такая опасность все-таки существует (см. прим. 4). Например, на территории современных США (по данным на 2012 г.) существует более 90 ирредентистских групп политического и общественно-

пропагандистского характера [15, 226-231] (см. прим. 5). Надо отметить, что уже с 1996 г. Т.У. Читтам предрекает стране гражданскую войну, и даже рисует признаки, по которым ее приближение можно определить [21, 197-219]. *Чтобы всем было понятно: гражданская война в США не нужна никому в глобальном сообществе, включая Россию!*

Один из этих признаков — *недовольство силовых структур*, что и происходит, правда, в достаточно осторожной форме (письмо отставных военных) в США (см. прим. 6). Ну, во-первых, в стеклянной лавке камнями не бросаются. Во-вторых, что-то похожее происходит и во Франции, а это уже тенденция.

Во Франции не только отставные, но и действующие военные, а также полицейские выступили против ряда аспектов политики Президента Э. Макрона, как я понял, в первую очередь миграционной политики (см. прим. 7). Надо сказать, что французские консервативные силы в лице Марин Ле Пен давно предупреждают население и власти страны об опасности массовой миграции, но этот процесс только нарастает — в угоду либеральной идеологии [9]. *Меня смущает качество западных аналитиков и элит*. Или им нужна действительная глобальная гражданская война?

Рискну предположить, что мировая политическая нестабильность связана со стремлением некоторых держав установить глобальный контроль над ресурсами, по крайней мере, на период перехода от углеводородов к другим типам энергоносителей. Речь, по сути, идет о становлении мирового господства группы стран, которые мы называем «коллективным Западом», или «золотым миллиардом». И ставки в этой борьбе очень высоки, в т.ч. и на фоне мирового демографического прогноза. Кроме того, внутренние проблемы легче всего решать, вынося их за пределы собственных стран, т.е., назначая «ответственными за все» другие страны, в данном случае Россию, Китай и сейчас, например, Белоруссию. Таким образом, элиты стран Запада перекладывают ответственность за внутреннюю ситуацию на других. 16 июня в Женеве состоялась встреча между лидерами США и России, *но остаются большие сомнения в том, что эта встреча существенно улучшила международную атмосферу*.

Диагностика внутреннего политического контура. Для конца XIX — начала XX вв. все было более или менее понятно, хотя бы применительно к внутренней ситуации в России. Речь шла о противостоянии русского социализма/марксизма в лице крестьянства, поддерживаемого частью интеллигенции, и русского почвенничества/консерватизма в лице другой части интеллигенции. То есть о противостоянии между либералами и консерваторами. Или, согласно мнению Ю. Пивоварова, о противостоянии между «русским марксизмом» и «русской революцией» (как я понял,

он не связывает оба явления) [14, 23-49]. Но беда в том, что *модели прошлого постоянно встречаются на нашем пути*. Сейчас, как мне кажется, речь должна идти не о противостоянии между классическими либералами и консерваторами, а о возможном противостоянии с теми, кто влияет на наше сознание.

Поляризация российской интеллигенции произошла еще в момент ее становления в XVIII в. в форме «норманизма» и «антинорманизма». Первое направление утверждало, что цивилизацию в Россию принес Запад, когда скандинавской династией Рюриковичей была создана Российская государственность. Второе направление заявляет, что Россия издавна развивалась самостоятельно, хотя и в контексте многочисленных международных связей (см. прим. 8). Этот раскол среди отечественной интеллигенции продолжился и в XIX в. (западники и славянофилы) и дожил до настоящего времени. Об интеллигенции я здесь, в первую очередь, говорю потому, что именно она *формирует мироощущение нации и, следовательно, вероятные пути развития страны*. Активность интеллигенции может повлиять на основную массу населения и элиты.

Подобную двойственность российской интеллигенции отмечали русские мыслители начала XX в. после первой революции в сборниках «Вехи» и «Интеллигенция в России» [5]. В этих работах участвовали наиболее известные в то время философы (в том числе религиозные), социологи, историки и экономисты, многие из которых к тому времени «переболели» марксизмом: речь идет о Н.А. Бердяеве, С.Н. Булгакове, М.Ю. Гершензоне, М.М. Ковалевском, Б.А. Кистяковском, П.Н. Милукове, С.Л. Франке и др., которых нынешние российские либеральные демократы (правда, самозванно) считают своими предшественниками. Веховцы критиковали массу левой интеллигенции за беспочвенность, пренебрежение истиной, любовь к уравнительной справедливости, считали ее *«противогосударственной», «космополитической» и «безрелигиозной»*. По сути, эта критика веховцев относится и к современным либералам/демократам, и не только российским, т.е. ко всей современной либерально-демократической идеологии.

Было сказано, что интеллигенция формирует самоощущение нации. Но интеллигенция имеет два крыла – либеральное и консервативное, влияние которых на население ограничено. Кроме того, основная масса населения имеет, как минимум, здравый смысл. Поэтому распространение в нашем обществе протестных настроений незначительно. Исследование Фонда общественного мнения дает оценку стабильной группы населения, которая готова принять участие в протестных акциях в России в 18 регионах. При этом 74 % из них не видят для себя возможности такого

политического действия. Как правило, большинство из «отказников» не видят в этом смысла, не слышат близких им лозунгов или не видят подходящих лидеров. Лишь меньшинство из тех, кто не собирается участвовать в протестных действиях, испытывают страх перед ответственностью. При этом какая-либо реальная несправедливость способна поднять людей на протест. По данным Фонда, поддержка А. Навального весьма низкая [16].

Такая оценка, если она верная, дает возможность сохранения спокойной политической ситуации в стране в ближайшей перспективе. Тем более, что и наша социально-экономическая ситуация достаточно стабильна. Мы относительно спокойно переживаем пандемию, разворачиваются большие социально-экономические программы, мы уверенно чувствуем себя в мировой экономике, занимая место в первой пятерке (ВВП по паритету покупательной способности (см. прим. 9)).

Оросийской национальной идее и идеологии. В последнее время все чаще ставятся вопросы о российской национальной идее (см. прим. 10), хотя, согласно ст. 13 (пп. 1-2), «в Российской Федерации признается идеологическое многообразие. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». Впрочем, в другой статье Конституции (7.1-2) устанавливается как норма, что Россия — это «социальное государство, политика которого направлена на создание условий, обеспечивающих достойную жизнь и свободное развитие человека» [7, 4-6]. Здесь есть определенное противоречие — последние нормы являются социалистическими. Но большая часть статей Конституции имеет чисто консервативную направленность, т.е. поддерживает традиционные общественные институты (семья; брак как союз между мужчиной и женщиной и т.д.). Некоторая противоречивость нашего конституционного строя меня не особенно волнует, ведь, *она (наша цивилизация в целом) имеет социально-консервативную характеристику.*

Теперь о современной *российской цивилизации*. На эту тему мне уже приходилось писать [12; 13]. На мой взгляд, наиболее практическую природу имеет такой подход к данному понятию: *если люди внутри большой группы чувствуют определенное единство, солидарность, вне зависимости от их культурных, расовых или религиозных различий, то они представляют собой определенную общественную совокупность или цивилизацию* (что близко к идеям С. Хантингтона).

Это особо проявляется в годы испытаний, войн. Именно поэтому уже более 75 лет в нашей (и не только) стране отмечают праздник Победы 9 мая (в странах Европы 8 мая). Те, кто не хотят этой сплоченности, пытаются праздник всячески оболгать. Отсюда и стремление западных политиков перевернуть историю последние лет 15, и стремление части отечественных

либералов принизить значение нашей победы. И стремление элиты некоторых постсоветских стран отменить советские символы, включая те из них, что указывают на нашу победу в 1945 г. Однако известно, что *практически все праздники, символы и ритуалы любого народа в любой части мира направлены на объединение общества* (см. прим. 11).

Теперь хочу вернуться к статье Г. Малинецкого. Он начинает статью с положения о том, что надо определить конечную цель развития. Это необходимо для самоорганизации общества — чтобы всем вместе решать большие задачи. *Помочь построить сильную, независимую и справедливую страну — для наших детей и внуков — вот что должно объединить нашу державу*. На Западе в настоящее время развивается идея о том, что будущее — в глобальной цифровизации общества, что позволит элитам управлять в интересах каждой группы (К. Шваб, Т. Моллере) (см. прим. 12). Автор же противопоставляет этому направлению идею взаимодействия достаточно независимых и самостоятельно развивающихся цивилизаций, состоящих из *общенародных государств, в которых интересы и цель субъекта управления (элиты) неотделимы от объекта управления (народа)*.

Пока же, как констатирует Г. Малинецкий, «национализация» российских элит не удалась. Поэтому необходимо развивать общенародную ответственность на ресурсы и на системообразующие отрасли; пора переходить от 3-4-го технологических укладов, которые у нас преобладают, к 5-6-му технологическим укладам при всемерной поддержке инновационной экономики (см. прим. 13); кардинально улучшать систему образования и фундаментальной науки (по этому критерию мы пока находимся в 3-4 десятке среди стран мира); необходимо воссоздать научную систему мирового уровня и организацию науки, соответствующую Академии наук СССР; нужна новая культурная опережающая революция; необходимо развить систему расселения и коммуникаций с таким расчетом, чтобы в различных точках страны люди могли жить *долго* и счастливо; необходимо создать гармоничный (в т.ч. и экологически безопасный) образ будущего (см. прим. 14).

Во многом эти вопросы затронуты в последних Посланиях Президента РФ, и особенно в Послании 2021 г. (см. прим. 15). Конечно, здесь можно было пересказать идеи и предложения Г. Малинецкого лишь самым общим образом. Но общий смысл его идей понятен: *Россия должна стремиться к тому, чтобы стать моральным авторитетом для остального человечества. Такой авторитет может сложиться как сумма отдельных направлений и видов деятельности, вместе составляющих новую общественную технологию/идеологию*.

Другая статья принадлежит отечественному философу и культурологу Б.В. Межуеву [10, 20-22]. Он проводит аллюзию современной полити-

ческой ситуации с далеким прошлым, со схизмой 1054 г., когда Империя Каролингов вновь стала противостоять Византии и становящейся Руси. Но Запад Европы был раздроблен до тех пор, пока его не объединила идеология Просвещения и далее ряд исторических событий и политических фактов последнего времени, типа НАТО, общий рынок, «холодная война» и пр. После распада СССР была создана система лимитрофных государств как своеобразный «санитарный барьер», а «патроном» Запада стали США. В настоящее время политика «патрона» заключается в том, чтобы сплотить под либеральными лозунгами и страхом войны страны Запада против своих экзистенциальных противников — России и Китая (см. прим. 16).

Скорее всего, в том, что сейчас предлагает США своим союзникам, речь идет о том, чтобы раздробить мир на «меньшинства», совокупностью которых легче управлять (см. прим. 17). Автор продолжает, что для нашей страны оптимальный вариант — собственное цивилизационное строительство без желания обратить вспять «постхристианскую» эволюцию Запада, но при ясном и взвешенном понимании, что эта эволюция не будет принята ни одним сообществом, укорененным в своей национальной традиции. И здесь есть большое поле для политической работы [10, 22].

Как мне кажется, *отечественная идеология может быть суммой национальных программ развития, и в ней должны совмещаться консервативные, социально-ориентированные и природосберегающие элементы*. Пока я не знаю партии, социального движения или идеологии, в которой бы присутствовала необходимая комбинация этих трех составляющих (см. прим. 18). Но можно назвать лозунг: *За мир, основанный на преемственности между поколениями, социальной справедливости и разумном отношении к природе!* (см. прим. 19).

Заключение: внутренние и внешние задачи России. Как мне кажется, к числу важнейших внутренних задач нашей страны сейчас относится развитие образования, науки и искусства. В сфере науки можно вернуться (с необходимыми дополнениями) к ее советской модели, которая была основана на экспертном значении АН СССР. Сейчас это экспертное значение подорвано и во многом имеет фиктивный характер. Наука — институт, направленный на решение задач собственной страны, но этот результат нельзя оценивать на основе заимствованных критериев. В частности, речь идет о многих необоснованных требованиях к работникам науки — необоснованных с точки зрения самой науки и ее задач. И, конечно, необходимо увеличение финансирования сфер, нацеленных на развитие.

В области образования надо продумать переход от заимствованных или непродуманных форм типа ЕГЭ и Болонской системы к тем типам, кото-

рые исторически показали у нас свою эффективность. И вообще, *надо записать в «цивилизационную матрицу» страны, что заимствовать ради заимствования — это всегда плохо*, как выясняется, свое, хорошо работающее, мы разрушили, а заимствованные формы оказались недееспособны.

Что касается образования (школьного в первую очередь), то его уже давно пора дополнять воспитанием. *Специалисты должны продумать, как компенсировать негативное влияние интернет-платформ и социальных сетей на граждан*, особенно молодых. Ведь речь идет о необходимости борьбы с «внутренним потенциальным врагом» (а это уже относится к системе культуры). Под понятием «внутренний потенциальный враг» я имею в виду тех, кто склонен поддаться на зарубежную пропаганду и включиться в нехарактерную для России *систему ценностей*. Подобное происходило в конце 1980-х и в 1990-х гг. и обернулось распадом СССР.

Возможно, следует создать систему постоянных дискуссий по спорным проблемам отечественной и мировой истории, где приветствовались бы любые доказанные позиции, кроме прямо экстремистских. В любом случае, системе образования и воспитания следует направить на *формирование поколений, состоящих из ответственных за себя, страну и мир граждан*. И важная задача — *формирование альтернативного образа будущего*, чтобы каждый понимал, что *будущее страны и человечества зависит от его поведения сегодня*. И это не идеал типа коммунизма, а сознательный выбор.

Что же касается перспектив социально-экономического развития страны, то в практическом плане они уже намечены в национальных проектах и президентских Посланиях. Особо следует выделить такие моменты, как развитие в стране системы коммуникаций и типов расселения, переход к новым типам энергетики и (возможно) «зеленой революции», рекультивации ландшафтов [6]. Но *теоретического осмысления* требует также вопрос о развитии: как менять технологические уклады и надо ли это делать? Как вписываться в глобальное разделение труда, и будет ли оно развиваться дальше? По этому поводу следует продумать вопрос о возможности нашего (с союзниками и партнерами) автономного развития. Ведь западные санкции не оставляют другой возможности.

На мой взгляд, потенциал «западного вектора» политики пока весьма скуден. Хорошо, если В. Путину с Дж. Байденом удастся договориться по вопросам, связанным с мировой стратегической безопасностью, которая исключит возможность ядерной конфронтации. Есть и другое, о чем следовало бы договориться: глобальная экология, терроризм, глобальная безопасность коммуникаций, кибербезопасность, глобальная преступность и оборот запрещенных веществ (наркотики, вооружение, торговля людьми и проч.).

Но, как мне кажется, по вопросам, связанным с обоюдной «красной линией» во внешней политике двух стран, договоренностей достичь пока не удастся. А это — обоюдное невмешательство во внутренние дела других стран (включая всяческие «цветные революции»); равноправие на международной арене (исключение «двойных стандартов»); реанимация роли международных институтов (типа Совбеза ООН) и т.д. По сути, нам остается пытаться достичь этого методами публичной политики, используя собственные возможности и влияние наших партнеров/союзников. В любом случае, пока очевиден процесс деления человечества на отдельные политические блоки, и главное, чтобы в этом процессе было достигнуто определенное равновесие. *Надо включить мораль в политику.*

Жизнь ставит нас в такие условия, *что выживать и развиваться для нас синонимы.* Как мне кажется, возникающие вопросы нуждаются в широкой дискуссии и *экспертной оценке.* Развитие институтов экспертизы, в том числе гражданской, просто необходимо, и речь идет именно о *системе*, так как сама экспертиза у нас, конечно, существует. Но вот об изменении *системы экспертизы* следует подумать.

ЛИТЕРАТУРА

1. Беспокойство за Европу // Эксперт. — 2021. — № 20. 10-16 мая. — С. 11.
2. Ваганов А. Постиндустриальное общество оказалось не таким уж и постиндустриальным // Независимая газета. — 2021. 28 апр. — С. 9-10.
3. Гурова Т. Восточной Европы становится меньше // Эксперт. — 2021. — № 20. 10-16 мая. — С. 18-19.
4. Давыдов А.П. (сост.) В поисках теории российской цивилизации: памяти А.С. Ахиезера. — М.: Новый хронограф, 2009. — 400 с.
5. Казакова Н. (сост.) Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909-1910. — М.: Молодая гвардия, 1991. — 462 с.
6. Константинов А. Превратим планету в парк // Эксперт. — 2021. — № 22. 24-30 мая. — С. 45-49.
7. Конституция Российской Федерации с изменениями, одобренными общероссийским голосованием 1 июля 2020 года. — М.: АСТ, 2020. — 64 с.
8. Лейбин В., Смирнов А. Последний звонок перед войной // Эксперт. — 2021. — № 17. 19-25 апр. — С. 15-23.
9. Ле Пен М. Равняться на Путина! — М.: Алгоритм, 2015. — 208 с.
10. Межуев Б. Россия и вызов «коллективного Запада» // Эксперт. — 2021. — № 20. 10-16 мая. — С. 20-22.
11. Новая техника чтения мыслей // Эксперт. — 2021. — № 21. 17-23 мая. — С. 6.
12. Перепелкин Л.С. Цивилизация, империя и региональная интеграция: диалектика понятий // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Том XI. 2019. Пути цивилизационного развития. Перспективы для России. — М.: Изд-во Независимого института гражданского общества, 2019. — С. 65-77.
13. Перепелкин Л.С. Россия и ее цивилизационное будущее: выигрышные позиции (взгляд антрополога) // Вопросы социальной теории: Научный альманах. Том XII. 2020. Россия как цивилизация будущего. — М.: Изд-во Независимого института гражданского общества, 2020. — 288 с.

14. *Ливоваров Ю.С.* Истоки и смысл русской революции // В поисках теории российской цивилизации. Памяти А.С. Ахиезера. (Сост. Давыдов А.П.). – М.: Новый хронограф, 2009. – С. 23-50.
15. *Попов Ф.А.* География сепаратизма в современном мире. М.: Новый Хронограф, 2012. – 675 с.
16. Россия для послания Путина // Эксперт. – 2021. – № 18-19. 26 апр. – 9 мая. – С. 11.
17. *Фаустова М.* Макрона взяли в тиски бонапартизм и исламизм // Независимая газета. – 2021. 19 мая. – С. 9-10.
18. Франция созрела до военного переворота // Эксперт. – 2021. – № 20. 10-16 мая. – С. 7.
19. *Харари Ю.Н.* 21 урок для XXI века. – М.: Синдбад, 2019. – 416 с.
20. Шукерберго-австралийская война // Эксперт. – 2021. – № 10. 1-7 мар. – С. 8.
21. *Читтам У.Х.* Крах США. Вторая гражданская война. 2020 год. – М.: Книжный мир, 2010. – 224 с.

Примечания

1. Есть техническая возможность установить контроль и над мышлением [11]. Сейчас интернет-платформы пытаются контролировать мировую информацию и, что важнее, мировое общественное мнение: в мире будет/не будет «происходить» только то, что покажут или о чем скажут в сетях.

2. См.: *Катасонов В.* О суперсубъекте, или Комитет 147 [Электронный ресурс] // Фонд стратегической культуры: электронное издание. URL: <https://www.fondsk.ru/news/2013/01/15/o-supersubekte-ili-komitet-147-18680.html> (дата обращения: 15.05.21).

3. По этому вопросу есть и несколько отличное мнение. А. Ваганов констатирует следующее. Для перехода к более высоким экономическим укладам необходимо пройти все предыдущие, при этом продуктивность пока растет в области промышленности быстрее, чем в сфере услуг и цифровой экономики, хотя цены на промышленную продукцию падают (ясно, что за счет более высокой продуктивности). На экономический рост нашей страны качество рабочей силы дает небольшой вклад по сравнению с фондодооруженностью и мобильностью рабочей силы. Именно промышленное развитие потянет за собой «цифровую среду», рост качества рабочей силы и новые идеи в научной сфере: просто иначе негде будет использовать все эти новации. Я полагаю, что автор предложил нам идти по китайскому пути, но с учетом уже имеющихся у нас достижений [2]. Совокупность этих вопросов должна обсуждаться специалистами. И при этом еще никто не доказал, что экономическое развитие всего мира (то есть определение баланса между императивами *выживать* и *развиваться*, как и соответствующее распределение ресурсов) должно обязательно быть одинаковым.

4. *Малинецкий Г.* Стратегия и идеология России в XXI веке [Электронный ресурс] // Изборский клуб: Информационно-экспертный центр. URL: <https://izborsk-club.ru/20772> (дата обращения: 12.03.2021 г.).

5. См.: Полный текст послания президента Федеральному Собранию 2021. Стенограмма выступления Владимира Путина [Электронный ресурс] // Комсомольская правда: сетевое издание. URL: <https://www.kp.ru/daily/27268.4/4401679/> (дата обращения: 22.04.2021). Подробный комментарий Послания см. [16].

6. Хочу напомнить, что Россия и Китай – постоянные члены Совбеза ООН.

7. Тем более, если эти меньшинства не представляют определенного единства. Так, опубликован интересный прогноз демографов. К 2050 г. население мира на 40 % будет состоять из жителей Африки, на 40 % из жителей Азии и еще по 10 % из жителей Запада (европейцев в широком смысле слова) и Латинской Америки, то есть доля создателей современной цивилизации будет составлять всего 1/10 часть населения планеты. В этом контексте понятна борьба за российские ресурсы. Более того, можно предположить, что политическая ставка

американских демократов на афроамериканцев и выходцев из Южной Азии является не ситуативной: глобальная элита, понимая тренды, пытается встроиться в элиты растущих государств и таким образом сохраниться самой [1]. Но не очень понятно, зачем Западу при этом конфликтовать с Китаем. А вот другое высказывание: уже сегодня доля в населении мира этого «большого Запада» составляет всего 15 %. А всего через тридцать лет его доля составит 11 %. Что касается России, то демографический прогноз указывает, что мы «защепимся» примерно на 130 млн и начнем медленно расти [3, 19]. Какие выводы из этого делают наши политики, пока непонятно. Но ясно, что подобная демографическая ситуация в мире взрывоопасна. Похоже, здесь есть два варианта: или отгородиться от остального мира сильными демографическими-политическими-миграционными границами, или «вестернизировать» (конечно, не в этнографическом-культурном, а «в международно-цивилизационном смысле») остальной мир.

8. Хотя в программах и деятельности парламентских партий, а также вновь созданных партий типа «Новые люди», эти направления в тех или иных комбинациях присутствуют. В этом и трудность для электората.

9. Надо отметить, что «социальная справедливость» - часто употребляемое, но не очень внятное понятие, которое нуждается в определении.

10. См.: *Малинецкий Г.* Стратегия и идеология России в XXI веке [Электронный ресурс] // Изборский клуб: Информационно-экспертный центр. URL: <https://izborsk-club.ru/20772> (дата обращения: 12.03.21).

11. К сожалению, те, кто позаимствовали западные аргументы (а мне такие встречались – и они были незнакомы с историей), сами не поняли, что они сами являются и целью, и орудием манипуляции.

12. Этим активно занимаются и отечественные банки по принципу «составления персонального профиля». Боюсь, что через некоторое время (в связи с накоплением «больших данных») это будут уже не предлагать, а принуждать к этому.

13. По этому вопросу есть и несколько отличное мнение. Как считает А. Ваганов, для перехода к более высоким экономическим укладам необходимо пройти все предыдущие, при этом продуктивность пока растет в области промышленности быстрее, чем в сфере услуг и цифровой экономики, хотя цены на промышленную продукцию падают (ясно, что за счет более высокой продуктивности). На экономический рост нашей страны качество рабочей силы оказывает небольшое влияние по сравнению с фондовооруженностью и мобильностью рабочей силы. Именно промышленное развитие потянет за собой «цифровую среду», рост качества рабочей силы и новые идеи в научной сфере: просто иначе негде будет использовать все эти новации. Я полагаю, что автор предложил нам идти по китайскому пути, но с учетом уже имеющихся у нас достижений [2]. Совокупность этих вопросов должна обсуждаться специалистами. И при этом еще никто не доказал, что экономическое развитие всего мира (т.е. определение баланса между императивами *выживать* и *развиваться*, как и соответствующее распределение ресурсов) должно быть примерно одинаковым.

14. *Малинецкий Г.* Стратегия и идеология России в XXI веке [Электронный ресурс] // Изборский клуб: Информационно-экспертный центр. URL: <https://izborsk-club.ru/20772> (дата обращения: 12.03.21).

15. См.: Полный текст послания президента Федеральному Собранию 2021. Стенограмма выступления Владимира Путина [Электронный ресурс] // Комсомольская правда: сетевое издание. URL: <https://www.kp.ru/daily/27268.4/4401679/> (дата обращения: 22.04.21). Подробный комментарий Послания см. [16].

16. Хочу напомнить, что Россия и Китай – постоянные члены Совбеза ООН.

17. См.: *Малинецкий Г.* Стратегия и идеология России в XXI веке [Электронный ресурс] // Изборский клуб: Информационно-экспертный центр. URL: <https://izborsk-club.ru/20772> (дата обращения: 12.03.2021 г.). На эту статью я еще буду ссылаться.

18. К сожалению, те, кто позаимствовали западные аргументы (а мне такие встречались — и они были незнакомы с историей), сами не поняли, что они являются и целью, и орудием манипуляции.

19. Этим активно занимаются и отечественные банки по принципу «составления персонального профиля». Боюсь, что через некоторое время (в связи с накоплением «больших данных») это будут не просто предлагать, а принуждать к этому.

Поступила в редакцию 01.06.2021 г.

UDC 316.7

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_56_72

В.Г. ФЕДОТОВА

РОССИЯ КАК ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЙ ПРОЕКТ: РАКУРСЫ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

***Аннотация:** Автор, опираясь на имеющиеся концепции и собственный исследовательский опыт, дает развернутую характеристику способов и путей цивилизационного развития России. Он рассматривает различные подходы: западничество, славянофильство и евразийство, концепцию российской истории Г.П. Федотова, концепции «хорошего общества», модели идеального, совершенного и достижимого общества, концепцию центрально-периферийной структуры общества, цивилиционизм и др.*

Автор приходит к выводу, что цивилизационный проект России призван совмещать в себе разные векторы развития. Он состоит из ценностного ядра, центрированного вокруг государства, и относительно автономных периферийных зон (культурных регионов). Этим объясняется разноуровневость модернизации страны и необходимость её поддержки со стороны различных слоев гражданского общества.

***Abstract:** The author, relying on the existing concepts and his own research experience, gives a detailed description of the methods and ways of civilizational development of Russia. He considers various approaches: Westernism, Slavophilism and Eurasianism, G.P. Fedotov's concept of Russian history, the concept of a "good society", models of an ideal, perfect and achievable society, the concept of a central-peripheral structure of society, civilizationism, etc.*

The author comes to the conclusion that the civilizational project of Russia is designed to combine different vectors of development. It consists of a core of values centered around the state and relatively autonomous peripheral zones (cultural regions). This explains the multi-level modernization of the country and the need for its support from various layers of civil society.

***Ключевые слова:** цивилизация, проект, Россия, Запад, Восток, общество, развитие, государство, «хорошее общество», гражданское общество, западничество, славянофильство и евразийство.*

Федотова Валентина Гавриловна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН (Москва). E-mail: val_fedotova@mail.ru.

Keywords: *civilization, project, Russia, West, East, society, development, the state, "good society", civil society, Westernism, Slavophilism and Eurasianism.*

Предисловие. Обсуждение российского развития обычно начинается с определения места России между Востоком и Западом. Можно выделить несколько основных точек зрения относительно российской идентичности, рассматриваемой по отношению к обозначенным координатам «Восток» — «Запад»: Россия находится между Востоком и Западом и не имеет цивилизационной определенности, она лишь колеблется в ту или иную сторону; Россия осуществляет слабый, неустойчивый синтез между Востоком и Западом, постоянно теряя стабильность и цельность; Россия — евразийская страна, в ней осуществлен синтез европейского и азиатского начала, она явилась плавильным тиглем для славяно-тюркских народов, сформировавших в результате органику российского суперэтноса, его культуру; Россия вовсе не является азиатской страной, она, — безусловно, европейская страна, находящаяся, однако, в состоянии недостаточной развитости («отсталая» Европа, «вторая» Европа), но способная преодолеть отсталость и подняться до уровня развитых капиталистических стран; Россия представляет собой часть восточноевропейской цивилизации; Россия обладает собственной цивилизационной особенностью, которая ярче всего представлена ее провинцией.

Наиболее характерными являются концепции, изолирующие российское развитие (почвенничество, в т.ч. славянофильское и евразийское), и западничество, определяющее Россию как «отсталую» Европу.

Однако выделяются три основных подхода (западнический, славянофильский и евразийский), которые проявляются уже при интерпретации российской истории. Они по-разному характеризуют пройденный Россией путь. Западники рассматривают российскую историю как историю преодоления отсталости от Запада, начатую Петром и не завершенную в ходе дальнейшего развития. Будущее России — присоединиться к народам Запада. Славянофилы — как историю развития самобытных качеств — православия, соборности, народности, определяющих историческую миссию России сохранять и множить духовные основы человечества. Евразийцы полагают, что судьба России в ее «месторазвитии». Они считают его характеристикой, органически объединяющей географические, этнические, социальные особенности России. Введенный П.Н. Савицким, этот термин был призван подчеркнуть самобытность России, культурную «почву», отличную от того, как ее понимали славянофилы. Конгломерат народов, в сущности, не мог бы мирно существовать, имея разные религии, обычаи и нравы. Эти народы спаяны в единое целое, дела-

ющее из них достаточно органическую общность, идеократическим государством.

Таким образом, обозначились разные точки зрения, находящие различные пути России в прошлом, настоящем и будущем. Некоторыми исследователями они представлены как отрезки российской истории.

Концепция Г.П. Федотова. Наиболее разработана и продумана эта линия у русского философа послеоктябрьского зарубежья Г.П. Федотова. Три столицы определили три этапа российской истории: исконная русско-византийская столица, наследница греческого христианства — Киев, забытая в качестве таковой и русскими, и украинцами, периодически тяготеющая к польско-украинской культуре, к борьбе с русско-византийской; «западнический соблазн Петербурга и азиатский соблазн Москвы» [4, 61]. В целом история России представляется Г.П. Федотову историей утраты ее лучшего этапа — Киевской Руси, дающего стране одновременно и самобытность, и свободу. Здесь доминировала не «тоталитарная» византийская культура, а свободная церковь, и были все предпосылки, из которых на Западе в те времена исходили «первые побеги свободы» [3, 278]. Московская Русь, согласно Г.П. Федотову, определила новое направление развития России — прогресс на основе несвободы. Всего же в тысячелетней истории России выделяются «четыре формы развития основной русской темы: Запад-Восток. Сперва в Киеве мы видим Русь свободно воспринимающей культурные воздействия Византии, Запада и Востока. Время монгольского ига есть время искусственной изоляции и мучительного выбора между Западом и Востоком (Литва и Орда). Москва представляется государством и обществом существенно восточного типа, который, однако же, скоро (в XVII в.) начинает искать сближения с Западом. Новая эпоха — от Петра до Ленина — представляет, разумеется, торжество западной цивилизации на территории Российской Империи» [3, 278].

Г.П. Федотов противоречив: Запад привлекает его свободой, но прямые утверждения о западном пути России от Петра до Ленина тут же и оспариваются. Это был лишь западный соблазн, неорганическое вовлечение России в реформы. Он отрицает значение азиатских народов для России, полемизирует с евразийцами, но говорит о Москве как азиатской основе России. Если Г.П. Федотов и западник, то особенный. Основанием цивилизационного сходства у него является религия, поэтому он поклонник не «латинства», а греческой традиции эллинизма, проникающего в Киевскую Русь через посредство Византии [3, 64]. Мечты Г.П. Федотова — религиозное торжество православия, эллинизм, удержание традиций Киевской Руси. В светском плане этому соответствуют традиции Восточной Европы. Славяне ненавидели Оттоманскую империю, хотя

потом и пожалели о ее распаде. Их цивилизационный код был другим, тянул их друг к другу. Поэтому они чувствовали себя крайне неудобно в Оттоманской империи. Однако, оказавшись в Австро-венгерской империи, они ощутили духовную, религиозную несвободу, более жесткую, чем под турками, которым не было особого дела до духовного мира своих подданных.

Г.П. Федотов является европейцем, но не западником. Он — певец «второй» Европы. Он часто употребляет термин «Европа» вместо «Запад», поскольку он всегда имеет в виду, прежде всего, Восточную Европу, либо Восточную и Западную вместе, более развитые, чем Россия, европейские страны. Эллинистическое начало Восточной Европы — ее восточно-христианские корни в глубине истории сформировали отличия от Запада, западно-христианской цивилизации, создали иной психологический склад.

Хотя эта точка зрения кажется нам привлекательной, не будем поддаваться ее соблазну. Присоединиться к сторонникам того или иного пути российского развития можно лишь на основе мировоззренческих предпочтений, ибо нет доказательств истинности какого-то из них. Попробуем подойти к этой задаче методологически.

Методологические проблемы построения цивилизационного проекта России. Предположим, что каждый из вариантов истолкования российской идентичности способен выявить некоторые действительные особенности, будучи ракурсом интерпретации, а не характеристикой пути российского развития.

Все ракурсы интерпретации должны быть обсуждены и учтены, но не могут быть онтологизированы, представлены как реальные возможности. Это предположение возникает в связи с тем, что весь спектр выбора расположен между идеально-типическими конструктами «Восток» — «Запад». Последние, несомненно, имеют под собой географическую, политическую и культурно-цивилизационную почву, но характеризуются они, прежде всего, своей спецификой: «Запад» — пафосом покорения природы, демиургическим началом, развитием науки, целерациональностью, демократией; «Восток» — традиционностью, религиозностью, ценностной рациональностью и пр.

Достаточно сказать, что средневековый Запад, исходя из этих существенных представлений, был Востоком. Поэтому на понятия «Запад» и «Восток» часто распространяется правило работы с теоретическими абстракциями, запрещающее их прямую онтологизацию, т.е. отождествление с реальностью.

В зеркале методологии судьба России как цивилизации не более определена. Однако можно предположить, что в спорах о ее судьбе отражаются, причем вполне адекватно, отдельные стороны. Предположим, в

отличие от классической методологии, которая ориентирует на выбор единственной — истинной точки зрения, что в данном споре зерна истины имеет каждая сторона. Тогда каждый из подходов, трактуемый классической методологией как путь России, в неклассической будет выглядеть как ракурс интерпретации. По-видимому, вопрос о «пути» следует решать на пересечении этих ракурсов.

В силу сказанного ориентация на Западную Европу и Запад в целом, славянофильское и евразийское почвенничество, провинциальный угол зрения рассматриваются нами не как пути выбора России, а как ракурсы интерпретации, вскрывающие ее цивилизационную специфичность и геополитические интересы. В этой связи задача цивилизационной идентификации России нами пересматривается как нахождение возможностей рационального договора о базовых национально-государственных ценностях и интересах, причем такого договора, в котором могла бы принять участие и провинция. Условие и цель договора — преодоление конфликта между представителями враждующих течений на почве простого понимания того, что без развития Россия не может быть великой страной (мысль, «полезная» почвенникам и евразийцам) и что без осознания своих национально-государственных интересов и собственной идентичности она не может модернизироваться (мысль, «полезная» западникам). Конечно, такая идеология не может решить проблему единства страны, так как за столкновением взглядов стоит борьба интересов. Однако без нее не могут быть достигнуты ни общие правила действия, ни жертва части интересов, называемая компромиссом.

Полагаем, что все ракурсы интерпретации — европейский, почвенный (славянофильский и евразийский) и взгляд из провинции — принципиально отличаются тем от «путей» развития России, что ни один из них не является ни единственным, ни единственно возможным. Заведомая односторонность каждого из них очевидна, как очевидна и заведомая относительность правоты каждого, т.е. аргументированность, наличие подтверждающих фактов, ценностная обоснованность. Не приходится ожидать и механического совмещения ракурсов интерпретации.

Если поставить вопрос, какой взгляд на российскую идентичность, какой путь он предлагает России, то мы попадем в тот круг бесплодных дебатов, которые ведутся в России уже второе столетие (хотя евразийская концепция — послереволюционный продукт XX в., ее подключение к концептуальным вариантам российского пути разворачивается по логике старых споров славянофильства и западничества).

Решить задачу построения цивилизационного проекта для России — одновременно решить вопрос о совмещении всех ракурсов интерпрета-

ции и нахождении реального пути развития. Путь никогда не бывает единственным. Могут быть другие пути. Мы говорим о пути, исходя из тех задач, которые страна ставит перед собой сегодня — завершить модернизацию, войти в технологически продвинутый век, построить хорошее общество, сформировать гражданское общество, сделать государство правовым.

Может ли Россия стать «хорошим обществом»? На наш взгляд, идеи хорошего общества могут стать основанием цивилизационного проекта для России. Проследим кратко историю обсуждения хорошего общества. В 1937 г. американец У. Липпман написал книгу под заголовком «Хорошее общество» [14], пытаясь предостеречь выбор между безопасностью и свободой, коллективизмом и свободой, который делали основные политические силы в тот момент времени. Овладение социальным порядком, по его мнению, не заключается в следовании этим альтернативам. В предвоенные годы он публикует множество статей. Но, прежде всего, он работал над книгой “Good Society”. В восьми главах, издаваемых в журнале *Atlantic Monthly*, он критиковал коллективизм, уделяя основное внимание работе над позитивной доктриной либерализма. У. Липпман (под влиянием Л. Мизеса и Ф. Хайека) негативно характеризует плановую экономику, принесшую новое понимание проблемы коллективизма, которому он противопоставил свободу. Предпочтение свободы коллективизму, направленность на поддержание свободы наполнено чувствами предвоенной эпохи, защитой свободы и негативным восприятием коллективизма.

Главная черта западной цивилизации состояла в том, что возникла эра перехода от коллективизма к новому социальному порядку, которая определяется Липпманом как режим персональной свободы. При работе над книгой в канун Второй мировой войны Липпман полагал, что в режиме персональной свободы каждая нация может сформировать популярный суверенитет (власть народа) и создать для себя тщательно спланированный и умный социальный порядок, который будет характеризовать общество как хорошее. Он воспринимал хорошее общество, прежде всего как то, которое обеспечивает базовые права и свободы, а также заботится о некотором общем благе (безопасности, защите окружающей среды, противодействии милитаризму и пр.). Липпман не связывает хорошее общество с социальным государством, т.к. последнее тогда еще только начало формироваться под влиянием президента Ф.Д. Рузвельта. Некоторые из тех, кто хотел коснуться темы социального государства, концептуализировали свои заключения в терминах, близких к хорошему обществу.

Послевоенная эпоха не апеллировала к термину «хорошее общество» до появления книги Дж. Гэлбрейта о хорошем обществе в 1996 г. [11]. «Хорошее общество» означает гуманное общество, которое можно построить. Гэлбрейт ввел новые концепты: «качество жизни», совпадающее с «возможностью прожить стоящую жизнь». Это не было в полной мере продолжением и развитием концепции Липпмана: по прошествии времени концепт «хорошее общество» казался свежим, отвечающим новым задачам и был по-своему использован Гэлбрейтом, предложившим снова поговорить об этом термине. Вопрос о том, что США — не лучшее общество и что оно может быть улучшено, волнует и Гэлбрейта. Ответ на этот запрос стал целью его книги. Самым сложным в ней, по его мнению, является различие между совершенным и достижимым, ибо хорошее общество — это именно достижимое, а не совершенное общество.

Гэлбрейт считает совершенное общество утопичным и не отражающим тех препятствий, которые связаны с человеческой природой, политико-правовыми, историческими, экономическими ограничениями, институциональными структурами и сформированными способами мышления. Хорошее общество достаточно противоречиво, но, вместе с тем, есть такие признаки хорошего общества, которые обязательны: в нем личные свободы сочетаются с экономическим благосостоянием, возможностью ведения достойной жизни, расовым и этническим равенством. Гэлбрейт склонен к либеральному толкованию «хорошего общества».

А. Этциони в работе 2001 г. «Будущее: путь к хорошему обществу» [9] показал, что в «хорошем обществе» одинаково равноценны и требуют внимания как государства, так и рынки, и сообщества. К хорошим обществам он относит те общества, которые считают людей не инструментами, а конечными целями. Люди связаны сетями привязанностей и обязательств и не являются просто наемными работниками, продавцами или гражданами. В другой своей книге «От империи к сообществу. Новый подход к международным отношениям» А. Этциони также обращается к теме хорошего общества [10, 20-22]. Этциони придерживается коммунистического подхода к хорошему обществу и говорит о том, что имеются три наиболее существенных признака хорошего общества.

1. Хорошее общество — это общество, в котором есть четкий баланс между автономией и социальным порядком. Автономия — это индивидуальные права, демократическая форма правления и свободные рынки. Под социальным порядком он понимает формы контроля со стороны правительства, т.е. формы жесткой и мягкой мощи (*hard and soft power*). Хорошее общество, согласно Этциони, это — то общество, которое дает преимущество мягкой силы.

2. Хорошее общество постоянно пересматривает баланс между автономией и порядком в зависимости от социально-культурных изменений (в сторону правительства или индивидуальной свободы).

3. Чем больше социальный порядок основывается на моральном убеждении и неформальном социальном контроле и чем меньше на государстве, тем ближе общество к тому, чтобы его можно было назвать хорошим. Люди должны социализироваться моральными обязательствами (охранять окружающую среду, заниматься благотворительностью, помогать бедным и больным и пр.).

Автор данной статьи опубликовала книгу «Хорошее общество» в России в 2005 г. [5]. Ею рассмотрены ценностные изменения на Западе и в России; предпосылки и препятствия для цивилизованного капитализма; ценности развития и теории модернизации; конец модели идеального общества; соотношение модернизации и глобализации; отказ от прежних идеализаций: неклассическая модернизация и альтернативы; российское общество и выбор модели развития; социальное конструирование реальности. Она посвящена социальным изменениям и поискам альтернатив, которые могли бы реально улучшить жизнь людей в российском обществе, обеспечить социальное конструирование реальности в условиях стабильности и в кризисные периоды.

В монографии показано, что концепт «хорошее общество» объединяет объективные предпосылки и субъективные представления об обществе, а также нормативный и теоретический смыслы. Эти подходы дают некоторую возможность преодолеть кажущийся очевидным моральный релятивизм оценки общества в качестве хорошего и ввести социальное, моральное и теоретическое ограничение в многообразие его трактовок. Глубокое разочарование в монистических моделях привело к появлению в западной литературе темы «хорошего общества». Отсутствие единой модели для локального развития ведет к попыткам обозначить те приемлемые черты общества, которые могут стать образцами для других. Тема «хорошего общества» возникает как теоретическая, эмпирическая и нормативная попытка «сконструировать» социум на основе конвергенции лучших черт, присущих разным обществам. Она возникает в связи с исчерпанием доверия к радикальным проектам, будь они неолиберальные, коммунистические или какие-либо еще. Попытка перейти от концепций идеального общества к идее хорошего общества, как показано нами, возникла первоначально на Западе и соответствовала идеалам общества благоденствия. Постепенно покидая эти рамки, она была высоко оценена западной научной элитой как провоцирующая размышление, обсуждаемая на публичном уровне как жизненно истинная, способная стать осно-

вой эффективных проектов и пр. В этом подходе жизненные требования доминируют над институтами и формируют их образы.

Во многих исследованиях дается эмпирический набор черт, без которого общество не может быть названо хорошим. К ним могут быть отнесены: свобода и права человека, способность человека быть ответственным в свободе, стремиться не только к негативной свободе — свободе «от» (принуждения, зависимости), но и к позитивной свободе — свободе «для» (самореализации, к осуществлению своих планов, постановке социальных целей и пр.). Среди этих черт — достижимость адекватного объема социальных и природных благ; благосостояние, возможность сохранить здоровье; наличие социального порядка, который позволяет сформировать гражданское общество. Теоретики уже не могут предложить идеально чистую модель, в которой эти желания могли бы удовлетвориться. Реальный источник термина «хорошее общество», построенный во многом в пику теоретическим представлениям, — эмпирический. Здесь фиксируется все то позитивное, что есть в разных обществах: права человека, включая экономические, соединение свободы со справедливостью и благом, высокий уровень благосостояния, приемлемый социальный порядок и пр.

Хорошее общество никогда не становилось предметом всеобъемлющего интереса со стороны исследователей, как это происходило, например, с модернизацией, политической культурой, глобализацией, гражданством и пр. Скорее, внимание к этой теме пробивается через другие сюжеты и носит колебательный характер: концепт хорошего общества является достаточно гибким и находит применение в специфических ситуациях, когда общество пытаются улучшить. В российском обществе тема хорошего общества становится привлекательной.

Обращение к изучению социального государства являлось долгое время преимущественно европейской традицией, в то время как американские исследователи предпочитали говорить о хорошем обществе. Это можно объяснить тем, что в США государство играло меньшую роль, чем в Европе в силу большей приверженности либеральным ценностям, а это вело к тому, что довольно абстрактная категория хорошего общества могла занять значительные позиции. В последние двадцать лет европейцы стали более часто использовать понятие хорошего общества. И это свидетельствует, на наш взгляд, о том, что в Европе произошел нелиберальный поворот, сделавший понятными американские размышления о хорошем обществе. Вместе с тем, представители социал-демократической модели социального государства — исследователи из скандинавских стран — гордятся своим социальным государством и используют эти понятия одновременно с понятием хорошего общества. В работе «Хорошее обще-

ство: сравнительное исследование Дании и Швейцарии» скандинавские авторы задаются вопросом о том, что делает общество хорошим [7, 1]. Они обращаются к Аристотелю, который показал, что это — такое общество, которое дает возможность его членам иметь хорошую жизнь. Хорошая жизнь в свою очередь интерпретируется ими как сочетание высокого дохода и ощущения счастья.

Одна из недавних книг о хорошем обществе «В поисках хорошего общества: любовь, надежда и искусство как политическая экономия» написана в 2017 г. австралийским автором М. Макинтошем. Он выделяет следующие ключевые компоненты хорошего общества: социальное обеспечение и здравоохранение, образование, равные возможности и наличие социальной мобильности. Эти компоненты представляют собой фундаментальные гражданские права. По его мнению, хорошее общество не является утопией, а имеет реальные воплощения, связанные со здоровой жизнью в хорошей безопасной среде с высоким уровнем социальной помощи, благосостояния, социально справедливой экономикой, а также с возможностями «встречаться, общаться и выражать себя в разнообразных художественных формах» [15, 15].

Американский профессор Л. Кенурти в своем толковании «хорошего общества» 2017 г. пытается эмпирически ответить на вопрос, какие институты и стратегии создают «процветающее, динамическое, открытое и инклюзивное общество» [12]. Книга строится вокруг целей «хорошего общества»: экономической безопасности, свободы, демократии, эффективного управления, счастья и др.

В последнее время тема хорошего общества становится достаточно популярной на Западе. Почти каждый год выходят новые книги, посвященные осмыслению того, что включает в себя эта категория, или попыткой обосновать необходимость новых характеристик для его функционирования. Это обусловлено, на наш взгляд, сужением пространства ранее созданных элементов хорошего общества, неолиберальной экономической политикой, съезживанием социального государства и растущим социальным неравенством.

Сегодня видны попытки обратить внимание на экономическое содержание хорошего общества. Одна из недавних работ посвящена бедности как препятствию на пути к хорошему обществу. В ней изложены пять принципов хорошего общества:

- приличный базовый уровень жизни;
- свобода выбирать, как жить;
- развитие человеческого потенциала и материальное и эмоциональное процветание;

— возможность вносить вклад в жизнь общества, забота и уважение как основа отношений;

— построение справедливого и устойчивого будущего для следующих поколений [8].

Эти принципы образуют устойчивый фон требований к приемлемому для жизни обществу, становятся основой для включения в экономическую и социальную практику таких новых понятий, как безусловный базовый доход и пр.

Одна из новых книг о хорошем обществе написана американским физиком и социологом из Йельского университета Н. Кристакисом «Проект: эволюционные истоки хорошего общества» [6]. В этой работе автор интегрирует биологический и социальный подходы к эволюции и общественному устройству. По его мнению, биологические характеристики человека, среди которых — жестокость, склонность к агрессии и преследованию собственных интересов — долгое время считались препятствием на пути построения хорошего общества. Однако в результате естественного отбора также формируются и позитивные для общественной жизни свойства — например, способность к кооперации и согласованному действию. Он показывает, что социокультурная и генетическая эволюция взаимосвязаны и взаимно влияют друг на друга. Хорошее общество, делает вывод автор, отвечает биологической задаче выживания человечества.

Предлагаемый американским политическим экономистом Л. Думасом проект хорошего общества, как он отмечает, прагматичен и далек от того, чтобы сводить его к утопии идеального общества. Автор призывает построить общество, в котором было бы лучше жить нам, наделенным свойствами, препятствующими построению идеального общества. В хорошем обществе наша жизнь была бы счастливее, а также более значимой и насыщенной. Оно выступило бы реальным воплощением прав на жизнь, свободу и достижение счастья, которые изложены в американской декларации независимости. Главный вызов, с его точки зрения, заключается в том, что необходимо договориться о ключевых принципах, на основе которых можно построить устойчивое хорошее общество. А его сутью выступит общество, которое «максимизирует индивидуальные свободы, одновременно поддерживая социально ответственное поведение» [8, 2].

Еще одна работа с названием «Приближающееся хорошее общество» показывает новые направления для дальнейшего развития представлений о хорошем обществе [17]. Намечающийся дефицит прав человека представляется источником потенциальных угроз социальной жизни. Меняющийся мир меняет ситуацию с правами человека и требует их реализации в таких областях, которые ранее считались невозможными. Эти из-

менения могут быть отнесены к революционным по своему характеру. Авторы задаются вопросами, например, о том, нарушает ли наша права жизнь в охваченном коррупцией государстве, также о том, чьи права нарушают новые возможности биотехнологий, способных менять генетические коды, или какие права защищают нас от современных технологий слежения за действиями и поведением людей. Согласно авторам книги, права должны адаптироваться к новым реалиям, существующие права должны быть переосмыслены, а новые — изобретены. Сохранение хорошего общества зависит от того, как защищается достоинство людей и формируется среда, в которой люди хотели бы жить.

Понятие «хорошее общество» становится расширяющейся рамкой социального государства, а социальное государство — одним из ключевых институтов хорошего общества.

Российский проект хорошего общества не может быть гомогенным. Контуры такого общества требуют вычерчивания применительно к специфике российских регионов. Это масса проектов для отдельных регионов, т.е. множество субцивилизационных проектов для адекватного отображения многообразия образов жизни.

Другие сложности и основания построения единого цивилизационного проекта России. Взаимодействие экономических и социокультурных факторов является задачей, требующей решения в цивилизационном проекте. Выдающийся американский экономист венгерского происхождения К. Поланьи в книге «Великая трансформация» критикует завершающий этап экономического либерализма XIX в. Эта критика связывается им с тем, что в начале своего развития рыночные отношения вписывались в социальные связи, а на завершающем этапе эти связи стали вписываться в рыночные отношения. Рынок поглотил общество. Такое общество не может быть хорошим.

Неолиберальная концепция в наибольшей степени соответствует этой ситуации доминирования рынка над социальной средой. Однако сегодня мир сильно меняется, и западные экономисты признают, что внеэкономические факторы приобретают все большее значение для экономики. Даже М. Фридман, видный представитель Чикагской школы неолиберальной экономики, опубликовал в журнале «Общественные науки и современность» в 1993 г. статью «Четыре шага к свободе». Он призывал Россию не идти по неолиберальному пути, утверждая, что это не наш путь, что нам больше подходит модель экономического развития Гонконга или что-то подобное.

Особенность российского экономического проекта конца XX — первых десятилетий XXI вв. состоит в том, что несмотря на политические

изменения, произошедшие за это время, неолиберальный экономический проект остается по своей сути неизменным. Если в политическом плане Россия отстаивает право на суверенность, самостоятельность в выборе пути развития, то ее экономические решения проектируются в русле неолиберального варианта без учета необходимой социокультурной специфики как страны в целом, так и ее регионов. Это противоречие между политическим и экономическим выбором затрудняет построение цивилизационного проекта.

Известный российский географ Н.В. Зубаревич является автором концепции «Четырех России» [2]. Помимо экономических и региональных различий, она, с позиции центрально-периферийной модели российского пространства, определяет в качестве существенных различия в образе жизни, ценностях и моделях потребления российских крупных, средних и малых городов, а также сельской местности. Эта модель выстраивает иерархию российских поселений от наиболее модернизированных крупных городов до мало охваченной модернизацией сельских территорий.

К «Первой России» Н.В. Зубаревич относит крупнейшие города, в которых проживает от полумиллиона человек. Доля такой России составляет 31 %. Они характеризуются постиндустриальной структурой занятости, высоким уровнем экономического благосостояния, большим числом занятых предпринимательской деятельностью, максимальной долей среднего класса и населения с высшим образованием, широким охватом интернетом и высокими стандартами потребления. В них концентрируются экономические и человеческие ресурсы регионов. Кроме того, Зубаревич также выделяет промежуточную зону между «первой» и «второй» Россией, на долю которой приходится около 9 % населения страны и в которую входят преимущественно региональные центры с населением от 250 до 500 тыс. Здесь, как отмечает Зубаревич, чаще всего недостаточно как человеческих, так и экономических ресурсов для модернизации.

Ко «Второй России» она относит города с населением от 50 до 250 тыс., в которых проживает около 30 % населения России. Такие города отличает преимущественно занятость населения в промышленности и с экономической точки зрения они в разной степени успешны, но, как правило, молодежь покидает эти города с целью учебы или работы. Как пишет Зубаревич, либеральная модернизация не пользуется здесь популярностью, а основными ценностями выступают сильное патерналистское государство и масштабная социальная политика.

В «Третью Россию» попадает традиционалистское и патриархальное население сел, поселков и малых городов с населением менее 20 тыс. человек, доля которой составляет около 30 % от населения страны. Многие

заняты в аграрном секторе, а большое число людей находится в серой зоне неформальной экономики. Экономические и человеческие ресурсы этих поселений невысоки.

«Четвертую Россию» Зубаревич называет «другой периферией», охватывающей республики Северного Кавказа и юга Сибири (в совокупности 6 % населения). Для нее характерны незавершенность демографического перехода и высокая рождаемость, более молодое население, более позднее начало урбанизации, несформированность городского образа жизни, клановая структура, а также значительная роль религии. Потребительской модернизацией они практически не охвачены.

Н.В. Зубаревич отмечает, что эти различия существуют давно, и только усиливаются. Соответственно можно сделать вывод о том, что проводимая социально-экономическая политика не выравнивает территориальные различия.

Концепция цивилизации играет важную роль в осмыслении Россией своего места в мире и собственной культурной идентичности. Авторы новой книги, посвященной данному вопросу, используют понятие *цивилизационизм* для характеристики инструментального управления идентичностью Россией в политических целях. Они утверждают, что цивилизационизм — это «форма идеологического производства, порожденная убеждением в том, что глобализация представляет собой угрозу идеалу и практике национального единства» [16, 1]. Они отмечают, что идея цивилизации вошла в современный научный и политический дискурс после публикации в 1996 г. книги С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций», а до этого не была популярной ни на Западе, ни в Советском Союзе. Заметим, что богатая традиция цивилизационного подхода, представленная в работах Данилевского, Тойнби и Шпенглера прерывалась в течение XX в.

С точки зрения авторов рассматриваемой книги, эссенциализированное видение религий и культур, предложенное Хантингтоном, явилось предпосылкой последующего подъема политического консерватизма и изоляционистских тенденций ряда мировых держав. Несмотря на то, что цивилизационный дискурс стал частью глобального тренда, авторы работы напоминают, что в России сложились также собственные предпосылки для обращения к подобным представлениям. Они показывают, что основу для цивилизационного подхода в России заложил П. Чаадаев в «Философических письмах». Это произведение стимулировало дебаты XIX в. о судьбе российской модернизации, о месте России между Западом и Востоком, и о российской цивилизационной исключительности [16]. Цивилизационный дискурс используется сегодня для представления о России как о самодостаточной и уникальной стране, имеющей длительную и

героическую историю, и следующей собственной логике исторического развития. Однако, пока, к сожалению, мы не обладаем той степенью привлекательности ни для внутренней, ни для внешней аудитории, которая делала бы нас единым цивилизационным проектом.

Согласно авторам книги, цивилизационизм имеет негативную коннотацию, возникающую именно в связи с изоляционистскими тенденциями и инструментальным использованием цивилизационного дискурса в политическом плане. Мы же считаем необходимым не сводить цивилизационный подход к цивилизационизму, а считать российскую специфику цивилизационного развития российской траекторией модернизации.

В практическом плане, на наш взгляд, большую просвещенческую работу проводит журналист Александр Гордон на Первом канале российского телевидения. Объектом его критики становятся цивилизованные и нецивилизованные практики россиян, а также плохая работа ряда социальных институтов, например, института опеки и института семьи. Тем самым он вносит вклад в реформирование институциональных отношений и социальных взаимодействий. А в пределе — это работа по созданию цивилизованного общества, которое обретает черты хорошего общества.

Одним из способов сужения пространства выбора возможных альтернатив построения цивилизационного проекта, детерминированных разными взглядами и ценностными предпосылками, может выступить следующее интеллектуальное упражнение. Нужно представить общество, в котором хотел бы жить человек, который занимает те или иные разнообразные идейные позиции. Но не сам человек, а его дети. Главный вопрос состоит в том, какое будущее каждый из нас хотел бы для своих детей. На наш взгляд, предложенный подход позволит увидеть желаемое будущее социальных институтов и культурной среды, где будет присутствовать набор эмпирических признаков хорошего общества. Так, почвенный и западный проект развития при таком подходе обретают некую общую область институциональных и культурных смыслов.

Вместо выводов. Таким образом, «глядя из будущего», в данном случае из будущего наших детей, можно попытаться сконструировать и взрастить общее цивилизационное пространство, в котором будет жить человек и к которому будут стремиться люди. Оно будет представлять собой негетерогенную область, имеющую более плотное ядро, по поводу содержания которого возможно достижение максимального консенсуса, и расширяющуюся зону краев, в отношении которых консенсус не будет и не может быть достигнут. Объем данного пространства нельзя преувеличивать, но можно стремиться к максимальному увеличению его центральной зоны.

Не все страны Запада могут похвалиться достигнутым ценностным консенсусом. Мы видим сегодня, как США раздираются двумя частями ценностного политического спектра, представленного республиканцами и демократами. На наш взгляд, двухпартийная система не способствует достижению консенсуса о будущем, и, скорее всего, ее, в конечном итоге, желательно избегать, поскольку это провоцирует разделение интеллектуалов и общества на две противостоящие части. В проекте российского цивилизационного развития, с нашей точки зрения, стоило бы избегать двухпартийности как неперемennого источника будущих разногласий. Хотя, с другой стороны, не исключено, что сведение множества имеющихся сегодня в российском обществе противоречий до двух сил, может выступить временно неким промежуточным институтом, снимающим многие частности ради уменьшения поля конфликтных интересов и целей.

Америка, как сказал недавно президент США Байден, это — не страна, а идея. Пафос этого высказывания очевиден. Однако, с точки зрения Байдена, только США являются идеей, а другим странам в этом отказано. Вместе с тем Россия, по меньшей мере с петровских реформ, ощущала себя чем-то большим, чем страна, и она также является идеей, содержащей определенную миссию.

Российский социолог Л.М. Дробижева отметила, что по результатам опросов коллективная идентичность россиян состоит из ряда компонентов. Объединительной силой обладают следующие: общее государство (56 %), русский язык (46 %), территория, родная земля, природа (40 %), история и культура (38 %) [1]. Наибольшей интегрирующей силой, по мнению респондентов, является государство, что, на наш взгляд, свидетельствует о том, что в сложных многосоставных обществах именно государство отвечает за построение хорошего общества в его различных вариациях.

В целом, исходя из реалий сегодняшнего дня, цивилизационный проект России выстраивается не вокруг каждой неоднородной части, а как государственно-центричный проект. Сложность этой конфигурации состоит в том, что ее гомогенность не достигнута из-за множества имеющихся различий. Любой кризис государственной власти разрушает формирующееся единое цивилизационное поле. Пока оно не сформировалась в силу разнородности ее регионов и культур, разбросанности приоритетов модернизации и революций XX в. и отсутствия опыта строительства национального государства в России в XIX в.. А в XX в. Россия проводила противоречивую национально-этническую политику. Для цивилизационного проекта ей в XXI в. необходимо сформировать национальное государство нового типа и поддерживающее его гражданское общество.

ЛИТЕРАТУРА

1. Дробизжева Л. М. Смыслы общероссийской гражданской идентичности в массовом сознании россиян // Мониторинг общественного мнения: экономические и социальные перемены. 2020. № 4. — С. 480-498.
2. Зубаревич Н.В. Четыре России и новая политическая реальность [Электронный ресурс] // ПОЛИТ.РУ: информационно-аналитический портал. — URL: https://polit.ru/article/2016/01/17/four_russians/ (дата обращения: 18.07.2021).
3. Федотов Г.П. Россия и свобода // Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т.2. СПб.: София, 1992. — С. 276-303.
4. Федотов Г.П. Судьба и грехи России. Т. 1. — СПб.: София, 1991. — 350 с.
5. Федотова В.Г. Хорошее общество. — М.: Прогресс-традиция, 2005. — 544 с.
6. Christakis N.A. *Blueprint: The Evolutionary Origins of a Good Society*. N.Y.: Little, Brown Spark, 2019. 544 p.
7. Christoffersen H., Beyeler M., Eichenberger R., Nannestad P., Paldam M. *The Good Society: A Comparative Study of Denmark and Switzerland*. N.Y., L.: Springer, 2014. 327 p.
8. Dumas L.J. *Building the Good Society: The Power and Limits of Markets, Democracy and Freedom in an Increasingly Polarized World*. Emerald Publishing Limited, 2019. 248 p.
9. Etzioni A. *Next: the Road to the Good Society*. N.Y.: Basic Books, 2001. 160 p.
10. Etzioni A. *From Empire to Community. A New Approach to International Relations*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2004. 258 p.
11. Galbraith J.K. *The Good Society: The Humane Agenda*. Boston, N.Y.: Houghton Mifflin Company, 1996. 152 p.
12. Kenworthy L. *The Good Society*. URL: <https://lanekenworthy.net/thegoodsociety/> (дата обращения: 18.07.2021).
13. Knight B. *Rethinking Poverty. What Makes a Good Society?* Policy Press, 2017. 184 p.
14. Lippman W. *The Good Society*. Boston: Little, Brown and Company, 1938. 402 p.
15. McIntosh M. *In Search of the Good Society: An Essay on Love, Hope and Art as Political Economy*. N.Y.: Routledge, 2018. 270 p.
16. Russia as Civilization. Ideological discourses in Politics, Media and Academia. Ed.by K. J. Мјшр, S. Turoma. Routledge, 2020. 250 p.
17. Schulz W.F., Raman S. *The Coming Good Society. Why New Realities Demand New Rights*. Harvard University Press, 2020. 328 p.

Поступила в редакцию 17.07.2021 г.

Раздел III. Ценности российской цивилизации

UDC 130.2

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_73_103

Ю.М. РЕЗНИК

ЦЕННОСТНЫЕ ОСНОВАНИЯ ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО БЫТИЯ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Аннотация: Россия находится в ситуации цивилизационного разлома, который характеризуется идеократическим поворотом, социокультурными и антропологическими противоречиями между разными цивилизационными полями, разделяющими людей на ценностные группы. Цивилизационные ценности не только дифференцируют, но и объединяют их в единое социокультурное целое (межличностные ячейки, родовые и иные социальные образования), а также связывают по значимым параметрам («свобода — несвобода», «справедливость — несправедливость» и пр.).

Россия так и не вошла в лоно западной цивилизации, оказавшись в экономической и информационной блокаде и сохранив во многом идеократический характер. Но при этом союз идеократии и плутократии превращает ее систему власти в квазиидеократию, сочетающую в себе черты коллективизма и индивидуализма, традиционного (авторитарного, по сути) порядка и приоритета «прав человека», «державности» и либеральности.

Цивилизационные поля квазиидеократической России формируют разнообразные типы человека, как «чистые» («человек равного труда», «буржуа» и «идеократ»), так и «гибридные» («симбиотическая личность», «бур-

Резник Юрий Михайлович — доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, руководитель центра философских коммуникаций Института философии РАН (Москва).
E-mail: reznik-um@mail.ru.

жуа-идеократ», «служебный человек» и т.д.). Однако симбиотическая личность как основной агент российской квазиидеократии не может выйти за пределы своего симбиоза (с идеократией и плутократией) и породить «чистую» модель цивилизационного развития. Это должен сделать другой тип («эко-деятель»), который еще не имеет своего цивилизационного поля и должен «расчистить» площадку для своего появления на исторической арене России.

Abstract: *Russia is in a situation of a civilizational rift, which is characterized by an ideocratic turn, socio-cultural and anthropological contradictions between different civilizational fields that divide people into value cohorts. Civilizational values not only differentiate, but also unite them into a single socio-cultural whole (interpersonal cells, generic and other social formations), and also link them according to significant parameters (“freedom – unfreedom”, “justice – injustice”, etc.).*

Russia has never entered the bosom of Western civilization, finding itself in an economic and information blockade and retaining in many respects an ideocratic character. But at the same time, the union of ideocracy and plutocracy turns its system of power into a quasi-ideocracy that combines the features of collectivism and individualism, the traditional (authoritarian in essence) order and the priority of “human rights”, “sovereignty” and liberality.

The civilizational fields of quasi-ideocratic Russia form various types of man, both “pure” (“man of equal labor”, “bourgeois” and “ideocrat”) and “hybrid” (“symbiotic personality”, “bourgeois-ideocrat”, “official person”, etc.). However, the symbiotic personality as the main agent of Russian quasi-ideocracy cannot go beyond its symbiosis (with ideocracy and plutocracy) and give birth to “a pure” model of civilizational development. This should be done by another type (“eco-activist”), which does not yet have its own civilizational field and should “clear” the platform for its appearance on the historical arena of Russia.

Ключевые слова: *Россия, ценности, человек, цивилизация, российская цивилизация, российский цивилизационный проект, цивилизационное бытие человека, цивилизационное поле, цивилизационные ценности, интегративные ценности, межчеловечность, сочеловечность, всечеловечность, транснациональные ценности, свобода, справедливость, равенство, идеократия, идеократический поворот, квазиидеократия, плутократия, персоналистичность, коллективность, идеология, правда, всеобщий человек, человек равного труда, буржуа, идеократ, симбиотическая личность, плутократ, «служебный человек», экологическая личность.*

Keywords: *Russia, values, human, civilization, russian civilization, Russian civilizational project, civilizational being of man, civilizational field, civilizational values, integrative values, inter-humanity, co-humanity, all-humanity, trans-national values, freedom, justice, equality, ideocracy, ideological turn, quasi-ideocra-*

cy, plutocracy, personalism, collectivity, ideology, truth, universal man, man of equal labor, bourgeois, ideocrat, symbiotic personality, plutocrat, "official person", ecological personality.

Предисловие. Цивилизация есть сфера сознательного бытия человека, у которого имеются свои ценности или ценностные ориентации. Есть они и у российского человека, который выбирает не только между силами добра и зла, света и тьмы, но и между векторами цивилизационного развития. Россия за последние сто лет два раза меняла свои цивилизационные ориентиры. И речь идет не столько о социализме или капитализме, сколько о ценностных приоритетах более высокого порядка, характеризующих качество бытия человека в целом. Ведь каждому человеку важно идентифицировать себя не только с обществом-государством, но и с более широкой, конвенциональной, по сути, общностью — цивилизацией.

Многие исследователи считают, что Российский цивилизационный проект (далее — РЦП) пока не завершен. Цивилизационный дискурс в обществе продолжается, а значит, и цивилизационные предпочтения у многих наших сограждан до конца не определились. Увы, быть человеком конкретной цивилизации суждено не каждому. Для этого необходимо, как минимум, принять цивилизационные ценности, разделяемые тем или иным сообществом, и следовать им в повседневной жизни.

Цивилизации как локальные культурно-исторические образования возникали и развивались по своим собственным законам. В качестве их признаков обычно называются общие ментальные черты и идентичность «Мы». Чаще всего речь идет не о географическом, а о едином социокультурном пространстве. А значит, кроме идентичности, они обладают реальностью, пусть даже символической. Впрочем, с точки зрения субъективистских концепций, реальностью является все то, что ею считают большинство участников взаимодействия.

Можно предположить, что цивилизация — это, помимо прочего, реальность сознания, имеющая свою телесность или вещественность. В этом смысле законы цивилизационного развития суть также законы духовного развития, так как ментальные различия («Мы-Они») коренятся не в материально-вещественной сфере, а в сфере духа. Получается, что взаимодействие цивилизаций происходит и на ментальном уровне, посредством обмена образами, сложившимися в сознании людей и выступающими в виде практик их смыслополагания.

По мнению В.В. Заславского, цивилизационное проектирование есть ни что иное как «возможность осуществления согласования ментальностей и взаимодействий, воссоздания в новых формах общинного само-

сознания» [1, 27]. Однако возникает вопрос, можно ли воссоздать то, что уже давно не существует. Общинное сознание холистично, а нынешнее сознание российских граждан раздроблено и фрагментировано на мельчайшие осколки. Его нельзя назвать целостным. В нем соединяется порой несоединимое. Собрать и склеивать осколки раздробленного сознания — еще не значит проектировать цивилизацию. Это можно отнести скорее к подготовительной (предпроектной) работе. Для начала необходимо воссоздать контуры больших культур, которые способны через своих носителей взаимодействовать друг с другом и породить цивилизацию как ментальное единство.

Может ли ценность «склеивать» эти осколки? Как известно, ею обладает для субъекта любая вещь или явление, которые пропускаются им сквозь фильтры его сознания и рассматриваются как значимые для него объекты. Поэтому, во-первых, ценность не только материальна, но и идеальна. Она характеризует субъективную и общеразделяемую (интерсубъективную) значимость чего-либо для субъекта. Во-вторых, ценности интенциональны, поскольку привязывают человека к вещам или явлениям, делают их значимыми для него. Наконец, в-третьих, они характеризуются конвенциональностью (от лат. *conventio* — соглашение), выступая результатом соглашения между субъектами культуротворчества. Нечто обладает ценностью не только для меня, но и для других.

Следовательно, цивилизацию характеризуют особые ценности, присущие, как правило, представителям больших культур и определяющие во многом их культурную идентичность наряду с индивидуальными и социальными (групповыми и общественными) ориентациями. Их назначение заключается в воспроизводстве общности представлений о цивилизации и поддержании ее символического единства.

Моя основная гипотеза состоит в следующем: *цивилизационные ценности человека складываются между высшим, «метафизическим» уровнем, конституирующим его бытие в целом, и «страновым», или национальным уровнем. Именно эти ценности связывают сознание представителей больших национальных культур, стремящихся к образованию наднационального духовного единства. В отличие от родства и этничности человек сам определяет свои цивилизационные предпочтения.*

Цивилизационные ценности я разделяю в свою очередь на два класса: интегративные и транснациональные. При этом первые объединяют людей в разных формах общения, поддерживающих целостность цивилизации «снизу-доверху», а вторые дифференцируют их на группы в зависимости от отношения к социальному порядку («свобода — несвобода», «равенство — неравенство» и пр.).

Интегративные цивилизационные ценности. В качестве базовых категорий РПЦ, обозначающих интегративные ценности цивилизационного развития, я предлагаю понятия «межчеловечность», «сочеловечность» и «всечеловечность». Первые два выражают соответственно межличностный и родовой характер отношений между людьми, существующими в рамках общего цивилизационного пространства. А последнее характеризует социокультурную специфику бытия российского человека в целом. При этом одно органично переходит в другое.

Цивилизация «начинается» с простейших форм общения, складывающихся между людьми (межличностных практик и семейно-родовых объединений) по поводу всеобщих смыслов их совместной жизни. Они составляют фундамент цивилизационного здания. Цивилизация состоит не столько из обществ, сколько из групп идентичностей как смыслообразующих единиц (прежде всего, межличностных ячеек и семейно-родственных объединений), которые образуются естественным (спонтанным) образом и могут существовать в разных общественно-государственных системах. Связи между ними носят преимущественно транскультурный и транснациональный характер. В этом смысле цивилизация представляет собой культурно (и ценностно) дифференцированное целое, объединенное особыми ценностями на первичном уровне.

Межчеловечность («идентичность со значимым Другим») — личная интенциональная связь двух и более людей, обусловленная их человеческим притяжением друг к другу и цивилизационными предпочтениями (ценностями, интересами, установками, эмоциональными привязанностями и т.д.). Она содержит обмен интенциональными активностями между конкретными людьми, знающими друг друга. Другими словами, это — взаимная устремленность индивидуальных и коллективных сознаний двух и более людей, которые связаны между собой эмоционально и духовно. В то же самое время это — то, что делает наше совместное существование не просто осмысленным, но и лично значимым, поскольку нас объединяют сходные представления о цивилизации. Значимый Другой удостоверяет своим присутствием мое цивилизационное бытие. Положенность в своем Другом и возможность продолжения себя в потомках — вот что изначально делает меня человеком и представителем данной цивилизации.

Межчеловечность — бытие со своим значимым Другим как существом, не столько близким по крови, сколько по признакам человеческого притяжения. Мы вместе со своими родными и есть частица цивилизации. Ведь быть человеком означает не только быть рядом с другим, подобным тебе человеком, разделяющим твои цивилизационные предпочтения («идентичность с Другим»). И само по себе это есть наивысшая цен-

ность, связывающая людей друг с другом в рамках рода. Через значимого Другого я узнаю о себе и всем роде.

Межчеловеческие связи возможны не просто между духовно близкими людьми (дружба, семья, любовь, соседство, коллектив и пр.), но и между теми, кто придерживается общих культурных установок. И именно на данном уровне происходит «первичное» освоение, поддержание и воссоздание цивилизационной идентичности. Здесь закладывается базис отношений «Мы-идентичность», выступающий первоначально в форме «Я – значимый Другой».

Сочеловечность («мы-идентичность») указывает на сопринадлежность людей друг другу, ценность совместности их цивилизационного бытия в пределах крупных сообществ (наций, этносов, поселений, культурных общностей и пр.). Ведь трудно стать субъектом цивилизационного проектирования, не будучи представителем большой или малой культуры.

В качестве примеров мы-идентичности можно назвать национально-культурное единство («мы – российский народ»), этнокультурные общности («мы – русские»), территориальные или поселенческие общности («мы – москвичи») и пр.

Межчеловечность (как «внутренняя» и личная связь со значимым Другим) и сочеловечность (как связанность культурными узами с другими людьми, разделяющим наши ценности) я рассматриваю в качестве онтологических предпосылок всечеловечности, которая характеризует самый высокий уровень цивилизационной идентичности.

Всецеловечность (глобальная идентичность) завершает понятийный ряд, указывающий на интегративные цивилизационные ценности. Она базируется в свою очередь на сочеловечности и межчеловечности, которые интегрированы в нее соответственно как ценности совместного смыслополагания (состояние взаимной осмысленности в межличностных отношениях, связанность с чужим значимым Другим) и взаимного удостоверения существования друг друга (состояние сопринадлежности к культурным целостностям). Всецеловечность предполагает далее вовлеченность индивида, группы или общества в коллективное целое при условии сохранения их субъектности, а также всего разнообразия культурных ориентаций. Это – то, что делает цивилизацию не только многообразием субъектов гетерогенной (разнокачественной), но и осмысленной культурной целостностью.

Однако для описания аксиологии цивилизационного развития человека данной понятийно-ценностной конструкции недостаточно. Необходимо учитывать и противоположные векторы. Межчеловечности как интенциональному взаимодействию людей на межличностном уровне, в

результате которого происходит их совместное смыслополагание и достигается взаимная осмысленность бытия, противостоит надчеловечность (стремление к собственной избранности и исключительности), сочеловечности (сопринадлежности людей друг к другу и к своей культуре, взаимная достоверность бытия) — расчеловечивание (отпадение от культуры, утрата человеческих качеств и взаимное отчуждение). Всечеловечность (вовлеченность в культурное целое гетерогенных субъектов) соотносится с общечеловечностью (универсальными ценностями мировой, т.е. западной цивилизации).

Именно всечеловечность является базовой характеристикой российской цивилизации или того, что ей предшествует. Почему она? Потому, что эксперимент с цивилизовыванием нашей страны и ее искусственным включением в лоно так называемой общечеловеческой цивилизации у Запада и их «внутренних» агентов не получился.

Транснациональные критерии ценностной дифференциации цивилизационного бытия человека. Россия постоянно находится перед выбором. Но выбирать приходится не только стране, но и человеку, который в ней живет и работает. Возможно, ему не подходят технологии расчеловечивания и надчеловеческого существования (глобализации), культивируемые на Западе. Возможно, опять же, что проект общечеловечности зашел в тупик. И, хотя об этом свидетельствует кризис демократии во всем мире, это требует дополнительных доказательств.

Однако, кроме интегративных ценностей, существуют еще транснациональные ценностные ориентиры бытия человека в России, в т.ч. такие ценностные дилеммы, как «свобода — несвобода», «равенство — неравенство», «справедливость — несправедливость», «персоналистичность — коллективность», «либеральность — державность», «вещественность — идеократичность», «авторитарность — демократичность» и пр. С этой точки зрения, люди той или иной цивилизации могут рассматриваться в ценностном плане как свободные или несвободные, культивирующие социальное (социокультурное) равенство или утверждающие неравенство, а также представляющие справедливость или несправедливость, коллективисты или индивидуалисты, либералы или державники, авторитарии или демократы и т.д. И для меня отнюдь не очевиден тот факт, что российский человек всегда или в большинстве случаев будет выбирать ценности свободы, справедливости, равенства и демократии. Возможны и другие варианты.

Поэтому моя *первая рабочая гипотеза* состоит в том, что *российский человек существует в сложном, как правило, политизированном цивилизационном пространстве, постоянно выбирая между основополагающими цен-*

ностями — коллективистской ориентацией («бытие всех со всеми и ради справедливости для всех») или индивидуалистической, персоналистичностью («свободное бытие каждого для-себя или для-своих»), идеократичностью («бытие всех и каждого ради служения идее и справедливости для своих») и либеральностью («бытие всех собственников на условиях легитимации свободы одних и несвободы других»).

На протяжении всей российской истории ценностные векторы ее цивилизационного развития постоянно менялись. Смеею предположить, что неизменным оставалось одно — «ядро» культуры, состоящее из архетипов коллективного когнитивного бессознательного. Опять же не берусь приводить здесь перечень архетипов. Это — тема отдельного обсуждения. Но так уж исторически сложилось, что Россия не раз примеряла на себя политизированные ценностные одежды западной цивилизации. Последний раз реформаторы нам предложили в 1990-е гг. взять на вооружение либеральные ценностные ориентиры («свобода», «рынок», «демократия» и пр.). Но очередной эксперимент, связанный с импортом чужих ценностей, не принес ожидаемых результатов его проектировщикам. И в этот раз они снова столкнулись с сопротивлением «ядра» собственной культуры, следствием чего явилось отторжение большинством людей привнесенных извне культурных суррогатов и ценностных образцов.

Персоналистические ценности западной цивилизации так и не прижились на российской почве. Вместо рыночной демократии у нас стала набирать силу плутократия (др.-греч. *πλοῦτος* — богатство, *κράτος* — правление), понимаемая в данном случае как союз крупных собственников капитала и высших эшелонов власти. К существенным чертам отечественной плутократии исследователи относят присвоение общественных, частных или государственных средств посредством криминальных финансовых схем и пирамид, стяжательство в гиперболизированном виде, аморальность и презрение к законам и морали, нигилистическое отношение к государству и пренебрежение к стратегическим интересам страны, антипатриотизм и прозападная ориентация, подкуп представителей власти и пр. [2, 22-26].

И все же отечественная плутократия, спекулирующая на чужих ценностях, оказалась неспособной навязать свои цивилизационные представления многим российским людям. Их восприятие свободы осталось прежним. Дело в том, что на Западе свобода одних зачастую существует с неравенством и неравноправным положением других. В России же многое зависит от того, как тот или иной человек пользуется своей свободой: преимущественно «для себя» или для решения целей общего дела. Чаще всего он ищет правду, а не свободу. В извест-

ной степени правда и есть синтез представлений о свободе и справедливости (см. прим. 1).

Провозглашаемый у нас тезис о том, что свобода одного человека заканчивается там, где начинается свобода другого, часто оказывался не подкрепленным конкретными правовыми и моральными механизмами. А справедливость, как правило, предполагает равенство, хотя и не всегда приводит к нему. В большинстве случаев мы имели дело с обыкновенными декларациями о намерениях. Но этого явно недостаточно для цивилизационного самоопределения человека в России. Последняя в силу иной культурной логики так и не стала персоналистической и «демократической» цивилизацией или хотя бы ее частью. Но я не уверен также в том, что она остается до сих пор коллективистской, поскольку плутократии в значительной мере удалось подорвать идеократический порядок в обществе и расшатать нравственные устои общества.

Да, возможно, российские люди еще не «созрели» для свободной жизни (разумеется, в ее западном смысле), предпочитая искать всеобщую свободу (свою «правду») и «справедливость для всех». Однако они не приняли и интересы плутократии. У нас никогда не уважали людей, наживших состояние несправедливым путем. Об этом свидетельствует также опыт развития постсоветской России в последние тридцать лет.

История России и других стран неоднократно демонстрирует нам уроки того, что свобода редко бывает общим достоянием. Ее тоже можно «приватизировать», что и продемонстрировали нам неоднократно плутократы в 1990-е гг. И за всеобщую свободу нам еще предстоит побороться. Конечно, гораздо проще иметь дело с суррогатами свободы, которые изливаются как из рога изобилия. Так, в самом начале перестройки идеологи «приватизации» (первая волна плутократии) призывали нас к экономической свободе. Но получив ее в виде «ваучеров», мы оказались в один прекрасный момент без собственности, т.е. попали в заведомо неравное положение. Тогда нас «освободили» в буквальном смысле не только от нашей доли в общенародной собственности, но и от самой свободы в её материально-вещественном измерении. Последняя досталась наиболее предприимчивым или просто изворотливым людям и, в конечном счете, плутократии в целом.

Однако я убежден в том, что свобода и справедливость, несмотря на существующие различия в их интерпретации, все же могут служить критериями ценностной дифференциации разных типов локальной цивилизации и соответствующих им типов человека (см. прим. 2). Цивилизационное развитие не происходит на пустом месте. И здесь недостаточно изменения лишь одних представлений о нем. Нужны реальные сдвиги (см. прим. 3).

Табл. 1. Модели цивилизационного бытия человека в России

Ценностные критерии	Проекты цивилизационного развития России и типы человека	
	Ориентация на свободу	Ориентация на справедливость
Типы цивилизации, тяготеющие к коллективистским формам бытия человека		
Утверждение социального и культурного равенства	Проект всечеловеческой цивилизации (или цивилизации всеобщей свободы и социального равенства "для всех") — человек всеобщего труда.	Проект социально-ориентированной и коллективистской цивилизации (или цивилизации равных возможностей и справедливости "для всех", социализма или ее неполного аналога - коллективистской идеократии) — человек равного труда.
Типы цивилизации, предполагающие индивидуалистические формы бытия человека		
Признание социального и культурного неравенства	Проект персоналистической цивилизации (или бытия свободы "для-себя" или "для своих", т.е. привилегированных классов, и социокультурного неравенства "для всех") — буржуа и также наемные работники.	Проект индивидуалистической идеократии, (или цивилизации справедливости "для своих" и социального неравенства "для всех") — индивидуалистические идеократы, плутократы и зависимые люди (служебный человек).

Попробую теперь представить ценностные основания противоборствующих сегодня цивилизационных проектов России и соответствующим им моделей цивилизационного бытия человека (см. табл. 1).

Отсюда следует, одни граждане России предпочитает, возможно, персоналистическую или, напротив, социальную (коллективистскую) цивилизацию, а другие — идеократическую или всечеловеческую. Однако на практике оказывается не все так просто. Область пересечения или совпадения их предпочтений образует нечто наподобие магнитного поля, которое и задает ценностный вектор цивилизационного развития России. Подтверждением тому является необычайная устойчивость прежних архетипов (например, сохранение советского менталитета у значительной части российских людей, поддержание традиционных форм семьи и брака и пр.).

Нужно отметить, что идеальная цивилизация, которую многие мыслители прошлого ассоциируют с всечеловеческим обществом (например, коммунизм), остается по-прежнему труднодостижимым, хотя и совершенным идеалом. А цивилизация равных возможностей (социализм) сложилась лишь в несовершенном виде, оказавшись не идеальным, но реально-достижимым феноменом. Возможно, ее отдельные начала присутствовали в советской цивилизации и сохраняются отчасти в современном Китае. Большинство же локальных цивилизаций современного мира тяготеют в последние десятилетия к несовершенному идеократическому типу.

Политизация цивилизационных ценностей и идеократия. Моя вторая рабочая гипотеза состоит в том, что в *XXI в. окончательно происходит переход от духовных к политическим (и непосредственно — идеократическим) ценностям как основаниям цивилизационного развития.* Или, говоря иначе, духовные ценности оказываются политизированы, чего раньше не наблюдалось. Такие ценности, как «свобода», «справедливость», «равенство»,

«демократия» «права человека» и пр. переходят в разряд политических ценностей. Они становятся не только инструментами политико-идеологической борьбы на национальном или глобальном уровнях, но и причиной многих военных конфликтов. Так, под предлогом нарушения «прав человека» в той или иной стране, которую более «демократические» страны объявляют авторитарной, могут использоваться различные санкции и даже вводиться военный контингент. Тем самым страны так называемого «демократического альянса» развязали себе руки и стали открыто игнорировать нормы международного права.

Россия также оказалась в числе политически неблагонадежных и идеологически враждебных стран. Еще недавно нас приглашали вернуться в «дружную семью» цивилизаций. Теперь же мы пребываем по другую сторону баррикад. Западная цивилизация, претендующая на универсализм, исчерпала свой экспортный «либерально-демократический» потенциал в России и снова отторгает ее как чужеродное тело, пытаясь превратить в цивилизационного изгоя. Нам объявили идеологическую войну, цель которой очевидна — блокирование РЦП и сворачивание цивилизационного пространства современной России. И если раньше можно было говорить о противостоянии двух мировых систем (социализма и капитализма), то теперь ситуация обнажилась до предела. Очевидно, что Запад (и, прежде всего, США) выступает ни сколько против нарушения «прав человека» в России, столько против РЦП как альтернативного общечеловечности проекта цивилизационного развития, базирующегося на идее всечеловечности. По-видимому, чтобы сосредоточить все силы на противостоянии с Китаем, ему необходимо для начала вывести Россию из большой геополитической игры, заблокировать ее РЦП.

Но не только это объясняет ситуацию выталкивания России из цивилизационного пространства Запада. Последний упорно навязывает ей практики и технологии расчеловечивания и надчеловечности (глобализации), которые разрушают традиционные основы ее общественного порядка. Именно всечеловечность как возможная интегративная ценность современной российской цивилизации в отличие от общечеловечности не ведет к универсальному проекту и позволяет объединить народы России в цивилизационную общность на собственных основаниях. Ее приводными ремнями выступают иные, чем на Западе, культурно-цивилизационные связи (трансэпистемные или субъект-предикатные «связки») РЦП, а качеством со-бытия — *плюриверсальность* (признание множественности равноценных и разнологичных миров — цивилизаций, культур, групп, индивидуальных жизненных путей и пр.). «Идея другого мира, в котором будет сосуществовать множество миров, а не надоевшее пред-

ставление об альтернативной модерности, основана именно на плюриверсальности как универсальном проекте, который избегает свойственного модерности имперского искушения навязать человечеству пригодное для всех знание, будь то христианство, фундаментализм любого толка, либерализм или марксизм» [4, 156].

Проблема состоит в том, что РЦП до сих пор не смог реализоваться как универсальный (вначале как социалистический, а затем как либеральный) проект. Вот почему у нас пока нет единства в понимании стратегии цивилизационного проектирования. Напротив, у каждой влиятельной силы в России имеется свой собственный проект цивилизационного развития. Возможно, РЦП следует рассматривать как плюриверсальный проект всечеловечности, базирующийся на других, чем на Западе, интегративных и транснациональных ценностях, а также локализованный в межкультурном/межчеловеческом пространстве России и близких к ней (по способу смыслополагания) стран или народов. Но для такой трактовки пока недостаточно оснований, если не учитывать концепцию классического евразийства. Удастся ли нам стать другим миром и предложить свой путь цивилизационного развития, покажет время. Пока же необходимо уточнить набор транснациональных ценностей, которые предположительно связывают российскую цивилизацию по горизонтали.

Политизация цивилизационных ценностей сопровождается поворотом к идеократизму. Что же это такое? Приведу некоторые черты, характерные для несовершенной идеократии, допуская при этом, что она возможна и в более совершенном виде, который описывали классические евразийцы.

Во-первых, господствующим режимом в таком обществе (цивилизации) становится идеократия («власть идей, идеалов»; от греч. *idéa* — «идея» и *крѳтос* — «власть») — система власти, управляющая людьми посредством выдвижения идей или идеалов, включая и манипулирование их сознанием. Для этой цели используются подконтрольные государству или корпорациям СМИ.

Во-вторых, несовершенная идеократия — это власть избранных, наделенных привилегированным статусом и являющихся носителями особого знания, предназначенного для влияния на массы (идеологии).

В-третьих, ценностная структура несовершенной идеократии предполагает иерархию ценностей на «внешние», предназначенные для массового распространения (пропаганды), и «внутренние» или «корпоративные». К последним относится все то, что значимо для самих идеократов и их руководства (лидерства). Они регулируют их отношения друг с другом и определяют статус во властной вертикале.

В-четвертых, несовершенная идеократия носит авторитарный характер и построена во многом вокруг института лидера («вождь народа», «национальный лидер», «фюрер», «дуче», и пр.), выступающего, как правило, «главным идеологом» или «хранителем высших ценностей». Поэтому она предполагает сакрализацию его личной власти, а в исключительных случаях — культ личности.

В-пятых, несовершенная идеократическая система экспансивна в военно-политическом плане и, как правило, ориентирована на выполнение большой миссии в мире, выходящей за ее пределы («коммунизм на всей планете», «демократия для всех» и пр.). При этом ее характеризуют имперские устремления. Любая империя, включая классическую, идеократична по своей природе, равно, как и наоборот. Но быть ей «империей зла» или «либеральной империей» зависит от того, кто и как ее оценивает.

В-шестых, в зависимости от характера ценностей идеократия подразделяется на индивидуалистическую (или либеральную) и коллективистскую. Поэтому идеократическая цивилизация выступает в двух основных формах (пример — США и Китай).

Идеократические модели цивилизации и общества описаны еще в «Государстве» Платона. В идеальном государстве правят властители умов — философы — выходцы из сословия стражей (воинов). В нем господствует общность имущества, а частная собственность запрещена. В трудах классических евразийцев (Н. Трубецкой) идеократия рассматривалась как главная руководящая сила общественной жизни. Однако «чистая» и совершенная идеократия редко встречается в реальности.

Самым же радикальным примером извращенной и несовершенной (и индивидуалистической по сути) идеократической цивилизации выступает фашизм с его откровенно реакционными и расистскими идеями. По своей сути квазиидеократическая цивилизация нацистской Германии является «смешанным» способом цивилизационного развития, совмещающим в себе, с одной стороны, элементы рыночной экономики и отношения социального неравенства, характерные для персоналистической цивилизации в целом, и, с другой, избирательную справедливость, пропитанную зачастую духом расизма и человеконенавистничества, что отличает праворадикальный вариант идеократической цивилизации.

Именно такой была на практике цивилизация Третьего Рейха, которая возникла на просторах оккупированной и подчиненной Европы в 1930-е гг., и просуществовала вплоть до своего окончательного разгрома. Несколько иначе возникает другой, более мягкий вариант идеократической цивилизации — советский, олицетворением которого выступает в конце 1930-х — начале 1950-х гг. сталинизм. Различие между ними состо-

ит в следующем. Если фашизм возникает именно на почве буржуазной (персоналистической) цивилизации как ее наиболее радикализированный и бесчеловечный вариант, то сталинизм, маоизм и другие варианты просоциалистической идеологии относятся к идеократии коллективистской цивилизации.

Но на этом история идеократических режимов не заканчивается. Они прекрасно существуют как на Востоке (Китай, КНДР), так и на Западе (США). В последнее время либерализм все чаще идет на союз с крайне правыми националистическими силами, что чревато появлением еще одной формы квазиидеократизма — либерал-фашизма. Об этом свидетельствуют некоторые тенденции в политическом ландшафте США, Франции, Германии и других западных стран. Именно этим объясняется рост интереса к идеям сверх- и трансчеловека, и практикам расчеловечивания в некоторых идеологических кругах на Западе.

Следовательно, при данных критериях (свобода/справедливость и равенство/неравенство и пр.) типология цивилизаций все же возможна. Но она существенно отличается от имеющихся представлений о типах цивилизационного развития человека и общества.

Цивилизационные типы человека, выделяемые по ценностным основаниям. Моя третья гипотеза заключается в следующем: *каждая цивилизация порождает собственный тип человека, выступающего, как правило, носителем доминирующей культуры.* В соответствии с ценностями можно выделить четыре «чистых» типа: «*всеобщий человек*» — свобода, равенство, справедливость, «*буржуа*», или «человек эксплуатирующий» — индивидуальная свобода для избранных, «*человек равного труда*» — справедливое равенство и «*идеократ*» — «избирательная» справедливость. Кроме того, каждый из выделенных типов различается своим отношением к труду. Неслучайно К. Маркс рассматривал всемирную историю как «порождение человека человеческим трудом», или как «производство жизни посредством труда».

Представлю некоторые из «чистых» цивилизационных типов человека. При этом я хочу подчеркнуть, что все эти типы имеются в любой цивилизации, но только в одних общественных системах они доминируют, а в других нет. Но для начала представлю несколько упрощенную картину идеальных цивилизационных типов.

Буржуа. Буржуазная идентичность характерна для персоналистической цивилизации в целом и сосредоточена вокруг индивидуальной свободы. При этом можно предположить, что ее истоки марксисты видят в характере присвоения чужого труда, а либеральные мыслители — в степени свободы, обусловленной в свою очередь объемом капитала. В после-

днем случае имеет место следующая мифологема: «чем богаче человек, тем он более свободен».

В классическом же представлении Буржуа — это тот, кто, прикрываясь лозунгами о свободе (преимущественно политической), живет за счет чужого труда и присваивает себе все, что ему по праву не принадлежит. Он как представитель своего класса сам не производит ничего, кроме частичных продуктов умственного труда, но пользуется, по словам К. Марксу, всеми результатами чужого накопленного труда. Его стратегия жизни — увеличение накопленного богатства за счёт усовершенствования эксплуатации чужого труда и использования рыночной конъюнктуры.

Как известно, Маркс называл этот феномен *отчуждением труда*. И пока Буржуа обладает монополией на средства производства, в т.ч. и на труд наемного работника, его нельзя «устранить» как цивилизационный тип. И этот факт сегодня не может затенить ничто, включая все разговоры об информационном, сетевом или постиндустриальном обществе, где якобы прежний буржуазный образ жизни утрачивает силу. В той же мере принято рассматривать современный капиталистический рынок как «стихийную социальную силу», которая не зависит от воли и поведения людей. Но при этом отчуждение воспроизводится вновь и вновь.

Таким образом, отчуждение трансформирует персоналистическую и капиталистическую цивилизацию Запада в превращенную действительность, в которой все выигрышные позиции занимает главным образом один тип человека — Буржуа, будь-то олигарх или мелкий/средний собственник (например, владелец автосервиса). Именно ему достается почетная роль «снимателя сливок» с общественного пирога. При этом Буржуа, повторяю, не ушел с исторической арены и по-прежнему продолжает шествовать по планете. Он лишь изменил свой облик. В России Буржуа выступает под разными наименованиями (например, «богатый помещик» или «владелец фабрик и заводов» в имперский период русской истории, «новый русский» в 1990-е и 2000-е гг., «чиновник-предприниматель», «бизнесмен» в наше время и пр.).

Человек равного труда. Марксисты полагают, что на смену Буржуа приходит Человек всеобщего труда (свободная и всесторонне развитая личность), но не сразу, а через посредство Человека равного труда. Сам же Маркс писал о «равенстве труда различных индивидуумов» и «взаимном отношении их труда как равного», подразумевая под равным трудом общественный труд или, говоря иначе, включенность всех и каждого в общественный процесс труда.

Полагаю, что Человек равного труда (носитель ценностей равенства и справедливости) еще не свободен в полной мере. Он зависит от средств

производства и технологий, а также от Буржуа, других участников совместного трудового процесса. Но такое общественное разделение труда при социализме считается «справедливым» в буржуазной цивилизации и поддерживается на всех уровнях ее политической организации.

Однако в социалистическом обществе власть принадлежит не собственникам, а людям труда и их ассоциациям. В значительной мере этот тип был распространен в советский период. В наше время он в «чистом виде» встречается крайне редко. Его жизненная стратегия — самореализация посредством труда и стремление к получению равных возможностей. Однако для него нет социальной почвы в персоналистической цивилизации. Стихией такого человека выступает коллективистская организация труда, ориентированная на общее дело (строительство общества) на основаниях равенства и справедливости.

Идеократ. Идеократическая цивилизация связана с другим типом человека — Идеократом, выражающим ценность «избирательной» справедливости. Другими словами, последний понимает справедливость по своему, прежде всего, как возможность приоритетного получения жизненных благ для «избранных», т.е. тех, кого считают по установленным свыше критериям наиболее «чистыми» в идейном плане и преданными политическому курсу правящей идеократии. Он признает лишь равенство «для своих», объявляя чужих неблагонадежными («врагами рейха», «врагами ислама», «врагами народа», «врагами свободы и демократии» и пр.), которые не заслуживают достойной жизни. Вместе с тем исторический опыт свидетельствует о том, что «бывшие», т.е. те, кто попал в немилость к идеократической власти или был репрессирован, могут оказаться со временем убежденными идеократами, а последние — стать в один момент «врагами народа» и т.п. Но все это — результат непоследовательного и непредсказуемого характера самого идеократического режима, зависящего во многом от воли лидера (вождя, фюрера или кормчего), а также от их непосредственного окружения.

Что же касается характера труда, то он в идеократическом обществе остается отчужденным, разделяя людей на властвующих и подчиненных, идеократов и иных. Наиболее радикальные из идеократов создают и поддерживают, с одной стороны, атмосферу страха и подозрения, насаждая идеологические стандарты и присваивая людям те или иные идеологические ярлыки («истинный ариец», «преданный делу партии и народа» или «немецкий шпион», «враг народа», «противник демократии», «нарушитель прав человека» и пр.). А, с другой стороны, люди, несмотря на свой трудовой вклад, подразделяются в идеократическом обществе, как и в романе Джорджа Оруэлла «Скотный двор», на «допущенных к столу»,

т.е. имеющих не только доступ к всевозможным благам, но и право ими распоряжаться, тех, кто «стремится быть допущенными к столу», и, наконец, тех, кто уже никуда не стремится и смирился со своим положением «униженных» и «оскорбленных» (социальное дно).

Социальной основой идеократического общества индивидуалистической ориентации выступают мелкие и средние собственники («бюргеры»), ориентированные на устойчивое благополучие, а в обществе коллективистской идеократии – привилегированная часть трудящихся, стремящаяся к социальному и трудовому успеху («рабочая аристократия», «герои труда»). Именно от их имени выступает господствующая идеократия (партийные функционеры и идеологи режима). При этом еще одна категория людей, пребывающая в низших слоях идеократической системы, вообще теряет всякую надежду на благополучную жизнь и практически ни к чему не стремится. Их жизненная стратегия – физическое и социальное выживание.

Человек всеобщего труда. Данный тип человека относится к идеальному общественному устройству. Его появление связывают, как правило, с коммунистическим идеалом. Коммунизм и есть общество всеобщего труда. Благодаря последнему и складывается такой тип человека, как всеобщий. Как известно, Маркс определял абстрактно-всеобщий труд как равный труд, создающий потребительную стоимость. При этом он рассматривал всеобщий труд как свободную деятельность, приходящую на смену отчужденному труду, который обусловлен отношениями частной собственности. Пока существует эта форма собственности, всеобщий труд не будет реализован в полной мере, так как для этого следует освободить всех людей от эксплуатации и непосредственной зависимости их физических потребностей от труда.

Чтобы преодолеть отчуждение, человеку необходимо вернуть самому себе продукты его собственного труда (произведенный им предметный мир) и его же родовую сущность как субъекта свободной и сознательной деятельности. Тем самым будет преодолено отчуждение человека от человека. Только таким образом можно воплотить всеобщий труд в действительности, сформировав тем самым всеобщего человека. А это невозможно сделать, по Марксу, без социальной революции. Буржуазия, использующая средства социального насилия и принуждения, не готова добровольно уйти с исторической арене.

Всеобщий труд есть, прежде всего, труд, преобразующий самого человека и формы его общения в направлении свободного и всестороннего развития. Он превращает деятельность людей в самодеятельность. Другими словами, его главной целью выступает сам человек как носитель

родовой сущности. При этом на первый план выходит не производство средств к существованию, «поскольку люди должны иметь возможность жить», а их способность творить самих себя и собственную историю, т.е. производство человека. Только так они смогут стать, в конце концов, «объединенной и сознательной социальной силой» в отличие от рынка и прочих стихий капитализма, разобщающих людей посредством отчуждения, а значит перейти от мнимых или превращенных форм общения к подлинной коллективности.

Значит ли это, что Всеобщий человек достигает наибольшей степени свободы по сравнению с другими типами, в т.ч. «буржуа» и «человеком равного труда»? Несомненно. Свобода Буржуа иллюзорна и покоится на отчуждении труда наемных работников. А свобода «Человека равного труда» недостаточна, так как он еще не подчинил себе все производительные силы. По-видимому, только Всеобщий человек получает возможности для всестороннего развития своих задатков и обретает свободу в подлинном общении с равными себе.

В общем-то, Всеобщий человек — это мечта человечества, неосуществимая на данном этапе исторического развития. А возможности его «гибридизации» весьма ограничены. В лучшем случае можно говорить о таком обобщенном образе, как «свободный художник», для которого важно «искусство ради самого искусства» и который относится по роду своих занятий к самозанятым работникам.

Ближе всего ко всеобщему человеку оказывается, на мой взгляд, Экологическая личность (эко-деятель), которая еще не проявила себя в полной мере и пока остается маргинальным типом. А, впрочем, маргинальными оказываются сегодня все «чистые» типы человека. Где вы видели, уважаемые читатели, классического Буржуа или типичного Человека равного труда, или, наконец, живого Идеократа? Мы живем во времена «гибридных» войн, форм и типов. Человек-гибрид становится главным действующим лицом современной эпохи.

Трансформация идеократической цивилизации в России. Идеократический дух цивилизации в России и характерная для него претензия на мировое влияние оказались необычайно живучими. Он пережил Советский Союз и получил распространение в современной России, несмотря на конституционный запрет на единую государственную идеологию, и в сопредельных странах, ищущих свой путь развития в лоне больших цивилизаций.

Могу предположить, что СССР на стадии своего становления представлял собой смешанную модель государства-цивилизации — коллективистский идеократизм с элементами социализма (или «социалистичес-

кий идеократизм»). Основой советского строя в 1920-1930-е гг. выступал, как известно, догматический марксизм-ленинизм в его сталинской интерпретации, а также учение о социализме с учетом национальной специфики, как таковое. Не случайно Сталина некоторые исследователи считали (и продолжают считать) главным идеологом социализма, строящегося в отдельно взятой стране. Могу допустить, что сталинизм как идеологизированная версия марксизма был, а вот реального социализма так в итоге и не стало.

Считается, что социализм — это общество равных возможностей «для всех», а советская власть сформировалась изначально как большевистская идеократия, создающая общественный строй «для своих» (политически лояльных представителей рабочих и крестьян). Позже и они перестали быть реальными хозяевами в своем доме. Главенство в нем захватили «настоящие» идеократы или партократы.

О каком равенстве тогда могла идти речь, если классовая борьба была в самом разгаре и целые слои населения, которых называли «бывшими» (дворянство, царские офицеры, чиновники, духовенство и пр.), лишались гражданских прав и планомерно уничтожались? А в это время партийно-государственная элита получала на фоне низкого уровня потребления большинства граждан страны усиленные пайки и комфортные квартиры, что никак не вязалось с образом общества равных возможностей.

Но все же элементы социализма в советской цивилизации были. Так, практически с самого начала в СССР появились социальные лифты и значительная часть бывших рабочих и крестьян приобрела возможность получить бесплатное образование. И все это происходило наряду с увеличением количества рабочих мест и продвижением во власть представителей когда-то угнетенных классов, что создавало условия для относительно равноправного участия людей в строительстве новой жизни. Именно в эти годы стал складываться и новый тип человека — советский с его коллективистской психологией, обостренным чувством справедливости и идеалами великого будущего (коммунизм).

Но как и следовало ожидать от идеократического режима, советская власть стала обрастать со временем огромным бюрократическим аппаратом, который выстроил для себя отдельную инфраструктуру жизнеобеспечения, и утратила во многом свой идеократический характер. Идеологические устои общества постепенно размывались. Часть общества (и, прежде всего, партийная элита) медленно дрейфовала в сторону буржуазной идентичности. Об этом предупреждал в свое время Н. Трубецкой, говоря о перспективе обуржуазивания советской власти. Так, в конце концов, и произошло.

И в конце 1970-х — начале 1980-х гг. уже мало кто из советских людей верил в неизбежную победу коммунизма. Утрата высоких идеалов и «обуржуазивание» партийно-государственной номенклатуры привели в конечном счете к разрушению идеократических основ советского общества и появлению квазиидеократизма (идеократизма по форме, а не по сути) и его спутника — плутократии. Проект социализма уже не мог быть реализован, а коммунизм так и остался прекрасной мечтой для многих поколений советских людей.

Вместе с тем советская эпоха наряду с аппаратом принуждения, раздувшимся до небывалых размеров, породила множество новых социальных страт и человеческих типов: научно-техническую и художественную интеллигенцию, рабочие династии, плеяду советских военачальников, криминальные структуры и др. Официально декларируемый дружественный союз рабочего класса, трудового крестьянства и творческой интеллигенции не отражал реальной ситуации, сложившейся в структуре советского общества.

Идеократический строй разлагался на глазах, теряя свою прежнюю мобилизующую силу. Появились новые социальные страты и типы человека, которые подобно муравьям стали разрушать монолитную глыбу идеократии — «теневики», организованная преступность, «красные директора», местные партийные князьки и т.д. Это была первая волна квазиидеократии, т.е. обуржуазившейся по сути партократии, значительная часть которой на словах продолжала «служить» общественным идеалам, а на практике занималась личным обогащением.

Россия, как и в начале века, снова вступила на путь цивилизационного разлома. И в 1990-е гг. ей был навязан чужой цивилизационный проект, который так и не прижился на ее культурной почве. «Прививка» персоналистичности не случилась. В результате «перестройки» и так называемой «приватизации» стал складываться еще один цивилизационный гибрид, сохранивший некоторые черты идеократизма, но уже вобравший в себе дух первоначального накопления капитала и плутократии (вторая волна квазиидеократии). На первый взгляд Россия 2000-х продолжает идти по пути идеократического капитализма, обостряя противоречия с глобальным капитализмом, прежде всего, в лице США. Но это только при самом поверхностном рассмотрении. На практике же наша идеократия давно вкусила плоды приватизации, продолжая свою антинациональную деятельность и сохраняя на фасаде государства лишь конституционные декорации демократии и социального государства.

Надо отметить, что идеократизм в большинстве стран, ставших на путь социалистического развития, в конце концов, победил и вытеснил

из социальных и правовых практик принципы справедливости и равенства. Поэтому применительно к советской России можно лишь условно говорить о социалистическом или коллективистском идеократизме. Социализм в его развитом виде не удалось построить пока ни в одной стране. Под вывеской «мировая система социализма», олицетворявшую собой идеократическую цивилизацию в ее расширенном и дополненном виде, политическое руководство Советского Союза соединило разные типы обществ и политические режимы — от открытой диктатуры до социал-демократии.

Можно ли идеократическую цивилизацию считать «хорошей»? Наверное, хороших цивилизаций, как и хороших обществ, для всех не бывает. Однако имеются цивилизации и общества, которые обеспечивает желаемый уровень жизни и комфортное существование для отдельных социальных групп. По-видимому, для Буржуа хорошими являются персоналистическая цивилизация и буржуазное общество. Для представителя советской номенклатуры — коллективистская идеократическая цивилизация с подконтрольными ей ресурсами, а для сегодняшней плутократии — государственно-корпоративный капитализм. Но, так или иначе, любая цивилизация задает свои критерии «хорошести», также, как и критерии ее оценки.

А что же происходит с цивилизационным развитием современной России? На первый взгляд, новое российское государство, образованное на обломках советской цивилизации, сохранило свой идеократический характер. Однако процессы олигархизации, захлестнувшие страну в 1990-е гг., привели к тому, что она окончательно трансформировалась в квазиидеократическую, соединив идеократию и плутократию в одном пространстве. И все же, несмотря на это, российское общество сохранило свою идеократическую природу и идеологическую биполярность. В нем по-прежнему противостоят друг с другом две идеологические системы — либерально-персоналистическая, поддерживаемая на политическом уровне правящей партией, и социально-коллективистская, представленная в деятельности левых партий. При этом квазиидеократия (союз идеократов и плутократов) использует ресурсы обеих сторон в интересах манипулирования общественным сознанием. Она либо прикрывается популистскими лозунгами о патриотизме, социальной поддержке населения и защите малого бизнеса, либо повышает пенсионный возраст и совершает другие непопулярные действия. Поэтому ей не удается пока вести последовательный курс на сбалансированное развитие страны с учетом интересов всех групп.

Однако большинство россиян так и не сделали свой выбор, занимая выжидательную позицию, поскольку по обе стороны баррикад в политической борьбе оказались эго-деятели, представляющие противоположные

(условно «правую» и «левую») идеологические ниши. Выбор между ними ограничен. Поэтому у нас так трудно и противоречиво складывается идеологический центр, который дрейфует то из левоцентристского в правоцентристский, то, наоборот — в другую сторону. А время деятеля нового типа, способного воплотить «срединный» идеал — цивилизацию, утверждающую ценности равных возможностей и разнообразия форм творческой активности, наверное, еще не пришло.

Надо отметить, что идеократия, несмотря на гибридные формы, побеждает сегодня во всем мире, как на Западе, так и на Востоке. С этой точки зрения, нет принципиальной разницы между «либеральной демократией» США (индивидуалистической идеократией) и социалистической партократией Китая (коллективистской идеократией). И все же это разные идеократические системы, хотя их объединяет то, что обе они претендуют на мировое господство и проявляют имперские амбиции. Ведь империя по своей сути и есть суперидеократическая система. Пока сохраняются имперские традиции в той или иной стране, она продолжает оставаться идеократической.

Поэтому противоречивый характер проимперской политики современной России является одной из причин ее отторжения со стороны западной идеократии, несмотря на тот факт, что она близка в целом к модели идеократического капитализма (индивидуалистической идеократии). Полемика стали не только возможные, не проявившие себя в полной мере имперские интенции нашей страны, но и квазиидеократический характер власти, который сложился в постсоветский период. Возможно, Запад не принимает всерьез идеократические игры России, полагая, что за ними стоит коррупция высших государственных чиновников и принципиальная несменяемость власти, которая не желает принимать предлагаемые ей «демократические» ценности.

В то же время России с ее уменьшающимся человеческим и экономическим потенциалом следует определиться с выбором геополитического курса и более надежного цивилизационного «партнера». Как видно, ставка на западные приоритеты цивилизационного развития не оправдалась, но Россия так и не сделала решающий шаг в сторону иной цивилизационной модели, продолжая оставаться в ситуации «между». В ситуации, когда ее имперские притязания не могут быть подкреплены в ближайшие десятилетия необходимыми ресурсами (и в первую очередь — человеческими), так долго продолжаться не может.

А пока мы наблюдаем усилившееся разобщение как на глобальном уровне (борьба между суперимпериями за новый передел мира и очередной виток колонизации целых стран и народов), так и внутри России. И в

этот раз центр столкновения цивилизаций смещается от противоборства между капитализмом и социализмом, границы которых давно размыты (пример «буржуазного социализма» в Китае), к борьбе двух идеократических систем, организованных на базе разных (индивидуалистических и коллективистских) систем координат, разделяемых ценностями («свобода – справедливость» и «неравенство – равенство» и пр.).

В то же время либеральная идеократия, оплотом которой по-прежнему выступают США, и социалистическая идеократия (Китай) базируются и на схожих ценностях, проводя имперскую политику и допуская в массовых масштабах социальное неравенство и избирательную справедливость. Именно поэтому обе они относятся к идеократическим цивилизациям. Но на этом их сходство заканчивается, уступая место принципиальному различию между ними.

Впрочем, это не исключает появления гибридных форм интеграции между этими цивилизациями, так как общества социалистической ориентации, к которым все еще относит себя Китай, пока не гарантируют своим гражданам обеспечение равных прав и возможностей. К тому же, время, когда западная цивилизация (и, прежде всего, ее авангард – США) станет более «социалистической», а Китай – более «капиталистическим» уже пришло. И это окончательно сравняет их шансы в движении по пути развития идеократических цивилизаций, которые в не очень отдаленном будущем могут охватить большую часть мира.

Поэтому противоречия между двумя сверхдержавами, о которых так много говорят нынешние политические аналитики, очень скоро уступят дорогу интеграции между ними. Оказывается, не так уж не прав был наш соотечественник П.А. Сорокин, когда создавал свою концепцию конвергенции двух мировых систем – капитализма и социализма. Сегодня эта идея вновь приобретает актуальность. Мир медленно, но уверенно дрейфует в сторону идеалистической (по Сорокину) или идеократической цивилизации. России же, по всей видимости, уготован «вторичный» проект идеократизации, если она не отважится стать на иной цивилизационный (не идеократический) путь. В последнее я что-то мало верю.

Следовательно, идеократия во всем мире одерживает победу, вытесняя прежние цивилизационные модели и порождая множество гибридных социальных и антропологических форм. При этом на цивилизационной арене появляются разные идеократические силы, размежевание между которыми носит скорее ценностный, чем политический или экономический характер. Это – различия между ценностями «прав человека» и «традиционным порядком», управляемой демократией и суверенитетом общества/государства, державностью и либеральностью и т.д.

Следовательно, борьба за геополитическое доминирование между разными цивилизационными системами мира продолжается. И центр ее тяжести постепенно перемещается в сторону ценностного противостояния идеократических цивилизаций. А значит, он переносится и в сферу отношений между коллективистской и индивидуалистической, этатистской и либерально-персоналистической идеократиями. Поэтому идеократический поворот в современной России еще не завершен, что позволяет квалифицировать ее тип цивилизационного развития как квазиидеократический, совмещающий в себе ценности коллективизма и индивидуализма. Вместе с тем ценностные противоречия между «державниками» и «либералами», «коллективистами» и «персоналистами» продолжают размываться.

Еще раз подчеркиваю, что не только отсутствие официальной государственной идеологии считается слабым местом в цивилизационном развитии России. Вторым и более важным фактором выступает господство плутократии, контролирующей подавляющую часть ресурсов страны. Но что же поддерживает тогда в России идеократический дух? Думаю, что, кроме традиционных ценностей, еще одним основанием выступают имперские притязания политического руководства страны, разделяемые значительной частью наших сограждан, на которых ориентированы мощные информационные кампании («Крымская весна», «Донбасс наш» и пр.). Однако пока плутократия сдерживает развитие России как идеократической системы, культивируя индивидуальное потребление и размывая коллективистские ценности. Общему делу «коллективистов» она противопоставляет интересы личного бизнеса.

Таким образом, Россия возвращается от индивидуалистической к коллективистской цивилизации, сохраняя свой идеократический дух. И на нем еще ожидают исторические сюрпризы. Ей еще предстоит преодолеть квазиидеократический характер, замешанный на спекуляциях по поводу державности и народности, и освободиться от диктата плутократии. Возможно, российская идеократия обязательно найдет другие точки опоры. Пока же она прикрывается патриотическими лозунгами и упорно продолжает искать новые идейные скрепы, предназначенные для массового распространения. Но формула идеократической власти («справедливый вождь плюс лояльное ему население, с одной стороны, и недружелюбная элита, далекая от интересов народа, с другой») продолжает работать и приносить политические дивиденды уже сегодня. И не стоит надеяться, что нынешняя власть в ближайшее время потеряет свою связь с плутократией и станет открытой для перемен. Потребуется долгие годы для пробуждения самосознания российского человека.

Цивилизационные типы человека в квазиидеократической России. Но как бы то ни было, противоречивый характер квазиидеократической системы в России привел к тому, что в ней сложились разные, порой исключаящие друг друга, цивилизационные поля (идеократическое, персоналистическое и коллективистское), которым соответствуют те или иные типы личности.

Отсюда вытекает четвертая гипотеза: *поскольку Россия продолжает существовать как квазиидеократическая система, соединяющая индивидуалистические и коллективистские, либерально-рыночные и этатистские ценности, то доминирующим типом человека в ней выступает отнюдь не Идеократ, а гибридный тип — симбиотическая личность.* В социальном плане — это в первую очередь представители правящей партии и чиновники высшего звена системы государственного управления, а в социальном — различные, консервативно настроенные слои населения (служащие госучреждений и силовых структур, пенсионеры и пр.). Именно они выступают за несменяемость высшей политической власти в стране и сохранение своих позиций.

Наряду с Идеократом в современной России сосуществуют и другие цивилизационные типы человека, в т.ч. Буржуа, Человек труда и пр. Каждый из них имеет свою сферу бытия (мир бизнеса, мир труда, мир государства и др.) и вынужден приспосабливаться к условиям идеократической системы, что накладывает свой отпечаток на образ их жизни и приводит к появлению гибридных типов человека.

Однако в квазиидеократическом обществе на первый план выходит гибридная фигура симбиотической личности, в которой сосуществуют по сути множество разных людей — идеократ и традиционалист, коллективист и персоналист, «державник» и либерал. Как известно, симбиоз является промежуточным звеном между взаимодействием организмов, принадлежащих к разным видам, и как результат — их слиянием путем межвидового скрещивания.

Симбиотическая личность есть в первую очередь результат симбиоза идеократа с персоналистом и коллективистом. Однако в зависимости от выраженности одного из этих начал в ней может преобладать либо идеократический коллективист («идеократический человек труда» или «служебный человек»), либо идеократический персоналист («буржуа-идеократ» или «плутократ»). Похоже, что последний как раз и представляет главный резерв для пополнения нынешней квазиидеократической власти, составляя большинство представителей в органах госуправления.

Дело в том, что в российском обществе к идеократам относится лишь незначительная часть людей, убежденных в своей избранности и имеющих жесткую систему идеологических координат. Большинство же лю-

ЦЕННОСТИ РОССИЙСКОЙ ЦИВИЛИЗАЦИИ

Табл. 2. Разнообразие цивилизационных типов человека в квазиидеократической России

Цивилизационные поля российского человека	Комбинация цивилизационных типов	
	"Маргинальные" типы, относящиеся к разным цивилизационным полям	"Гибридные типы", относящиеся к "смешанным" моделям
<i>Ориентация на избирательную справедливость</i>		
Идеократическое	Идеократ, находящийся в политической изоляции и на периферии общественной жизни	Симбиотическая личность, занимающая доминирующие позиции в обществе (идеократический персоналист или коллективист)
<i>Ориентация на приоритет индивидуальной свободы</i>		
Персоналистическое	Буржуа, не приспособившийся к нынешней социально-экономической ситуации	Буржуа-идеократ — плутократ, относящийся к власти в государстве как к бизнесу
<i>Ориентация на коллективистские ценности</i>		
Коллективистское	"Человек труда", сохранивший свое существование в небольших хозяйственных анклавах	"Служебный человек" — корпоративные и бюджетные работники
<i>Ориентация на допустимое как предельно возможное</i>		
Экспертно-экологическое	Экологическая личность (эко-деятель), выступающая в идеале субъектом реализации решений во всех сферах общественной жизни и имеющая ограниченное поле деятельности	Эколог-эксперт — представитель интеллектуального сообщества, осуществляющий выборочную экспертизу в природоохранительной сфере

дей представляют собой симбиотический тип, совмещающий в себе, как было сказано, коллективистскую ментальность и элементы коллективистского (отчасти общинного, отчасти корпоративного) самосознания, с одной стороны, и индивидуалистическую и рыночную ментальность, с другой. При этом их идеократическая ориентация трансформируется, приобретает те или иные гибридные формы. Поэтому многие, в т.ч. представители элиты, пребывают в состоянии симбиоза с квазиидеократическим режимом и не могут выйти за его пределы, продолжая извлекать из этого состояния личную выгоду (признание, стабильность, благополучие). Это относится и к определенной части отечественных гуманитариев и социальных ученых, которых устраивает их нынешнее положение. Ради относительного благополучия некоторые из них готовы пожертвовать критическим мышлением и гражданской позицией.

Таким образом, коллективистская идеократическая цивилизация, сложившаяся в советское время, начиная с конца 1990-х гг., трансформируется в квазиидеократическую систему, что связано одновременно с личностными изменениями человека. По мере ослабления идеократического характера системы границы существования человека размываются. Потеряв прежние идеологические ориентиры и не восприняв до конца новые (индивидуалистические), он стал постепенно переходить в состояние Симбиотической личности. Очевидно, что для этого в его жизни должны были произойти радикальные изменения (развал страны, смена по-

литического строя, потеря работы, духовный кризис и пр.). Однако квазиидеократ или Симбиотическая личность в отличие от Идеократа — всего лишь временный сторонник правящего режима и провозглашаемых им гибридных, в т.ч. либерально-патриотических ценностей.

Как видно из таблицы, альтернатива квазиидеократическому человеку (симбиотической личности) в современной России мне видится в становлении экологической личности («эко-деятеля»), который опирается первоначально на власть экспертов, экспертократию (см. прим. 4). Ценностной предпосылкой ее деятельности уже сейчас выступает допустимое как предельно возможное в данных условиях. Именно последнее нуждается в последующей концептуализации применительно к проектированию экосоциальной цивилизации.

Но для появления эко-деятеля на исторической арене еще не сложились реальные политико-экономические и социокультурные предпосылки. В виду малочисленности и незначительного влияния у него отсутствует собственное цивилизационное поле, что позволяет пока относить его к маргинальным типам. Экологическая экспертиза принимаемых управленческих решений пока относится к природоохранительной деятельности и не стала обязательным регулятивом в других сферах общественной жизни.

В нынешних условиях приход к власти убежденных идеократов маловероятен, а симбиотический человек, как и плутократа, предпочитает поддерживать статус-кво. Но сможет ли в России сформироваться эко-деятель, способный бросить вызов Идеократу и Симбиотической личности, покажет время. Предпосылки его возможного участия в цивилизационном проектировании, ориентированного на допустимые изменения в природе и обществе, требуют дальнейшего изучения.

Вместо заключения. Подведем теперь краткие итоги.

1. Россия пребывает в состоянии цивилизационного разлома, который приводит к столкновению ценностей вполне конкретных людей, являющихся носителями больших и малых культур. При этом речь идет не только о национальных культурах, представителями которых они выступают, но и об их цивилизационных предпочтениях.

Цивилизационные ценности человека складываются между высшим («метафизическим») уровнем, конституирующим его бытие в целом, и «страновым» или транснациональным уровнем. Именно эти ценности связывают сознание представителей больших национальных культур, стремящихся к образованию наднационального духовного единства.

2. Цивилизационные ценности российского человека подразделяются соответственно далее на два больших класса — интегративные и транснациональные. Первые (межчеловечность, сочеловечность и всечеловеч-

ность) объединяют людей в разных формах общения, поддерживающих целостность цивилизации «снизу-доверху». Им противостоят ценности надчеловеческого существования (глобализации) и расчеловечивания, культивируемые в ряде регионов мира. Вторые дифференцируют людей на группы в зависимости от отношения к социальному порядку («свобода — несвобода», «справедливость — несправедливость», «равенство — неравенство» и пр.), устанавливая ценностный водораздел между ними.

Российский человек существует в сложном цивилизационном пространстве, постоянно выбирая между основополагающими ценностями — коллективистской ориентацией на общее дело («бытие всех со всеми и ради справедливости для всех») или индивидуалистической ориентацией на личную выгоду («свободное бытие каждого для-себя или для-своих»), идеократичностью и «державностью» («бытие всех и каждого ради справедливости для избранных») или плутократичностью («бытие всех на условиях легитимации свободы одних и несвободы других»).

В зависимости от вышеуказанных критериев можно выделить четыре типа цивилизационного развития (всечеловеческий — свобода и равенство, коллективистский — справедливость и равенство, персоналистический — свобода и неравенство, идеократический — справедливость и неравенство). Им соответствуют типы человека — всеобщий человек, человек равного труда, буржуа и идеократ. Каждый из них придерживается определенных цивилизационных ценностей.

3. Россия после распада СССР в 1990-е гг. продолжила идеократическую траекторию развития. Даже при отсутствии официально заявленной государственной идеологии она сохранила в себе дух имперскости и экспансивный характер внешней политики, авторитаризм во внутренней политике, фактически однопартийную политическую систему и контроль над СМИ. Все это свидетельствует о реальных, а не о воображаемых цивилизационных приоритетах страны. При этом она не желает идти в русле развития западной цивилизации. Однако, кроме внешнего давления, которое оказывает на Россию Запад, сдерживающим фактором на этом пути выступает плутократия, подчинившая своему контролю львиную долю общественных ресурсов.

Поэтому на сегодняшний день Россия представляет собой квазиидеократическую систему, совмещающую в себе либеральные и социалистические ценности, державность и либеральность, рынок и социальное государство. С этой точки зрения, она не является единым цивилизационным целом. Этим объясняется во многом непоследовательный характер социально-экономических реформ в стране и несменяемость ее политической системы, зависимой от плутократии. Движение к новому государ-

ству-цивилизации («общественному государству») предполагает ограничение и сворачивание деятельности плутократии и контролируемого ею «глубинного государства» в соответствии с экологическим критерием допустимого как предельно возможного в данных условиях.

4. На современном этапе российский человек существует в смешанном цивилизационном пространстве, разделяя свои ценностные предпочтения между разными цивилизационными полями: с одной стороны, коллективистской и персоналистической моделями цивилизации, с другой, между идеократическими и персоналистическими и/или коллективистскими моделями.

Основной цивилизационный тип российского человека (симбиотическая личность) характеризуется противоречивым характером. Он выступает результатом симбиоза идеократа с персоналистом и/или коллективистом, что приводит, как минимум, к двум подтипам — идеократическому коллективисту («служебному человеку») или идеократическому индивидуалисту («буржуа-идеократу», плутократу), отношения между которыми часто складываются конфликтным образом. «Чистые» типы (Идеократ, Буржуа, Человек равного труда) не получили широкого распространения и остаются на периферии общественной жизни. Так что главным агентом квазиидеократической России по-прежнему выступает симбиотический человек, который, как и служебный человек, находится в прямой зависимости от плутократии. Альтернативный им тип (экологическая личность, или «эко-деятель») еще не сформировал окончательно собственное цивилизационное поле. Пока оно остается размытым.

Итак, российский человек пребывает в состоянии цивилизационного симбиоза. Он еще не сформировался как «чистый» цивилизационный тип и продолжает занимать «промежточную» позицию между идеократией и плутократией. Поэтому ему только предстоит сбросить с себя оковы зависимости и сформировать экологическое отношение к обществу и цивилизации. Но это уже будет совершенно другой культурно-цивилизационный тип.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Заславский В.В.* Возможности цивилизационного развития России // Вестник РФО. — 2021. — Вып. 1-2 (95-96). — С. 23-31.
2. *Крухмалев А.Е.* Плутократия как феномен трансформирующейся России // Социологические исследования. — 2010. — № 2. — С. 20-29.
3. *Смирнов А.В.* Всечеловеческое vs общечеловеческое. — М.: Садра; Изд. дом ЯСК, 2019. — 216 с.
4. *Тлостанова М.В.* Деколониальный проект: от политической деколонизации к деколонизации мышления и сознания // Личность. Культура. Общество. — 2009. Т. XI. — Вып. 1 (46-47). — С. 143-157.

Примечания

1. Правдоискательство – исконно российская черта. Не случайно в уста одного из героев современного российского фильма («Брат») сценарист вложил такие слова: «*Вся сила в правде*». Правда понимается обычными людьми как соответствие реальной практики их жизненным идеалам. С точки зрения философов, она представляет собой «*синтез истины и справедливости*» (Н.К. Михайловский), смысл «*всеобщего спасения*» (Н.Ф. Федоров), «*тождество добра и истины*» (Вл. Соловьев), ценностное восприятие истины (Н.А. Бердяев).

В русском языке «*правый*» – тот, кто поступает правильным или должным образом. Другими словами, Правда есть то, что делается во имя правильных (и праведных) с точки зрения самих людей целей. В ней заключен идеал (представление о должном) и его исполнение. Этим Правда отличается от Истины, которая характеризует предмет в его сущности. Правда укоренена в самом бытии человека, в его поступке. Она «*вмонтирована*» в поступок как соединение общезначимого и фактического (действительного) в нем (М.М. Бахтин).

Однако у каждого народа и государства может быть своя Правда, которую иногда называют «*экзистенциальной истиной*». Есть она и у России. Именно поэтому ее объявили экзистенциальным врагом. У нас могут быть сколь угодно общие с Западом системно-формальные атрибуты («*рынок*», «*капитализм*», «*демократия*» и пр.), но вне зависимости от общности социально-экономических и политических условий нас разделяют с ним разные экзистенциальные истины. В этом, на мой взгляд, коренится важная причина нарастания цивилизационных противоречий России и Запада.

Пока же у нас сложилась патовая ситуация как внутри страны, так и на внешнеполитическом фронте, напоминающая мне ленинское определение революционной ситуации: Запад уже не может навязать нам свои цивилизационные ценности, а мы (прежде всего, наша политическая элита) еще не готовы сформулировать собственные ценности и донести до масс четкое понимание Правды как нашей и только нашей экзистенциальной истины.

2. Отмечу, что я рассматриваю локальную цивилизацию как *систему обществ, объединенных общим ядром культуры, схожими способом производства и формой политической организации*. Примером такой цивилизации выступает Западная Европа, сплотившая впоследствии вокруг себя страны всего Запада. В России цивилизация изначально выступала в образе могущественного государства. Поэтому на ее территории (сначала Российской империи, а затем и Советского Союза) конституировалось собственное государство-цивилизация, которое эволюционировало от традиционной цивилизации к современной. Но именно такое государство стало главным объектом атаки плутократии. Последняя стала претендовать на свое «*государство в государстве*», или «*глубинное государство*».

Можно далее предположить, что попытки разделить искусственно общество и государство могут закончиться (и уже заканчивались) очередной национальной катастрофой. Возможно, автократия (как самовластие) является их связующим механизмом на данном этапе исторического развития России. И это одна из принципиальных точек ценностного (и шире – цивилизационного) водораздела между Россией и Западом. Речь может идти сегодня лишь о форме автократии в России – слабом или умеренном авторитаризме либерального толка или о его более жестком коллективном варианте, ориентированном, например, на социалистические идеалы (например, Политбюро ЦК КПСС).

Можно, опять же, предположить, что пока авторитаризм, персонифицированный в лице Президента РФ и опирающийся на достаточно широкую поддержку народа, наталкивается на сопротивление так называемого «*глубинного государства*» (и, прежде всего, плутократии как корпорации чиновников и тех, кого называют олигархами), противопоставившего себя большинству граждан страны и блокирующему радикальные преобразования страны, в т.ч. законодательные инициативы самого Президента РФ.

Поэтому может сложиться впечатление, что мы существуем в разных обществах и государствах, хотя и находимся в одном географическом пространстве, именуемом Россией.

И дело здесь не столько в социокультурном разнообразии страны, а сколько в разделенности и расколе жизненных миров людей, принадлежащих к разным социальным стратам и группам. Так что у нас теперь имеются не просто разные жизненные уклады, которые дифференцируют общество на множество зон или сфер, а принципиально несовместимые друг с другом цивилизационные поля, имеющие автономные социально-экономические модули и соответствующие им разные ценностные ориентиры, и предоставляющие непоставимые жизненные стандарты включенным в них людям.

Вот таким, как минимум, двухсоставным гибридом мне представляется сегодняшнее российское общество. При этом расколото не только общество, но и государство, поскольку они могут существовать лишь как единое целое.

Пока у нас сохраняется «государство для своих» или «глубинное государство», нам не выбраться из цивилизационного кризиса. Чтобы выйти из него, необходимо восстанавливать утраченную целостность общества-государства. На место «глубинного государства» должно прийти «общественное», или, точнее говоря, «обобществленное» государство, основанное на социальном доверии. А это значит, что государство должно перейти под полный контроль общества, социализироваться и перестать быть корпорацией чиновников и представителей крупного бизнеса. Только в этом случае нам удастся создать предпосылки иного общественного порядка и преодолеть плутократизм.

3. Давайте вообразим на мгновение, что жизненный цикл Земли подошел к концу. Она больше не пригодна для жизни. И рядом с ней каким-то чудесным образом сформировалась другая планета с теми же условиями для жизни, что и наша («Земля-2»). Ведущие страны мира начали процесс колонизации новой Земли. Такие фантастические проекты пока создаются в воображении писателей-фантастов и киносценаристов. Подобный сюжет реализуется, например, в фильме «За пределами Вселенной» (Великобритания, 2017 г.). Авторы фильма ставят закономерные вопросы: «Каким будет мир на новой планете?». «Как люди используют такой шанс, чтобы обустроить свой дом, избежав ошибок и сделав выводы из уроков исторического прошлого?».

Но не такой выбор стоит перед нынешней Россией. В отличие от вышеупомянутого сценария у нас нет другой земли, на которую мы смогли бы переселить население страны. И, на мой взгляд, вовсе не обязательно создавать новые миры в ином или параллельном космическом пространстве. Достаточно реконструировать наш мир с учетом ее исторического опыта, в т.ч. найти наиболее приемлемый для жизни и экологически безопасный вариант цивилизационного развития. Ведь любая цивилизация задает предельно широкую культурную рамку существования народов и государств. Почему бы нам не попытаться собрать свои ценностные представления о мире и не построить такой свободный и справедливый цивилизационный порядок, который бы дал человечеству возможность преодолеть разные ограничения? Не об этом ли мечтал в позапрошлом веке наш великий русский философ Н.Ф. Федоров. Некоторые современные отечественные исследователи правомерно связывают такой порядок с идеей всечеловечности (см., например, [3]). Но есть ещё один важный критерий цивилизационного развития России, который я связываю с идеей допустимого, определяющего границы вмешательства человека в социоприродные процессы.

4. Чтобы освободиться от господства плутократии, необходимо, с одной стороны, привлекать к сотрудничеству экспертов — лучших специалистов в области экономики, политики и права, с другой, выстроить систему общественного контроля граждан (референдумы, электронное голосование по принципиальным вопросам, право отзыва депутатов и пр.). Именно это и предполагает общественное (или общенародное) государство. Но такое государство должно быть еще и экологически безопасным, ориентированным на жизненные интересы своих граждан. А значит, политика такого государства направлена на сохранение и развитие жизни людей, а также их постоянных спутников — других живых существ.

Поступила в редакцию 07.08.2021 г.

UDC 316.32

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_104_112

Е.А. ТЮГАШЕВ

ЦЕННОСТИ КИЕВО-ПЕЧЕРСКОЙ КУЛЬТУРНОЙ ТРАДИЦИИ КАК ВЕКТОРА ЦИВИЛИЗАЦИОННОГО РАЗВИТИЯ РОССИИ

***Аннотация:** В статье дана аксиологическая характеристика Киево-Печерской культурной традиции как одной из магистральных традиций, определяющих цивилизационное развитие России. Основными ценностями Киево-Печерской традиции являются радостное терпение, творческое смирение, бытовое подвижничество, блаженный фатализм, инверсивная иерархия.*

***Abstract:** The article gives an axiological characteristic of the Kiev-Pechersk cultural tradition as one of the main traditions that determine the civilizational development of Russia. The main values of the Kiev-Pechersk tradition are joyful patience, creative humility, everyday asceticism, blissful fatalism, inversive hierarchy.*

***Ключевые слова:** Россия, цивилизация, традиция, Феодосий Печерский, Киево-Печерский монастырь.*

***Keywords:** Russia, civilization, tradition, Theodosius of the Caves, Kiev Monastery of the Caves.*

***Предисловие.** В качестве одной из тематических областей социальной теории можно рассматривать традициологию. Объектом ее изучения являются традиции, традиционный уклад общественной жизни и традиционное общество, традиционные цивилизации, движения традиционализма и неотрадиционализма. Исследования традициологов обычно сфокусированы на весьма частных традициях. Наряду с этим выделены магистральные традиции, имеющие общецивилизационное значение (конфу-*

Тюгашев Евгений Александрович – доктор философских наук, доцент кафедры теории и истории государства и права Института философии и права Новосибирского национального исследовательского государственного университета (Новосибирск). E-mail: filosof10@yandex.ru.

цианская, буддийская, христианская и др.). В концептуальной призме традициологии цивилизационное развитие России можно представить как динамический комплекс традиций, которые возникают, укрепляются, уходят в тень или отмирают.

Магистральной традицией для российского общества, безусловно, является Кирилло-Мефодиевская традиция с ее ценностями миролюбия, неизменной верности, подвижничества и др. [15]. С ней соперничают другие традиции, в частности, Киево-Печерская. У ее истоков стоят основатели Киево-Печерского монастыря – Антоний Печерский и Феодосий Печерский. Цель данной статьи состоит в выделении ценностей Киево-Печерской традиции, сопоставимых с ценностями Кирилло-Мефодиевской традиции и значимых для цивилизационного развития России.

Общекультурное значение Киево-Печерской традиции. Церковные историки выделяют Киево-Печерскую традицию в летописании, агиографии и иконографии, литургии, песнопении. Известный исследователь древнерусской мысли В.В. Мильков говорит о Киево-Печерских установках, принадлежащих к идейно-религиозной традиции аскетического монашества [5, 8]. Он отмечает наличие Киево-Печерских установок у нестяжателей [5, 9], Ивана Грозного [5, 16], протопопа Аввакума [5, 11]. Поскольку многие известные русские мыслители тяготели к нестяжательству и ряд российских «самодержцев» в исторической памяти ассоциируется с Иваном Грозным, то следует констатировать пролонгированность Киево-Печерской традиции в духовной культуре вплоть до настоящего времени. Можно предполагать, что Киево-Печерская традиция – это не только традиция в русском православии, но и магистральная культурная традиция, выступающая одним из цивилизационных устоев России.

Данное предположение кажется парадоксальным в свете ряда наблюдений. Согласно В.В. Милькову, Киево-Печерская традиция отличается убеждением о непреодолимом разрыве между божественным и человеческим [5, 13]. Действительно, по воззрениям Феодосия Печерского, «кто живет сытной и благополучной жизнью, угождает дьяволу» [1, 182]. Казалось бы, такая концепция должна минимизировать влияние православного аскетизма на мирскую жизнь. Но при этом констатируется, что Киево-Печерские установки вытеснили Кирилло-Мефодиевскую традицию на периферию духовной жизни древнерусского общества [5, 8]. Отсюда основной вопрос данной статьи: в чем состоит аксиологический потенциал Киево-Печерской традиции, выраженный в конкретных нормах (образцах, моделях) поведения?

А такие образцы, несомненно, присутствовали. Так, в «Киево-Печерском патерике» Феодосий Печерский характеризуется как «учитель и образец пути истинного, вождь, и путеводитель, и наставник иноческого

жития ... начальник и поборник, помощник и пособник хотящим спастись!» [8, 343]. В «Житии Феодосия» Нестор называл его последователем великого Антония и призывал «следовать и подражать жизни преподобного Феодосия и учеников его...» [7, 357]. Как видим, осознавалось наличие значимого жизненного образца, подражания и следования ему, передаче по эстафете, что конституировало культурную традицию. Как отмечал Н.И. Костомаров, деяния подвижников, следовавших за Феодосием, «записывались, передавались изустно, служили примером для других монастырей и распространялись в русском народе известное направление религиозных воззрений» [9, 32-33].

Итак, Феодосию Печерскому подражали не только монахи. Каждый его поступок становился примером христианской духовности и образцом жизнестроительства для всех встречавшихся с ним людей. «Поэтому пример Феодосия и следование этому примеру со стороны других способствовали увеличению духовности в тогдашней жизни...», — писал В.Н. Топоров [14, 717]. Так в Древней Руси Киево-Печерская традиция перерастала из локального варианта монашеско-аскетической традиции в общекультурную тенденцию.

Ценностный потенциал Киево-Печерской традиции обычно описывается как перечень конкретных добродетелей. По мнению А.С. Демина, у Нестора можно выявить устойчивый комплекс добродетелей монаха «смирение — покорение — послушание — кротость — простость» [3, 121]. Е.Н. Бутузкина пишет о целой системе монашеской морали, представленной в литературном наследии Феодосия Печерского: «Согласно этой системе, монах должен полностью отречься от мира, стяжания, быть воздержанным, смиренным, терпеливым, строго соблюдать посты, быть готовым к ежеминутному покаянию» [1, 182]. Очевидно, что данные комплексы включают добродетели, осуществимые в миру. По оценке Е.Н. Бутузкиной, они составили христианский идеал эпохи Киевской Руси, по которому «Бог любит тех, кто принимает на себя добровольный крест мученичества, лишений, страданий» [1, 182].

Радостное терпение. Терпение является первой ценностью, которую утверждал Феодосий Печерский, обращавшийся с поучениями ко всем, кто хотя бы «втайне ропщет» [11, 437]. Для упражнения в терпении, когда было особенно много оводов и комаров, он обнажал свое тело до пояса и садился прясть шерсть, а «оводы и комары покрывали все его тело, и кусали его, и пили его кровь» [7, 377]. «Подвизайтесь, трудники, и увенчае­тесь венцом терпения...» — писал Феодосий [11, 439].

В «Киево-Печерском патерике» имеется ряд фрагментов о терпении. Например, в «Слове о преподобном черноризце Пимене» описывается

следующая ситуация: «И пробыл блаженный Пимен в той тяжелой болезни много лет, так что и служившие ему гнушались им, и много раз без пищи и без питья оставляли его по два и по три дня. Он же все с радостью терпел и Бога за все благодарил» [8, 471]. Модель поведения, следовательно, такова: терпеть, радоваться бедам и благодарить за них.

Объяснение данной модели находим в «Житии и терпение преподобного отца нашего Авраамия, просветившегося во многом терпении, нового чудотворца среди святых города Смоленска». Автор жития сообщает: «Поистине скажу, что не было в городе такого, кто не оговаривал бы блаженного Авраамия, так что дьявол радовался этому, а блаженный, радуясь, терпел все во имя Господа» [6, 43]. Далее поясняется, что беды посылаются Богом затем, что «этими бедами он обращает нас и приводит к себе, поскольку мы небезгрешны, а, терпя все это, пойдем и вспомним, сколько злых дел мы совершили, а затем предали их забвению, согрешая ночью и днем» [6, 43]. Похожее объяснение содержится в «Киево-Печерском патерике». В «Послании смиренного епископа Симона Владимирского и Суздальского Поликарпу, черноризцу Печерскому» говорится: «Терпи, брат, и досаждения: претерпевший до конца — такой и без труда спасется ... Исправь свои прегрешения и победишь тем всю силу вражю. Если же на укоризны будешь возражать, то только себе досадишь» [8, 357]. Таким образом, любые неприятности — повод для размышлений над собственными недостатками, поскольку именно они причина этих неприятностей.

В психологическом аспекте можно отметить, что в киево-печерской традиции культивируется интернальный локус контроля. При этой установке человек возлагает вину и ответственность на себя, рассматривает собственное поведение как источник своих успехов неудач. «...Никто из нас не сдерживает себя в своих грехах и не оплакивает их, но мы осуждаем и хулим других», — писал Ефрем, ученик Авраамия Смоленского [6, 51].

Преследующие нас люди могут быть побуждаемы дьяволом, сатана может входить в сердца бесчинных. Но кто мы такие, что бы судить других? Бог-человеколюбец направляет весь мир. «Если же мы возьмем на себя смелость осуждать других, изгонять их справедливо или несправедливо, то, значит, мы отняли кормило у Бога и отдали Божий корабль его противнику, то есть дьяволу», — рассуждал Ефрем [6, 49]. Блаженному только остается молиться за себя и за других.

Мать Феодосия Печерского в гневе не раз сильно избивала его в отрочестве за упрощенчество, «ибо очень его любила, больше всех других, и не мыслила жизни без него» [7, 359]. Первоначально он не слушал ее уговоров. Но затем стал принимать упреки «с радостью, в смиренном молчании» [7, 361]. Покорясь, он все-таки перестал ходить в лохмотьях, но под

одеждой носил железную цепь. В конце концов, смирением и послушанием он побудил и мать уйти в монастырь.

Творческое смирение. Данная модель поведения, сочетающая терпение и смирение в «Житии Феодосия Печерского» описывается не раз. Испытания внешнего мира ниспосланы, в конечном счете, человеколюбивым Богом. Поэтому с миром приходится смиряться.

В интерпретации В.Н. Топорова, с которой можно согласиться, постигающие неудачи можно оценивать как относительные и частичные, и каждая из них открывала что-то новое и «вела дальше, вернее и надежнее» [14, 660]. Соответственно, противник должен восприниматься как противовольный помощник. Сталкиваясь с противодействием матери, Феодосий выверял свой путь и принимал более сильные решения [14, 668]. Противник «выступает как орудие того же самого божественного Провидения, которое охраняет Феодосия от не самых “сильных”, от промежуточных решений, проверяет его подлинную готовность “даться Богу” и направляет его на узкий, но в данном случае единственно верный путь, который в наибольшей степени отвечает потребностям и возможностям Феодосия» [14, 631].

Следовательно, нужно не упорствовать, а смиряться творчески и расширять поведенческий репертуар. Например, действовать потаенно. В конечном счете, Бог смягчит сердца гонителей или устршит их своим гневом.

Хотя Феодосий Печерский был жалостлив и кроток, милосерд и тих, в отношении иноверцев он был бескомпромиссен. В послании к князю Изяславу он демонстрирует латинофобию, «ибо неправо они веруют и нечисто живут» [11, 449]. Впрочем, ссылаясь на то, что Бог сохраняет в этой жизни всех иноверцев, он советовал избавлять их от беды милостыней [11, 451]. «Еще и такой обычай имел блаженный: нередко вставал ночью и тайно уходил к евреям, — сообщает житие, — спорил с ними о Христе, укоряя их, и этим им досаждая, и называя их отступниками и беззаконниками, и ожидая, что после проповеди о Христе он будет ими убит» [7, 419]. В.Н. Топоров замечал, что «угроза убийства не раз витала над головой блаженного» [14, 716] за его обличения беззаконников и отступников. Смирение не исключало сдержанного противоборства со злыми духами — но только с дозволения небес, с молитвой и силой Христовой [7, 381].

Бытовое подвижничество. В трактовке «Жития Феодосия» смирение — это также значит считать себя недостойнейшим из всех, быть как бы младше всех, всем услужать, являясь образцом [7, 379]. Например, на любое дело уходить первым и последним из него выходить. Отсюда еще одна ценность — подвижничество. Она проявлялась, прежде всего, в подвижности.

«На протяжении всего повествования, — отмечает В.С. Солодова, — настойчиво повторяется мотив движения, ходьбы» [13, 14]. Феодосий и его сподвижники трудились непрестанно, «не давая ни рукам, ни ногам своим покоя» [7, 389].

В отличие от магистральной подвижности св. Кирилла и Мефодия, пребывавших в дальних миссиях, подвижность киево-печерцев локальна и ориентирована на обретение места своего призвания. «Феодосию открылось, что его призвание воплотится в подвиг не там, а здесь, не в странствиях, а в сидении на месте, не в насыщении души впечатлениями и переживаниями, но в трезвении ее и в труде», — пишет В.Н. Топоров [14, 666]. Трудиться нужно здесь и сейчас — там, где «воткнут» [14, 667].

Впрочем, не вполне ясно, какое место оказывается доподлинно «своим». Возможно, это там, где происходит, как говорили сюрреалисты, «решающая встреча» — встреча с тем, кто тебя понимает (как встреча Феодосия с Антонием). Подлинность взаимопонимания непосредственно подтверждается практикой жизнеобеспечения сподвижниками многолетне-го пещерного затворничества.

Обустройство и персонализация места своего призвания обуславливает хозяйственную хлопотливость. Описывая труженичество как форму подвижничества, В.Н. Топоров указывал на некоторые черты труда Феодосия и его сподвижников [14, 682]. Это простой, будничный и повседневный труд. Он, как правило, несложен, но совершенно необходим, конкретен, разнообразен и требует завершения. Это не героический труд, основанный на энтузиазме, а рутинная, систематическая и размеренная, тщательно контролируемая деятельность, ориентированная на заранее намеченные результаты, предназначенные для конкретных людей.

Впрочем, на мой взгляд, эти черты присущи любой обыденной хозяйственно-бытовой деятельности. Собственно подвижническим трудовую деятельность Феодосия Печерского делают следующие ее особенности, о которых также писал В.Н. Топоров: 1) добровольность и инициативность в выполнении дел; 2) выбор наиболее тяжелого или наиболее необходимого в данный момент дела; 3) работа сверхурочно, в том числе во время, отведенное для отдыха; 4) постоянная, иногда даже скрытная, помощь другим; 5) хозяйская озабоченность делами всех [14, 707-708]. Усердие Феодосия в каком-либо нелегком деле увлекало других: они присоединялись к нему и делали все с избытком [7, 391]. Приумножавшееся богатство позволяло монастырю отдавать десятую часть имущества нуждающимся.

Блаженный фатализм. При аскетической установке, как это демонстрировал еще Диоген, остро ощущается избыточность имеющегося. Ког-

да Феодосий Печерский ходил в дорогой одежде, то чувствовал ее тяжесть и потому отдавал одежду нищим, довольствуясь лохмотьями [7, 363].

Избавление от излишних мирских благ мотивировалось надеждой на приобретение после смерти царствия небесного и жизни вечной. Поэтому в рамках Киево-Печерской традиции прямо запрещалось думать и заботиться о завтрашнем дне. Достаточно всем сердцем надеяться на милость Бога, который не оставит без средств к существованию [7, 397]. Данную ценностную установку можно назвать блаженным (оптимистическим, позитивным) фатализмом. Не оставляли бедствующих монахов, разумеется, кто-то из богатых, дарившие Киево-Печерскому монастырю даже села.

Инверсивная иерархия. В отличие от Кирилло-Мефодиевской традиции, ориентированной на гетерархию, Киево-Печерская традиция основана на иерархии. Согласно «Повести временных лет», в Киево-Печерском монастыре «в любви пребывая, младшие покорялись старшим и не смели при них говорить, но всегда вели себя с покорностью и с послушанием великим» [10, 227].

Игумен относился к братии как заботливый пастух к стаду. Культуровыворовалось строгое и нерассудное послушание игумену, без мудрствования и «до последнего издыхания» [2, 21]. Н.И. Костомаров относил Антония и Феодосия к категории людей, «сильных волей» [9, 25]. И в отношении Феодосия Печерского историк писал: «Главное, чего требовал он — это беспредельное послушание воле игумена, послушание без всякого размышления. Оно ставилось выше поста, выше всяких подвигов изнурения плоти, выше молитв» [9, 28].

Самоотвержение вырабатывалось, прежде всего, трудом на общую пользу [4, 23]. Порученное дело требовалось исполнять «со всяческим прилежанием и со страхом Божиим, с покорностью» [7, 427]. Кроме того, Феодосий Печерский постоянно досматривал кельи, изымал и выбрасывал неуставное имущество. Так же он поступал (как впоследствии старосверы), если без его благословения или повеления что-то было сделано («плод дьявольский») [7, 409]. За непослушание виновные наказывались епитимьей. Последняя могла раскладываться среди братии [10, 227].

Вместе с тем, будучи в монастыре на вершине иерархии, Феодосий, как говорилось выше, стремился всем услужать и быть как бы младше всех. Авновья принимаемые послушники, наоборот, находились в более благоприятном положении, пока привыкали к уставу монастыря. Досаждения и попреки от своих учеников преподобный сносил с радостью, за всех молясь [7, 427].

Особенность иерархической организации в Киево-Печерской традиции состояла в том, что старший оказывался младшим. Так, в Великом

посольстве Петр I стал Петром Михайловым, урядником Преображенского полка. Данный тип организации иерархических отношений можно определить как инверсивную иерархию [12]. В аспекте феномена инверсии интересно, что под начальством Феодосия Печерского очутились даже бесы, когда он «приобрел от Бога власть над ними», и более «бесы и не озорничали, страшась запрещения преподобного и его молитвы» [7, 383].

Заключение. Нетрудно заметить, что выделенные нами ценности Киево-Печерской культурной традиции являются достаточно важными для российского общества. Сегодня эти ценности чаще оцениваются отрицательно — как антиценности, блокирующие цивилизационное развитие России. В то же время в определенной мере они культивируются в православной среде и государственной пропаганде, ориентированной на массовое сознание.

Но нельзя не признать некоторую оправданность и привлекательность данных ценностей в сложившихся социокультурных условиях. В.Н. Топоров думал, что Феодосий Печерский и его последователь Сергей Радонежский нашли, по сути дела, «путь преодоления соблазнов и грехов русской души» [14, 610]. Возможно, ценности Киево-Печерской культурной традиции отчасти соответствовали ментальности восточных славян. Но обстановка утверждения Киево-Печерской традиции демонстрирует, что она все же не превалировала, а тем более — не определяла перспективу цивилизационного развития России. Поэтому представляет интерес выделение других магистральных традиций российского социума.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бутузкина Е.Н.* Феодосий Печерский // Новая философская энциклопедия: В 4 т. — М.: Мысль, 2010. — Т. IV. — С. 182
2. *Васиховская Н.С.* Повседневная жизнь монашества Северо-Восточной Руси (середина XIV — начало XVI века) // Вестник Удмуртского университета. Серия: История и филология. — 2019. Т. 29. — Вып. 1. — С. 19-28.
3. *Демин А.С.* Поэтика древнерусской литературы (XI-XIII вв.). — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. — 408 с.
4. *Елагин В.С., Шалимова И.И.* Духовный мир Киево-Печерского патерика: Учебно-методическое пособие. — Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2000. — 240 с.
5. История русской философии: Учебник / под общ. ред. М.А. Маслина. — М.: НИЦ ИНФРА-М, 2020. — 640 с.
6. Житие Авраамия Смоленского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 5: XIII век. — СПб.: Наука, 1997. — С. 30-65.
7. Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. — СПб.: Наука, 1997. — С. 352-433.
8. Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. — СПб.: Наука, 1997. — С. 296-489.

9. *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей в 2-х книгах. Кн. 1. – М.: СВАРОГ, 1995. – 768 с.

10. Повесть временных лет. // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. – СПб.: Наука, 1997. – С. 62-315.

11. Поучения и молитва Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. – СПб.: Наука, 1997. – С. 434-455.

12. *Севостьянов Д.А.* Исследование активности человека: инверсивный анализ в контексте постнеклассической рациональности // Вопросы философии. – 2013. – № 9. – С. 117-124.

13. *Солодова С.В.* Духовное и телесное в Житии Феодосия Печерского // INITIUM. Художественная литература: опыт современного прочтения: сборник статей молодых ученых. – Екатеринбург: УРФУ, 2019. – С. 14-17.

14. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре. Т. 1. Первый век христианства на Руси. – М.: «Гнозис» – Школа «Языки русской культуры», 1995. – 875 с.

15. *Тюгашев Е.А.* Фундаментальные ценности кирилло-мефодиевской цивилизации // Вестник Самарского государственного технического университета. Серия: Философия. – 2021. – № 2 (7). – С. 75-84.

Поступила в редакцию 03.07.2021 г.

А.С. АЛЕХНОВИЧ

ВЛАСТЬ И СТРАХ: БЕЗОПАСНОСТЬ КАК ЦЕННОСТЬ

***Аннотация:** Статья посвящена исследованию отношения власти и страха в контексте современной политики безопасности. Испытывая кризис общественного доверия, система власти трансформируется от политической формы организации общества к технократическому способу социального управления. В отличие от политической власти, действующей в публичном пространстве согласования интересов и обсуждения общественных проблем, технократия основана на экспертной системе технологического регулирования социальных процессов, при которой декларируется рациональная прагматика, очищенная от политической борьбы, и провозглашается, что правом участвовать в принятии решений обладают только компетентные специалисты.*

В указанном процессе трансформации активную роль играет феномен страха, который присутствует как в техниках управления, используемых властью, так и в защитных практиках, разворачивающихся в управляемых сообществах, что определяет проблему легитимности государственной системы управления. Объектом политического страха является угроза применения систематического насилия, появляющегося из деперсонализированной структуры власти, которая отчуждается от своего общественного источника, что осложняет ее стабильное воспроизводство и функционирование.

Технократическая власть объявляет своей ценностью безопасность при администрировании жизненного мира индивидов, которые все более становятся деполитизированными объектам колонизации со стороны государства, использующего биополитические методы управления. Автор делает вывод, что отчуждение власти и сопутствующий ему страх обусловлены противоречиями между политическими целями, направленными на социальное благополучие и гражданское равенство, и технократическими средствами, замыкающимися на собственных критериях эффективности.

Алехнович Александр Сергеевич – независимый исследователь (Москва). E-mail: alehnovich.san@rambler.ru.

Abstract: *The article is devoted to the study of the relationship between power and fear in the context of modern security policy. Experiencing a crisis of public trust, the power system is being transformed from a political form of organization of society to a technocratic method of social management. In contrast to the traditional politics operating in the public space of reconciling interests and discussing social problems, technocracy is based on an expert system of technological regulation of social processes, in which rational pragmatics are declared, cleansed of political struggle, and it is proclaimed that only competent people have the right to participate in decision-making.*

In this transformation process, the phenomenon of fear plays an active role, which is present both in the management techniques used by the authorities and in the defensive practices unfolding in controlled communities, which determines the problem of the legitimacy of the state government system. The object of political fear is the threat of systematic violence arising from a depersonalized power structure that is alienated from its social source, which complicates its stable reproduction and functioning.

Technocratic power declares its value security in the administration of the life world of individuals who are increasingly becoming depoliticized objects of colonization by the state using biopolitical methods of management. The author concludes that the alienation of power and the accompanying fear are due to contradictions between political goals aimed at social well-being and civil equality, and technocratic means, which are locked on their own criteria of effectiveness.

Ключевые слова: *безопасность, власть, технократия, биополитика, культура страха, политика страха, пандемия, общество риска, политический страх, насилие, эффективность.*

Keywords: *security, power, technocracy, biopolitics, culture of fear, politics of fear, pandemic, risk society, political fear, violence, efficiency.*

Введение. В современном мире реальные и потенциальные угрозы принимают «пандемический» характер воздействия на государства и общества. Растущая пропасть между повседневным опытом и переизбытком противоречивой информации разрывает устойчивые картины мира, который предстает в облике безличной и враждебной силы, проникающей в повседневную жизнь. В результате возникает массовая тревога перед чужеродностью происходящих перемен, которые переживаются в обществе в виде неуловимой экзистенциальной угрозы, порождающей «катастрофическое сознание» [11].

Предполагается, что страхи задают общий горизонт понимания в ситуации нехватки объяснительных ресурсов, редуцируя сложность и неопределенность к простым категориальным схемам [8]. К таким формам

страха относятся различные способы реагирования — от слухов до массовых «моральных паник» и конспирологических теорий [23; 24]. Они выражают фундаментальное беспокойство и являются языком недоверия к быстро меняющейся реальности, несмотря на деятельность государственных экспертных институтов, транслирующих официальную точку зрения. На языке конспирологии сообщества оформляют свои страхи в устрашающие образы коллективного воображаемого (см. прим. 1). В условиях глобальных цифровых коммуникаций социальные страхи и настроения продуцируют волны фейковой информации, что означает не только гипертрофированный рост несанкционированной информации, но и смешение официальной экспертной информации и стигматизированной неомифологии. При этом возникающие волны социального страха имеют свою цикличность: от тревожных слухов к медиа-вирусам, от панических реакций к массовым протестам.

Проблема глобальных рисков, получающих репрезентацию в коллективных формах страха, выявляет степень адекватности управленческих решений, возникающих в политических системах современных государств. Вводя чрезвычайные меры на своих территориях, разбалансированные стратегической неопределенностью, государства пытаются перезагрузить свои политики ради жизнеспособности системы управления социально-экономическими процессами. Для осуществления властных полномочий такая система должна редуцировать сложность процессов к управляемым и прогнозируемым статистическим абстракциям — «экономический рост», «население» или «электорат». Кризисы последних лет показали, что внестатистические события, связанные с непредсказуемостью и неопределенностью, взрывают «чувство нормальности», гарантом которого являются государства, что снижает уровень социального порядка. Следствием этого оказывается, что такие абстракции не работают, прогнозы оказываются неточными, сообщества дезориентированы в ситуации постправды, а то, что считалось прозрачным (границы, информация, знания) становится закрытым и двусмысленным.

Административные системы отвечают на взрыв рискогенной неопределенности стратегиями безопасности: прогностические и контролирующие функции в отношении к будущему соседствуют с усилиями по нейтрализации нестабильности в отношении к настоящему (мониторинг и контроль как формы безопасности). Таким образом, кризис политического доверия (см. прим. 2) к власти запускает механизмы переформатирования нормальности либо в сторону архаической позиции по отношению к современности (политика популизма), либо в сторону технократических приемов (футуристическое ускорение изменений). Впрочем, по-

пулистский дискурс сам по себе является технологией управляемой реальности в условиях социальных трансформаций [14].

Соответственно, целью исследования является определение и анализ трансформации властных технологий в контексте политик безопасности и страха, получивших ускорение с появлением коронавирусной пандемии 2020-2021 гг. Гипотезой выступит следующий тезис: в условиях кризиса доверия к институтам власти система социального управления эволюционирует от политической формы организации власти, функционирующей в публичном пространстве различных интересов, идей и ценностей, к технократическому способу управления обществом, основанному на экспертной научно-технической системе технологического регулирования социальных проблем. Указанный процесс сопровождается как техниками управления страхом сверху, так и защитными практиками страха снизу, что характерно для иерархических структур этатистского типа с централизованным управлением и концентрированным аппаратом насилия. Таким образом, деполитизированные сообщества все более становятся объектам колонизации со стороны государства безопасности, использующего биополитические методы управления.

Тематизация феномена страха в контексте общества риска. Современная социально-экономическая система капитализма претерпевает кризисные трансформации с непредвиденными последствиями. Получивший широкое распространение после глобальной рецессии 2007-2008 гг. термин «новая нормальность» (“New Normal”) характеризует текущее состояние общества в ситуации нестабильности, становящейся нормой, и неопределенности, входящей в повседневную жизнь. Опыт пандемии показал, что экстраполяция происходящих перемен вряд ли может выходить за границы ближайшего будущего, в отношении которого принимаемые решения несут социально значимые последствия. Под угрозой оказались не только стабильность экономических моделей и социальных систем, но и комфорт, доходы, здоровье и жизнь огромного количества людей.

По отношению к неблагоприятным событиям риск выступает как известная вероятность в отличие от неопределенности (неизвестной вероятности) [26], охватывающей вариативный диапазон сценарных прогнозов. В процессах прогнозирования и управления риск используется как количественная мера опасности по степени ее вероятности. Опасность воспринимается по репрезентации риска в сознании экспертов и управленцев, это переменная величина, учитываемая при принятии политических решений. Н. Луман разделял источники опасности и риска: угроза, исходящая извне, из окружающего мира, относится к природной опас-

ности; угроза, возникающая как следствие социальных решений, относится к риску, имеющему антропогенное происхождение [12].

Согласно У. Беку, не проводившему четкой дихотомии между риском и опасностью, объединяющей и движущей силой общества позднего модерна становится страх, связанный с невозможностью воспринять и устранить тотальное присутствие опасности, порождаемой техногенной цивилизацией. Такую ситуацию он называл обществом риска. Бек объясняет это тем, что в обществах модерна «производство богатств» сопровождается «производством рисков» [3, 21]. В отличие от классического индустриального общества, в котором нормативным идеалом было равенство, в обществе риска нормативным принципом выступает безопасность: «место общности нужды занимает общность страха» [3, 60]. Э. Гидденс пишет об «институционализированной среде риска» как конфигурации сложных систем, в основе которых находится рефлексивная оценка и мобилизация риска по отношению к возможному будущему. Иными словами, осознание и распределение рисков во времени не уменьшает их неопределенность, а встраивает в структуру повседневной жизни, в которой никто не может чувствовать себя в «онтологической безопасности» в условиях, когда человек вынужден доверять неподконтрольным ему абстрактным системам (финансовые рынки, здравоохранение и др.) [6]. Таким образом, безопасность становится ценностью и ориентиром для управления обществом, а страх — индикатором потенциальных угроз.

Понятие страха кажется самоочевидным, но при этом остается многогранным, что затрудняет его определение и анализ. Интегрирующим признаком страха можно считать эмоциональное состояние, вызываемое переживанием реальной или воображаемой угрожающей ситуации. В структуре страха, соответственно, выделяются пугающая ситуация, объект угрозы, эмоциональное переживание, оценка опасности и поведенческая реакция. Интенциональность страха указывает не на опыт настоящего, а на проецирование негативного переживания страха в будущее.

В эволюционном смысле страх является универсальной адаптивной функцией для выживания организма в меняющихся условиях среды. Страх сигнализирует об опасности и выступает триггером, мобилизующим ресурсы организма для избегания потенциальной угрозы жизни. У человека страх обусловлен не только генетическими и физиологическими механизмами, но и культурно-историческими условиями его существования. Страх находится на пересечении физических (эмоции) и ментальных (чувства) процессов, включает как внутренние состояния (переживания), так и внешние формы выражения (поведение) [17, 39-84]. Тем самым страх в человеческой культуре имеет сложную композицию по проявлению, мо-

дусам, динамике и последствиям. Продуктивным представляется привести классификацию страха с тем, чтобы посредством концептуализации данного феномена выделить актуальный для данного исследования политический аспект страха.

Внешний и внутренний страх. Данное деление основано на локализации угроз по их происхождению. Согласно понятию онтологической дифференциации, разработанной М. Хайдеггером, существует различие плана бытия и плана сущего, которое можно соотнести с разделением на внутренний и внешний страх, соответственно. Онтический план (сущее) отсылает ко всему тому, что является внешним миром с его явными и неявными угрозами, необязательно воспринимаемыми и осознаваемыми непосредственно. Соответствующий ему страх проявляется в контексте повседневных и научных знаний, с помощью которых можно определять и контролировать угрозы, вызывающие такой страх, который локализуется как реакция на внешнюю для человека опасность (имуществу, статусу, здоровью, жизни).

Онтологический план (бытие) относится к опасностям, исходящим от самого человека, которые не тематизируются в образах конкретных угроз. Этот внутренний страх открывает экзистенциальное состояние человеческого сознания, которое порождает свои собственные феномены свободы, одиночества, конечности и осмысленности каждого отдельного человеческого существования. Таким образом, если внешний страх касается всех и каждого по общности опасности, то внутренний страх отсылает к индивидуальному бытию как уникальному опыту переживания онтологических угроз.

Биологический, социальный и экзистенциальный страх. Эта типология основана на делении по объекту предполагаемых угроз. Биологический страх относится к самому древнему и универсальному в эволюционном отношении типу страха, имеет инстинктивную природу и нейрофизиологическое проявление, включая соматические симптомы и биохимические механизмы реагирования. Объектом биологического страха являются физические события во внешнем мире, которые непосредственно угрожают (или воспринимаются как угроза) целостности организма.

Социальный страх также имеет внешнее происхождение, но появляется в процессе социальной коммуникации, т.е. такой страх культурно обусловлен и проявляется в специфических исторических формах. Являясь производным от системы общественных отношений, социальный страх отражает восприятие и оценку человеком своего положения в обществе, характеризует отношение людей друг к другу, структурирует социально-типическую ориентацию по отношению к явлениям и процес-

сам, происходящим в обществе. Данный страх обладает как конституирующим характером, призванным поддерживать социальный порядок (например, страх отвержения), так и деструктивным проявлением, возникающим при деформации социальной структуры и ожидании возможного ухудшения жизненных интересов и потребностей [2, 43-46]. Крайним случаем этой тенденции является массовый социальный страх перед катастрофически переживаемыми угрозами. Следовательно, объектом социального страха выступает сама система общественных отношений, которая может нести угрозу статусным притязаниям индивидов и групп.

Наконец, экзистенциальный страх имеет своим источником внутренние конфликты личности, переживаемые как проблема выбора жизненных целей, ценностей и ресурсов безопасности в непредсказуемом и нестабильном мире, находящемся в условиях постоянной трансформации и подверженном риску модернизации. Ситуацией страха здесь является состояние фундаментальной неопределенности человеческого существования, когда под угрозой оказывается смысловое содержание и устойчивая перспектива жизни, ответственность за которую несет каждый человек в качестве своей личной заботы (см. прим. 3).

Итак, приведенная онтология страха описывает человека, переживающего угрозы своей телесной организации (биологический аспект), структуре своих общественных отношений (социальный аспект) и субъективности своего бытия (экзистенциальный аспект). Как можно заметить из приведенного анализа, первые два аспекта относятся к внешнему страху, тогда как последнее измерение страха — к внутреннему опыту существования в мире. Однако ни биологический, ни социальный, ни экзистенциальный типы человеческих страхов не объясняют полностью поведение людей при отношениях, связанных с осуществлением власти.

Политический страх. Между политикой и культурой страха. В политической области страх имеет иное значение, нежели в описанных выше типах страха, поскольку здесь существуют специфические формы конфликтов, в контексте которых общественные практики выстраиваются вокруг борьбы за доминирование между разными политическими субъектами. Борьба за доминирование принимает вид либо поддержания существующего социального порядка, либо его изменения путем трансформации структуры власти между управляющими и управляемыми.

С точки зрения действующего порядка основанием для власти выступает легитимность политической системы, с точки зрения альтернативных проектов власти, которые могут сформироваться в новую политическую субъектность, основой является падение доверия к системе управления, а триггером — неудовлетворенные потребности в результате

общественных противоречий. Ресурсом и механизмом действий, а также их симптомом, в обоих случаях является страх, однако его источники и содержание имеют различный характер.

Представление о страхе как инструменте политического управления появилось и сформировалось в раннее Новое время. Т. Гоббс формулирует концепцию государства, суверенность которого основывается на страхе, который выступает главным условием гражданского мира. В естественном состоянии люди испытывают взаимный страх, порождаемый опасностью для каждого подвергнуться насильственной смерти или лишиться имущества («война всех против всех»). В гражданском состоянии, возникающем вместе с государством, страх становится общим — не только перед возвращением анархии, но и перед сувереном, который принудительно гарантирует безопасность совместной жизни. В гипотетической конструкции государственного устройства Гоббса иррациональный страх естественного состояния не исчезает полностью, а заменяется страхом как рациональным чувством (благоразумием), обладающим дисциплинирующим характером для всех и каждого. Страх становится морально-политическим этосом новоевропейского государства, поскольку вместе с устранением страха перед властью исчезает и само государство [7; 18].

Согласно парадоксальным выводам К. Робина, образ политического страха постоянно раздваивается на тот страх, от которого пытаются избавиться, и на тот, с помощью которого стараются избавиться от первого. Разбирая политические доктрины Т. Гоббса, Ш. Монтескье, А. Токвиля, Х. Арендт, Робин констатирует эту двойственность. У Гоббса избавление от страха естественного состояния становится средством для создания государства Левиафана, использующего этот страх для своего правления. Монтескье предлагает для устранения ужаса деспотического террора либеральную программу, которая получает привлекательность как отрицание этого самого террора, страха перед ним. Токвиль пишет о демократии как тирании большинства, подавляющей личность под страхом изоляции, и выстраивает свою концепцию плюрализма, отталкиваясь от созданного им пугающего образа, опять же с помощью страха. Для Арендт тревожность массового общества вела к созданию тоталитаризма, репрессивное правление которого является способом снижения тревоги потерянному человеку индустриальной эпохи, а неприятие тотального террора, сеющего страх, разворачивалось в идею свободного демократического общества. Во всех перечисленных случаях страх выступает негативным основанием политики, при этом само это основание возникает из неполитических источников: в области природы, психологии и культуры, т. е. страх и тревога ориентированы на насилие и отчуждение, а не на мораль и идеологию [15].

В конце 1980-х гг. Дж. Шкляр выдвинула концепцию «либерализма страха», утверждая, что страх, в отличие от традиционных идеологий, обладает лучшей объединяющей силой, которая может установить согласие между различными группами в борьбе против террора и насилия. Поскольку страх является универсальной реакцией на угрозу насилия, его моральное неприятие становится очевидным и понятным для всех [31, 30]. Здесь автор повторяет идейный поворот Гоббса, согласно которому целью государства является не столько достижение высшего блага (*summum bonum*), что характеризовало античную политическую теорию, сколько минимизация худшего (*summum malum*). Страх является величайшим злом человечества, но именно благодаря его мобилизующей силе он может рассматриваться в качестве основания политической жизни, напоминая об опасности утраты демократической свободы.

К. Робин призывает вернуть рассмотрение страха в политическое измерение. Отделение страха от его политического происхождения и использования в политических целях скрывает, что страх применяется как идеологический способ доминирования и подавления альтернативных образов реальности. Выявляя и описывая аполитические угрозы и возбуждаемые ими аполитические страхи, система власти апеллирует к чувству единства, которое является прикрытие для общественных противоречий, основанных на репрессивном характере иерархических структур, порождающих неравный доступ к материальным и информационным ресурсам. Принимая страх как возможность национального (экономического, культурного и т.д.) обновления, напуганное общество воспроизводит формы страха, ограничивающие стремления и действия людей.

Под политическим страхом Робин понимает «переживание людьми возможности определенного ущерба их коллективному благополучию — боязнь терроризма, паника в результате роста преступности, тревога из-за упадка нравственности — или же запугивание людей властями либо отдельными группами. Что же превращает оба типа страха скорее в политический, чем в индивидуальный страх? То, что они зарождаются в обществе либо несут общественные последствия» [15, 10]. Из этого определения можно выделить несколько его существенных свойств: угрозы несут общественные последствия, страх может инициироваться как государством, так и спонтанно порождаться в обществе. Однако здесь не сказано о главном: политический страх возникает в контексте властных отношений, структур господства и подчинения. В отличие от социального страха политический страх указывает не просто на беспокойство перед угрозой групповым интересам в системе общественных отношений. Страх определяет условия для воспроизводства существующего социального и сим-

волического порядка, усиливая властную способность управлять и подавлять противодействие управлению, а значит, связан с угрозой применения насилия. Кроме того, страх формирует протестные переживания и практики в условиях кризиса доверия к способности власти адекватно осуществлять свои полномочия и также выражает опасения относительно возможного насилия. Иными словами, со стороны государства мы видим появление такого режима, как политика страха, а со стороны сообщества, становящегося все менее устойчивым объектом управления, — возникновение культуры страха.

Таким образом, *объектом политического страха является угроза применения насилия, но не эпизодического субъективного насилия (криминального или террористического), а систематического насилия, появляющегося из самой деперсонализированной структуры власти (коллективного Левиафана), которая отчуждается от своего общественного источника, что осложняет ее легитимное воспроизводство и функционирование.*

Политика страха. Если вторая половина XX в. прошла под знаком «общества риска», то в начале нового столетия политика страха, как в ее либеральной, так и консервативной версии, «вышла на новый уровень: манипулируя рисками <...> она полностью подчинила сферу социального воображаемого с его приоритетом визуальных образов вместо логоцентризма модерна» [5, 268]. Политика страха выражает новую модель социального управления, создавая рамки для социального воображения граждан, совпадающие с границами общества и поддерживаемые на уровне эмоций [32, 9]. Новый режим управления определяет характер политических действий, легитимируемых постоянным обращением к образам угроз и опасностей. Страх в политике ведет к политическим решениям ограничительного или запретительного характера, ориентированным на безопасность общественной сферы как главной своей цели.

Как пишут П. Дуткевич и Д.Б. Казаринова, страх из инструмента переходит в сущность политики. Политика страха как традиционная политическая стратегия трансформируется в страх как самостоятельную политику, что меняет конфигурацию власти [9, 9]. Причинами отождествления политики и страха выступают три группы процессов. 1) Страх становится ведущим мотивом институциональных изменений существующего порядка. 2) Страх выступает основой новой легитимации действиям власти. 3) Страх воплощается в форме универсальной сверхидеологии. Среди факторов, определяющих эти процессы, оказываются недоверие к рынку и государству, размежевание власти и политики, возрастающее влияние социально-экономического неравенства, создающее повсеместное распространение страха. Растущий разрыв власти от политики

конституируется несоответствием инструментов управления и встающих перед государством задач. Результатом становится то, что власть остается без политических решений, заменяя их системой администрирования, оставленной без политического контроля, а политическая сфера лишается субъектной способности принимать решения [9, 10-15]. Как следствие, растущее влияние страха переопределяет цели и методы современной политики.

Культура страха. Концепция культуры страха была разработана Ф. Фуреди и Б. Гласнером [27; 28], которые также отталкивались от теории «общества риска» У. Бека. Фуреди писал, что на пороге XXI в. культурное воображение западного общества стимулирует и формирует не надежда, а страх. Характерной чертой культуры страха является тревожные ожидания относительно того, что люди подвергаются постоянным атакам со стороны разрушительных сил, которые угрожают повседневному существованию. По его мнению, это связано с тем, что массовый страх превалирует над личным опытом людей, которые поддаются давлению страха под влиянием таких факторов, как распад социальных связей и «эрозии субъективности», нивелирующих значение собственной активности и возможность контролировать свою жизнь.

Одной из главных движущих сил культуры страха является ослабление морального авторитета социальных структур. Страх, по-видимому, обеспечивает временную компенсацию моральной неуверенности, и по этой причине его поддерживают самые разные интересы. При этом страх продолжает использоваться как рациональная стратегия управления: правящая элита и медиа транслируют образы страха для мобилизации населения, а общество сопротивляется официальному воздействию, обращаясь к различным практикам — от культурной традиции до конспирологии [25].

Таким образом, дискурс политического страха проявляется в двух взаимосвязанных формах: политике страха и культуре страха. Политика страха концептуализуется как технология власти, появляющаяся в ответ на кризис государственной легитимности и способности управлять, а культура страха — как защитные практики социума, связанные с недоверием к политическим системам и регулирующим их институтам. В обоих случаях объектом страха выступает угроза насилия, поскольку и политика страха, и культура страха функционируют в рамках осуществления государственной власти. Государство обладает монополией не только на применение физического насилия (М. Вебер), но и символического насилия (способности навязывать определенное видение мира), однако в постидеологическом обществе бюрократическая структура не обладает полной символической власти. Здесь действует конфликт между группами за

способность конструировать альтернативные системы социальных смыслов и значений [4, 83]. Поэтому политический страх становится возможным ввиду существования структур насилия, его объектом является опасность как физического принуждения, так и ментального подавления, риски которой каждый раз оцениваются заново. Если государство определяет какое-либо явление в социальной реальности как опасное (например, терроризм), то страх перед такой угрозой в конечном счете будет отсылать к структурному насилию, направленному против тех, кто станет претендовать на иную модель интерпретации. Если общество напугано какой-либо опасностью, проистекающей от недоверия к системе государственного управления (например, в случае с вакцинацией), то соответствующий страх будет питаться угрозой произвольного использования насилия в условиях несогласия с административными правилами, воспринимаемыми как репрессивные.

Страх, безопасность и технократическая власть. Безопасность в современных политиках оказывается своеобразным приемом, позволяющим обеспечивать связь между властью и практиками «нормального поведения». Если активность государственных институтов постоянно сосредоточена на поиске угроз, которые потенциально присутствуют на горизонте общественной жизни в виде рисков, то это приводит к секьюритизации общественных отношений. Однако усиление дискурса безопасности влечет за собой новый рост общественного страха, который апеллирует к еще большим мерам безопасности, запуская новые циклы страха и безопасности, поскольку государству приходится легитимировать свои действия, ссылаясь на опасность того, что порождает страх. Борьба со страхом (угрозой опасности) порождает еще больший страх вследствие утверждения, что все находятся в опасности. Так борьба с причинами страха только усиливает страх в обществе, а защита от опасности оценивается степенью вызываемого страха.

Секьюритизация означает дискурсивную практику, которая инсценирует какой-либо объект в качестве угрозы и требует одобрения чрезвычайных мер по ликвидации этой угрозы «помимо правил, которые в противном случае были бы обязательными» [30, 5]. Дискурс безопасности позволяет транслировать обществу необходимость вмешательства и дополнительных форм контроля во имя сохранения здоровья, жизни, ценностей и т. д. Это превращает любую политическую проблему в проблему безопасности, которую можно решать неполитическими средствами, переводя процесс политического управления к управлению чувством небезопасности, а значит — страхом. В соответствии с вышеназванной корреляцией между политикой и культурой страха источниками секьюритиза-

ции выступают усиливающие друг друга административный дискурс (агент — бюрократия), экспертный дискурс (агент — экспертократия), дискурс СМИ (агент — медиакратия) и резонирующие с ними социальные страхи (агент — различные социальные группы) [13]. Все это приводит к гибридизации экономического, политического и медицинского дискурсов, объединяемых в биополитическую практику технократического управления, в которой идея социальной справедливости трансформируется в идею коллективной безопасности.

Такой поворот связан с историей европейского Нового времени, когда движущей силой современности, согласно М. Веберу, стала нарастающая рационализация социального мира, как в экономическом производстве, так и в государственном управлении. Рационализация управления включает упорядочивание и регламентацию всех сторон жизни, проникновение правил и предписаний в повседневную деятельность, что ознаменовало появление бюрократического нормативно-правового устройства власти в современных западных обществах. Следующим шагом к повышению рациональной эффективности управления стала технократическая концепция общества (Дж. Бернхем, П. Друкер, Дж. Гэлбрейт, М. Дюверже), которая предлагала новый тип организации государственного управления.

Понятие технократии используется как минимум в трех широко употребляющихся значениях: 1) теоретическая концепция власти, которая для своего функционирования использует научно-технические знания, а не идеологию; 2) тип социально-политического устройства общества, практически реализующий принципы этой концепции; 3) социальная группа научно-технических экспертов, участвующих в управлении. Иначе говоря, технократия — это такой принцип и практика управления, которые предполагают, что политические решения в общественной жизни являются настолько сложным вопросом, что их должны принимать компетентные специалисты. Идея заключается в том, что управлять обществом можно без политических институтов публичного участия и принятия решений.

Меняется сущность и функция власти: если для политической власти основанием социальной стабильности является различным образом понимаемый принцип равенства, то для технократии критерием оценки управленческих действий становится эффективность, а конечной целью — регулирование безопасности, которую можно понимать как тотальную заботу об индивидах с помощью технологических решений. За ориентацией на безопасность стоит технократическое понимание политики, следовательно, теряется политический характер общественных отношений, которые возможны, пока существует публичная политическая сфера (см. прим. 4).

Технократия переносит цель на средства, не отделяя выработку политических решений, сосредоточенных на общественных проблемах, от их инструментальной реализации. Условия и пределы политического обсуждения ограничиваются доступными вариантами, сформулированными технической экспертизой, в рамках технократически ограниченной рациональности. При таком способе управления политическое обсуждение заменяется экспертизой, а общественный контроль — статистической отчетностью. Кроме того, технократическая политика, обосновывающая свои действия указанием на объективность экспертных знаний, обесценивает «не поддающиеся количественной оценке и субъективные аспекты опыта» [29, 177].

Рационально устроенное технократическое управление, доведенное до своего регуляторного предела, а именно в отношении проблемы самой жизни, получает выражение в виде биополитической практики. Объектом биополитики выступает не отдельные тела индивидов, а население в целом в соответствие с их жизненными функциями (здоровье и условия жизни). То есть теперь власть преобразует не индивида, а те процессы, которые воздействуют на жизнедеятельность индивида.

Согласно М. Фуко, западному миру присущи три исторических режима политической власти: *суверенная власть*, направленная на тела индивидов как статусно-функциональные единицы, *дисциплинарная власть*, ориентированная на нормализацию тел в их трудовом измерении, и *био-власть*, регулирующая все жизненные проявления индивидов. Новизна биовласти, согласно Фуко, заключается в том, что она позволяет умереть, но заставляет жить [19], при этом современный человек — «животное, в политике которого его жизнь как живущего существа ставится под вопрос» [20, 248]. Режим биовласти становится такой социальной технологией, рационализация которой происходит за счет управления жизненным миром индивидов, уже не столько как политических граждан или экономических агентов, сколько как объектов витальной калькуляции, при которой население получает качество демографического ресурса (человеческого капитала), охраняемого государством.

Фуко считал, что биополитика исторически появляется вместе с либерализмом — политэкономической теорией, которая в своей управленческой практике определяется только критериями рыночной экономики, которую сама же и регулирует. Управляя интересами индивидов, либерализм в то же время манипулирует опасностями, которым постоянно подвергается или может подвергнуться общество. Следствием либерального режима управления являются появление культуры страха и системы контроля, баланса свободы и безопасности, что позволяет власти посто-

янно манипулировать, регулируя интересы индивидов, деятельность которых проходит под девизом «жить опасно» [21, 90]. В конечном счете от опасностей призвана защищать биополитика, которая выстраивает управленческую архитектуру опасности.

Дж. Агамбен развивает эту линию мысли, утверждая, что биополитической парадигмой современности является уже не дисциплинарная тюрьма, а концлагерь, логика которого раскрывает новое пространство исключения из нормальной жизни [1, 28-29]. Чрезвычайная практика исключения индивидов приводит к смешению и неразличению *zoe* («голой жизни») и *bios* («политической жизни»). Голая жизнь указывает только на сам факт жизни, фактичность индивидов как биологических существ, которые могут существовать в политике (преимущественный способ бытия человеческих сообществ) только в форме включающего исключения, т.е. жизнь может получить политическое определение, только перестав быть политически значимой, например, становясь медицинской проблемой. Таким образом, биополитический номос организует повседневную жизнь, не отличимую от чрезвычайного положения, когда забота о жизни индивидов делегируется технократическим системам контроля и управления (подобно тому, как делегировались политические голоса избирателей).

Биополитика становится не просто постполитической практикой управления, которая преодолела идеологическую борьбу и сосредоточилась на экспертном управлении и эффективном администрировании благополучия общества. Биополитика — это и есть выражение политики страха, который выступает основным мобилизующим ресурсом управления жизнью [10, 36]. Если традиционная идеология была направлена на послушание умов, то биополитика имеет своей целью контроль над жизнью, которая объявляется главным объектом безопасности.

Поскольку биополитика — технократический способ управления, то для своего функционирования такая структура власти использует доказательную политику (*evidence-based policy*), которая опирается на научные данные и экспертное мнение при принятии решений в государственном управлении по аналогии с доказательной медициной. Решения должны рассматриваться на основе обработки и анализа больших данных (*data-driven governance*) [33], расчеты и моделирование с помощью цифровых технологий обеспечивают количественные характеристики и прогнозируют последствия администрирования общественных отношений. Тем самым эта практика выступает еще одним примером слияния экономики, медицины и политики в обыденной жизни, а техники государственного управления становятся неотличимы от корпоративных стандартов.

Такое слияние получило название «нового государственного менеджмента» (“New Public Management”), концепция которого была сформирована в 80-90-е гг. XX в. Его основной стали эффективность и результативность при производстве и предоставлении общественно значимых услуг для населения, что подталкивает к формированию сервисной модели государства, осуществляющего свою социальную функцию по типу автоматизированных бизнес-процессов. Все перечисленное позволяет говорить о том, что индивиды сталкиваются с обезличенной дистанционной формой взаимодействия со структурой власти, использующей упрощенные статистические модели при управлении обществом.

Таким образом, политическая власть в биополитических обществах приобретает черты корпоративной власти. Без понимания биополитической рациональности и ее методов было бы трудно объяснить, как индивиды добровольно участвуют в глубоком контроле и медиализации своей жизни, которая характеризует современные общества и их специфические формы насилия. Привлекательность этого режима власти оценивается на том основании, что биополитические методы, используя самые передовые с научной точки зрения средства (например, биометрические системы идентификации и доступа к услугам), нацелены на то, чтобы сделать жизнь людей как можно более долгой и благополучной. Для политических решений или дебатов не остается места, если цели биовласти декларируются как благо, а ее средства основаны на научных данных. Эффективность биовласти заключается в том, что она явно постулирует ценность каждой индивидуальной жизни и основывает свои требования к управляемым обществам на научной истине и целях благополучия и заботы о населении.

Технократический контроль компенсирует недостатки регулирования социальными процессами усилением вмешательства в биологические аспекты повседневной активности людей. Согласно такому пониманию индивиды опасно иррациональны в своем поведении и нуждаются в защите не только от внешних опасностей, но и от самих себя. Как показала пандемия COVID-19, сообщества по всему миру являются одновременно и объектами, представляющими угрозу безопасности, и субъектами, подлежащими защите. Поскольку к вирусу нельзя применить правовую санкцию, а человеческие тела являются носителями вирусов, следовательно, они представляют угрозу самим себе фактом своей жизнедеятельности, а значит, опасны и для биовласти, которая вырастает из существования голлой жизни. Пандемия обнажила, как натурализируется содержание страха, который отсылает не к политическому объекту, вызывающему разногласия и столкновение интересов (групповых, национальных или корпоративных), а к природному объекту – вирусу, борьба с которым становит-

сы основой для объединения в биомедицинской солидарности. Вирус в этом дискурсе несет не политическую, а биологическую идею аполитического взаимодействия субъектов и объектов власти.

Биополитическая секьюритизация показала свою парадоксальную природу, незамеченную М. Фуко и Дж. Агамбенем. Вводя карантинные ограничения и контроль за социальным дистанцированием, государственные институты принуждения, по сути, реагировали на волны социального страха, провоцирующего авторитарные решения, в то время как медиа призывали к усилению регулятивного контроля и расширению более активного государственного вмешательства. Взаимное влияние друг на друга политики страха и социального беспокойства обеспечивают переход к симбиотической форме «антропоцентрического авторитаризма», который усиливает кризис разграничения между сферой политикой и сферой жизни. Проблема этого различия уходит из общественного обсуждения в закрытое техническое администрирование; это сказывается на том, что мир современной политики не способен рационализировать или легитимировать власть [22]. Лишенные не только социального контакта, но и дискуссионного взаимодействия со структурами управления, сообщества отвечают на новые формы биополитического насилия антикарантинными актами сопротивления, что еще больше обостряет кризис современной системы власти.

Заключение. Современные общества переживают волны массового страха различной этиологии (биологические, социальные и экзистенциальные страхи), которые прокатываются поверх государственных границ и распространяются в глобальном масштабе.

Однако существует и постоянный источник страха, который (с различной интенсивностью) присутствует в повседневной жизни и на первый взгляд имеет неполитическое происхождение, поскольку связь между его феноменологией и его онтологией, явлением и существованием, неочевидна. Этот страх вырастает из структур насилия, которые воспроизводятся при осуществлении политической власти государства, хотя он может восприниматься и оцениваться при переживании угроз, которые репрезентируются в качестве не политических, а техногенных, природных или социальных явлений и процессов. Такое структурное насилие, в отличие от субъективного (несанкционированного) насилия, не связанного с отношениями власти и управления, носит глубинный характер и направлено как на социальное поведение, так и на социальное воображение управляемого сообщества, чтобы обеспечивать и поддерживать предсказуемость и стабильность общественной системы.

Насилие является исторически традиционным средством осуществления власти, которая присваивает себе право на его применение, а безопас-

ность общественных отношений — одной из главных функций государства. Тем не менее на протяжении последних десятилетий, вопросы безопасности переходят в инструментальный арсенал власти, т.е. становятся средством. Этот переход связан с трансформацией власти как социального института — от политической формы организации общества к технократической форме управленческих практик. Технократическая политика, понимаемая в узком смысле как программируемый набор административных решений, основана не на политическом участии и обсуждении, а на экспертном (преимущественно инженерно-экономическом) регулировании общественных проблем по типу корпоративного менеджмента. Поэтому действенность технократии проистекает из вопроса эффективности управления, который затемняет вопрос легитимности такой власти.

Главным способом действия технократической власти на сегодня является биополитика, которая подчиняет все социальные и экономические вопросы идее заботы о жизни, сведению общественной динамики к жизненным процессам как своей основной цели. Таким образом, технократическая биовласть объявляет своими ценностями эффективность и безопасность при администрировании жизненного мира индивидов, которые взаимодействуют с властью с помощью автоматизированных сервисных систем, что, как декларируется, устраняет человеческий фактор в качестве управленческих рисков. Между тем одним из следствий сервисного государства безопасности становится исчезновение политического, поскольку политика, понимаемая в широком смысле как осуществление публично-общественной власти, существует как своего рода сверхнормативное общение для решения общественных проблем на пути к общему благу.

Следовательно, в современной общественной жизни присутствует противоречия между ценностями «справедливости» и «эффективности»: первая является политической целью (одновременно и нормативным принципом), а вторая инструментальным (зачастую количественным) критерием достижения целей. Иными словами, проблема заключается в том, что разрыв между принятием властных решений и осуществлением этих решений оборачивается тем, что второе поглощает первое. Однако средства не могут существовать отдельно от целей, потому что имеют тенденцию замыкаться на собственных показателях и превращаться в формальные индексы в отрыве от реальности.

Наконец, рассмотренная метаморфоза власти, сопровождаемая появлением биополитических структур насилия, влияет на распространение политического страха, пульсирующего между технократическим дискурсом безопасности и практиками общественного недоверия, ведет к социальной нестабильности и провоцирует новые эффекты насилия. Потенци-

альным выходом из порочного круга страха и насилия может стать расширение публичного диалога между общественными группами, экспертами и институтами власти вне логики корпоративного мышления и управления.

ЛИТЕРАТУРА

1. Агамбен Дж. Homo sacer. Суверенная власть и голая жизнь. М.: Европа, 2011. – 251 с.
2. Баринов Д.Н. Страх как социальный феномен [Электронный ресурс] // Гуманитарный научный вестник. 2019. № 2. – С. 39-48. URL: <http://naukavestnik.ru/doc/gv1902Barinov.pdf> (дата обращения: 12.07.2021).
3. Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. – М.: Прогресс-Традиция, 2000. – 384 с.
4. Бурдые П. Социальное пространство и символическая власть // Бурдые П. Социология социального пространства. – М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя, 2007. – С. 64-87.
5. Воробьева О. В., Николаи Ф. В. Культурная история страха: эмоции, аффекты и дискурсы безопасности // Диалог со временем. 2017. Вып. 61. – С. 262-272.
6. Гидденс Э. Судьба, риск и безопасность // THESIS. 1994. Вып. 5. – С. 107-134.
7. Гоббс Т. Левиафан. – М.: Мысль, 2001. – 478 с.
8. Гудков Л. Страх как рамка понимания происходящего // Экономические и социальные перемены: мониторинг общественного мнения. 1999. № 6. – С. 46-53.
9. Дуткевич П., Казаринова Д.Б. Страх как политика // Полис. Политические исследования. – 2017. – № 4. – С. 8-21.
10. Жижек С. О Насилии. – М.: Европа, 2010. – 184 с.
11. Катастрофическое сознание в современном мире в конце XX века (по материалам международных исследований) / Под ред. В.Э. Шляпентоха, В.Н. Шубкина, В.А. Ядова. – М.: Первый печ. двор, 1999. – 346 с.
12. Луман Н. Понятие риска // THESIS. 1994. Вып. 5. – С. 135-160.
13. Малахов В.С. Техника безопасности: политика страха как инструмент управления // Отечественные записки. – 2013. – №2 (53). – С. 150-163.
14. Политика «постправды» и популизм / под ред. О. В. Поповой. – СПб.: Скифия-принт, 2018. – 216 с.
15. Робин К. Страх. История политической идеи. – М.: Территория будущего, Прогресс-Традиция, 2007. – 368 с.
16. Розанваллон П. Контрдемократия: политика в эпоху недоверия // Неприкосновенный запас. 2012. №4 (84). – С. 11-30.
17. Свендсен Л. Философия страха. – М.: Прогресс-Традиция, 2010. – 288 с.
18. Спиноза Б. Политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения. В 2 т. Т. 2. – М.: Госполитиздат, 1957. – С. 285-382.
19. Фуко М. Нужно защищать общество: Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1975-1976 учебном году. – СПб.: Наука, 2005. – 312 с.
20. Фуко М. Право на смерть и власть над жизнью // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. – М.: Касталь, 1996. – С. 238-269.
21. Фуко М. Рождение биополитики. Курс лекций, прочитанных в коллеж де Франс в 1978-1979 учебном году. – СПб.: Наука, 2010. – 448 с.
22. Чендлер Д. Биополитика и подъем «антропоцентрического авторитаризма» [Электронный ресурс] // Россия в глобальной политике. 2020. №3. Май/Июнь. URL: <https://globalaffairs.ru/articles/biopolitika-avtoritarizma/> (дата обращения: 10.06.2020).
23. Bourke J. *Fear: A Cultural History*. Emeryville: Virago, 2006. 500 p.
24. Cohen, S. *Folk Devils and Moral Panics. The creation of the Mods and Rockers*. London-New York, Routledge, 2002. 282 p.

25. *Cultures of Fear: A Critical Reader* / Ed. by U. Linke, D.T. Smith. L., N.Y.: Pluto Press, 2009. 345 p.
26. Ellsberg D. *Risk, Ambiguity, and the Savage Axioms* // The Quarterly Journal of Economics, Vol. 75, Issue 4, November 1961, Pp. 643-669. DOI: <https://doi.org/10.2307/1884324>.
27. Furedi F. *Culture of Fear: Risk-Taking and the Morality of Low Expectation*. London, England/ Herndon, VA: Cassell, 1997. 184 p.
28. Glassner B. *The Culture of Fear. Why Americans are Afraid of the Wrong Things*. Basic Books, New York, 1999. 282 p.
29. Olson R.G. *Scientism and Technocracy in the Twentieth Century: The Legacy of Scientific Management*. Lanham, Md.: Lexington Books, 2016. 207 p.
30. *Security: A New Framework for Analysis* / By Barry Buzan, Ole Weaver, and Jaap de Wilde. Lynne Rienner Publishers, 1998. 239 p.
31. Shklar J. "The Liberalism of Fear" // Liberalism and the Moral Life / Ed. by Nancy Rosenblum. Cambridge: Harvard University Press, 1989. Pp. 21-38.
32. Skoll G.R. *Social Theory of Fear: Terror, Torture, and Death in a Post-Capitalist World*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2010. 234 p.
33. *The Path to Becoming a Data-Driven Public Sector* // OECD Digital Government Studies, OECD Publishing, Paris, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1787/059814a7-en>

Примечания

1. Для социальных изменений коллективное воображение ищет социальные причины. Например, учитывая, что пандемия коронавируса остается анонимным явлением в социальной перспективе восприятия, то субъектность, ответственную за происходящие общественные трансформации, приписывают неким индивидам, группам, международным организациям или государствам, которые считаются виновниками распространения или даже создателями вируса.

2. В этой связи обсуждается такое явление, как «общество недоверия», появлению которого способствуют три источника: скептическое отношение к научным экспертам, возможностям экономического прогнозирования и снижение межличностного доверия в социуме. Все это приводит к общему политическому недоверию к политической власти, воплощаемой в государственных институтах. См.: [16].

3. Философия экзистенциализма выделяет два понятия *страха*: физический страх-боязнь (нем. Furcht) и экзистенциальный страх-тревогу (нем. Angst). Они по-разному переживаются, а главное — у них разная интерпретация угроз. Физический *страх* связан с условиями выживания организма, экзистенциальный — с условиями бытия. Физический *страх* в принципе понятен и выносим, хотя при панических атаках переживается катастрофически. Экзистенциальный страх указывает на кризисное состояние сознания, выявляя беспокойство перед небытием, концом существования. Тем не менее на эмпирическом уровне (в поведенческих науках) различие между страхом и тревогой остается размытым, а сами термины часто используются как синонимы.

4. Здесь следует разграничить понятия политической сферы общества (англ. politics) и политики (англ. policy). Первое указывает на то, как и в каких формах осуществляется политическая власть, второе — на конкретный курс или план управленческих действий, направленных на решение общественных проблем. В принципе *policy* может функционировать как самодостаточная административная практика и структура, без обращения к публично-общественному контексту *politics*. Тогда можно говорить, что *policy* поддерживает социальный порядок, тогда как *politics* его конституирует. При этом необходимо подчеркнуть, что рассматриваемое различие носит схематический характер и в чистом виде вряд ли может функционировать, поскольку формальное администрирование требует хотя бы минимального общественного допущения относительно легитимности такого порядка.

Поступила в редакцию 10.08.2021 г.

Раздел IV. Научные переводы

UDC 316.32

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_133_139

А.М. ОРЕХОВ, А.О. ЕФИМЕНКОВ

Ф. ГУАЛА И «ДРУГОЙ ИНСТИТУЦИОНАЛИЗМ» В СОВРЕМЕННОЙ ФИЛОСОФИИ СОЦИАЛЬНЫХ НАУК

***Аннотация:** Статья посвящена рассмотрению трех институциональных концепций (концепции Ф. Гуалы, Дж. Серля и А. Грейфа), которые авторы объединяют термином «другой институционализм». Несмотря на то, что данные концепции различаются в методологических аспектах конструирования институциональной теории, все три автора видят своей главной задачей унификацию институтов. При этом основной особенностью «другого институционализма» является его междисциплинарный характер. Примером такого междисциплинарного подхода может служить институциональная теория Ф. Гуалы. В попытке решить проблему унификации институтов Ф. Гуала пытается объединить лучшие, на его взгляд, подходы, разработанные социологией и философией. Авторы статьи считают, что такой неординарный подход к формированию институциональной теории способен вывести ее на новый уровень.*

***Abstract:** The article is devoted to the consideration of three institutional concepts (the concepts of F. Guala, J. Searle and A. Greif), which the authors combine the term “other institutionalism”. Despite the fact that these concepts differ in the methodological aspects of the construction of institutional theory, all three authors see their main task as the unification of institutions. At the same time, the main*

Орехов Андрей Михайлович - доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии РУДН, ученый секретарь Междисциплинарного общества социальной теории (МОСТ). (Москва). E-mail: orekhovandrey@yandex.ru.

Ефименков Александр Олегович – аспирант кафедры социальной философии Российского университета дружбы народов (Москва). E-mail: efimenkov.1995@mail.ru.

feature of the “other institutionalism” is its interdisciplinary nature. An example of such an interdisciplinary approach is the institutional theory of F. Guala. In an attempt to solve the problem of unification of institutions, F. Guala tries to combine the best, in his opinion, approaches developed by sociology and philosophy. The authors of the article believe that such an extraordinary approach to the formation of institutional theory can bring it to a new level.

Ключевые слова: институционализм, «другой институционализм», равновесие, социальная философия, социальная онтология, социальный институт, Франческо Гуала.

Keywords: institutionalism, “the other intuitionism”, equilibrium, social philosophy, social ontology, social institution, Francesco Guala.

«Другой институционализм» — это *условное обозначение*, которое используют авторы данной статьи для трех институциональных концепций (концепции Ф. Гуала, Дж. Серля и А. Грейфа), широко обсуждаемых в современной философии социальных наук, в том числе на страницах ведущего англо-американского журнала в этой сфере — *Philosophy of Social Sciences*. В отличие от различных версий неинституционализма («нового институционализма») — некоторые экономисты могут различать эти направления), «другой институционализм» *не связан* прямо с экономической теорией институтов (Р. Коуз, Д. Норт, Дж. Бьюкенен, М. Олсон, О. Уильямсон, Дж. Ходжсон, Т. Эггертсон; в России — А.Н. Олейник, Р.М. Нуреев и др.), а в своей основе является скорее междисциплинарным или полидисциплинарным (можно даже сказать, в некоторой степени, — «трансдисциплинарным»), т.е. использует достижения всех социальных наук — экономики, социологии, философии и др.

Причем каждый из трех указанных авторов в рамках этого подхода занимает здесь свою *индивидуальную, особенную* позицию: Ф. Гуала разрабатывает «равновесную модель» институтов; Дж. Сёрль — интенционально-языковую модель, а А. Грейф — историко-эмпирическую модель, основанную на особенностях локальных исторических институтов. В итоге, все три теоретика-институционалиста каждый по-своему концептуализуют проблему комбинирования институтов между собой и их *унификацию* (т.е. объединения институтов в нечто единое, гомогенное, однородное), они каждый по-своему выстраивают свой способ конструирования институциональной теории и методологии и по-своему формулируют их цели и задачи.

Например, что означает «унификация» в понимании Дж. Сёрля? Его проект институционального анализа — скорее философский в своих основаниях. Ключевым понятием здесь служит понятие «коллективной ин-

тенциональности»; Сёрль подчеркивает, что люди, как и многие виды животных, обладают коллективной интенциональностью, а, значит, и способностью к созданию обществ. Основная задача Сёрля — это встроить социальную реальность институтов в более общую, философскую, онтологическую реальность, где ключевую роль играет понятие «институционального факта». Унификация, которую ищет Сёрль, достигается, таким образом, посредством конструирования более объемной и широкой философской теории институтов. Следовательно, его стратегия обеспечивает универсальные философские принципы для онтологии институциональной реальности [3].

Цель институционального анализа А. Грейфа и его «теории унификации» заключается не в онтологической реконструкции, а гораздо в большей степени в том, чтобы создать аналитическую схему для объяснительных целей в историко-эмпирических исследованиях. Эпистемологическая задача Грейфа — объяснить, как существуют и как могут существовать частные, особенные исторические институты. Институт, по мнению Грейфа, следует определять, как систему социальных факторов, совокупное влияние которых порождает регулярность поведения; институты приводят в движение историю (в этом смысле позицию Грейфа можно рассматривать аналогичной, к примеру, позиции Д. Норта [2]), например: «Институт — это система социальных факторов, совокупное влияние которых порождает регулярность поведения... Институты — это движущая сила истории» [1, 55, 427].

Франческо Гуала — итальянский философ и экономист, профессор Миланского университета. Первая книга Франческо Гуалы «Методология экспериментальной экономики» (“The Methodology of Experimental Economics”) была опубликована издательством Cambridge University Press в 2005 г. [5] и была высоко оценена научным сообществом. При этом комментаторы отмечали как «эмпирический» характер данного научного труда, так и указывали на то, что точка зрения автора имеет явно *философский характер*. Ш. Орт в своей рецензии не только назвал работу Ф. Гуалы «наилучшим упражнением для интеллектуального возделывания почвы в дебатах по теме экспериментальной и поведенческой экономики» [8, 406], — но сверх этого, — еще к тому же обратил внимание на примененный в этой книге методологический принцип: «не только проиллюстрировать свои тезисы на примере экспериментальной экономики, но и представить в общих чертах положение дел в философии науки» [8, 402].

В 2011 г. Ф. Гуала совместно с Д. Стилом подготовил к публикации хрестоматию «Философия социальных наук: Руководство для чтения» (“Philosophy of Social Sciences: Reader”), опубликованную издательством Routledge, а также получившую одобрительные отзывы [4].

Наконец, в 2016 г. Ф. Гуала опубликовал свой главный научный труд – «Понимание институтов: Наука и философия совместного существования» (“Understanding Institutions: The Science and Philosophy of Living Together”). В этой книге Гуала предлагает свою собственную (отличную от теорий Дж. Сёрля и А. Грейфа) *унифицированную теорию* социальных институтов, которая, на его взгляд, объединяет лучшие идеи философов и социологов, разрабатывавших эту проблему. При этом, как уже говорилось выше, Ф. Гуала представляет институциональную теорию как сочетание трех фундаментальных принципов: «равновесие стратегических игр» + «регулятивные правила» + «конститутивные правила».

Главная задача Ф. Гуалы, используя эти принципы, объяснить, почему люди следуют правилам и создают институты, при этом, он уверен в том, что такая *унифицированная теория* предполагает *самое наилучшее* из всех возможных *объяснение* «смысла существования» институтов и их стабильности в обществе. Начиная обоснование своей теории, Ф. Гуала утверждает, что ответ на вопрос: «что такое институт?», – не может быть дан только философией без взаимодействия с наукой. Вот что он пишет во вступлении к своей работе: «С точки зрения внешнего наблюдателя, институт есть форма регулярности, которая соответствует равновесию координационного взаимодействия. Для каждой “равновесной стратегии” может быть придумано правило, которое диктует каждому игроку, как действовать в определенных обстоятельствах. Комбинируя “правила” и “равновесие”, мы получаем унифицированную теорию, которую я обозначаю как «подход (к институтам), основанный на равновесии. Правила, взятые сами по себе, еще не влияют на поведение игроков, но вместе с системой стимулов и убеждений, они могут влиять даже на поведение больших групп людей. Говоря вкратце, институты – это правила, которые заставляют людей действовать определенным образом» [6, XXV].

Институциональная теория Ф. Гуалы является довольно амбициозным проектом, в котором он предпринимает попытку объединить два подхода к изучению социальных институтов.

Первый из них предполагает рассматривать институты в качестве неких установленных правил. Рассматривая аргументы приверженцев первого подхода, Ф. Гуала соглашается, что рассмотрение институтов в качестве правил – это интуитивно понятный и верный шаг, ведь создание и функционирование институтов нацелено на регулирование поведения людей в социуме. Однако Ф. Гуала справедливо отмечает, что недостаточно сформулировать правило, чтобы люди начали слепо его выполнять, ведь существует множество правил, которые неэффективны и являются лишь формальностями. Следовательно, утверждение, что институт – это

правило, не дает нам полного понимания, чем руководствуется человек, когда решает, какие правила считать эффективными, а какие нет. Поэтому Ф. Гуала утверждает, что любой подход, основанный исключительно на правилах, неизбежно будет неполным.

Ф. Гуала полагает, что дополнить его способен второй подход, который основывается на теории игр и предлагает воспринимать институты как *равновесие стратегических игр*. Здесь Ф. Гуала связывает между собой понятие «стимула (побуждения) к исполнению правила» и понятие «равновесия» («Равновесной ситуации»). По его мнению, *система находится в равновесии, если силы, определяющие ее текущее состояние, способствуют ее бесконечному сохранению*, а, следовательно, и *социальная система находится в равновесии, когда стимулирует субъектов как элементов этой системы поддерживать ее в текущем состоянии*. Тогда же очевидным образом возникает проблема *взаимной координации действий данных субъектов*.

Проблема «координационного взаимодействия» является весьма насущной для любого типа общества, и, по мнению Ф. Гуалы, она также представляет собой важнейший вектор в исследовании институтов. В своей книге он предлагает рассмотреть следующий случай: «Правила дорожного движения — это попытки решить проблемы такого рода: мы могли бы установить ограничение скорости в шестьдесят, шестьдесят пять, семьдесят километров или любую другую цифру, которая предлагает разумный компромисс между скоростью и безопасностью. Какое именно ограничение здесь мы выберем, — вопрос не принципа, а добровольного соглашения. Точно так же мы все могли бы использовать для движения либо левую, либо правую сторону дороги. Любое решение эффективно и разумно, при условии, что мы *все делаем одно и то же*» [6, 11].

Рассмотренный пример показывает, что эффективный институт — это равновесное состояние, в котором все соответствующие индивиды *побуждены никоим образом не отклоняться от определенной стратегии поведения*. Данное положение отражает суть *равновесия Нэша* — одного из наиболее важных принципов теории игр: «*Равновесная ситуация конструируется таким образом, что ни один из игроков не имеет стимула изменить свою стратегию поведения в одностороннем порядке*» [6, 11].

Ф. Гуала замечает, что с точки зрения теории игр каждое действие можно описать с помощью «регулятивного правила», которое имеет следующий вид: *делай X* или *если X, то делай Y*, и тогда равновесием будет такая ситуация, при которой *стратегия каждого игрока становится наилучшим ответом на действия других игроков*. То есть игроки будут способны улучшать свое положение на «равновесном рынке», *только в том случае, если ответом им будут «улучшения» (позиций или стратегий) других игроков*.

В итоге, Ф. Гуала приходит к следующему выводу: «С точки зрения внешнего наблюдателя, институт принимает форму закономерности, которая соответствует *равновесию координационной игры*. Но каждая стратегия равновесия также принимает форму правила, которое диктует каждому игроку, что делать в данных обстоятельствах» [6, 25]

При этом стоит отметить, что рассмотрение институтов только как *«регулятивных правил»* является одним из самых дискуссионных моментов институциональной теории Ф. Гуалы. Так, например, Дж. Сёрль в своей работе «Конструирование социальной реальности» рассматривает институты как результат действия «конститутивных правил», которые можно представить в виде утверждения «*X считается Y в C*», где под *Y* понимается некий институциональный факт или свойство такого факта, под *X* — «до-институциональное состояние», а под *C* — совокупность условий и обстоятельств, повлиявших на создание института.

В рамках своего подхода к изучению вопроса институтов Дж. Сёрль кардинально разграничивает *«регулятивные»* и *«конститутивные»* правила, противопоставляя их друг другу, что в свою очередь создает ряд препятствий на пути создания унифицированной теории социальных институтов. Ф. Гуала в этом пункте резко возражает ему и в защиту своего подхода утверждает, что роль *«конститутивных правил»* в обществе Дж. Сёрлем сильно преувеличена. По мнению Ф. Гуалы, данный вид правил — только вспомогательный принцип, который помогает нам конструировать концепты в социальных науках. Данные концепты в последующем их использовании можно обозначать как «ярлыки» социальных институтов, но не как сами институты. Ф. Гуала считает, что *«регулятивные правила»* могут быть легко преобразованы в *«конститутивные правила»* при помощи введения *теоретических терминов*, что, по сути, подталкивает его к выводу о том, что *«конститутивные правила»* не способны привнести в институциональную теорию что-то такое, чего нельзя было бы выразить с помощью *«регулятивных правил»*.

В итоге, следует отметить, что «другой институционализм» (включая рассмотренную нами концепцию Ф. Гуалы) следует рассматривать не только как «оппозицию» «новому институционализму» (неоинституционализму), но как даже своеобразный «вызов» ему. «Другие институционалисты» с уверенностью демонстрируют, что институциональная теория и методология на современном этапе могут развиваться за счет *неординарных полидисциплинарных и трансдисциплинарных подходов*, напрямую не связанных с экономической наукой и методологией «экономического империализма», — и, как полагают авторы статьи, — со временем такой стратегический ракурс может вывести институциональный подход в социальных науках на принципиально новый качественный уровень.

ЛИТЕРАТУРА

1. Грейф А. Институты и путь к современной экономике: уроки средневековой торговли. — М.: Издательство ВШЭ. 2013. — 460 с.
2. Норт Д. Институты, институциональные изменения и функционирование экономики. — М.: Начала. 1997. — 190 с.
3. Сёрль Дж. Что такое институт? // Вопросы экономики. — 2007. — № 8. — С. 5-27.
4. Cozic M. Daniel Steel and Francesco Guala (eds), *The Philosophy of Social Science Reader*, *Ŋconomia* [Online], 1-4 // 2011, Online since 01 December 2011, connection on 14 December 2020. URL: <http://journals.openedition.org/oeconomia/1430> (дата обращения: 15.05.2021).
5. Guala F. *The Methodology of Experimental Economics*. Cambridge. Cambridge University Press. 2005. 286 p.
6. Guala F. *Understanding Institutions: The Science and Philosophy of Living Together*. Princeton. Princeton University Press. 2016. — 222 p.
7. Searle J. *The Construction of Social Reality*. London. Penguin Press. 1995. 140 p.
8. Shepley O. *Review: The Methodology of Experimental Economics*, by Francesco Guala. Cambridge University Press, 2005 // *Economics and Philosophy*. vol. 23. No. 6. 2007. P. 401-407.

Поступила в редакцию 13.05.2021 г.

Ф. ГУАЛА

КРАТКОЕ ИЗЛОЖЕНИЕ «ПОНИМАНИЯ ИНСТИТУТОВ»*

Аннотация: Понимание институтов предлагает теоретическую схему, которая способна объединить два доминирующих подхода в научной и философской литературе об институтах. Более того, использование «подхода, основанного на равновесии», помогает решению многих «застарелых» проблем в философии социальных наук. Действия «равновесной» стратегической игры могут быть сформулированы в виде правил, совмещающих в себе «равновесность» и «институциональность». Институциональные правила конструируют своего рода права и обязанности для индивидов и групп, определяя их действия таким образом, что они могут или должны быть выполнены лишь в определенных обстоятельствах. Природа социального института определяется его функцией, а не тем, что люди думают о нем.

Abstract: “Understanding of Institutions” offers a theory that is able to unify two dominant approaches in the scientific and philosophical literature on institutions. Moreover, using the ‘rules-in-equilibrium’ theory, it tackles several ancient puzzles in the philosophy of social sciences. The actions of “equilibrium strategic game” can be formulated in kinds of rules, embracing in itself principles of “equilibrium” and “institutionalism”. Institutional rules construct by specific way rights and obligations for individuals and groups, defining actions which they can or must realized in specific circumstances. The nature of social institution is defining with its function but not thoughts of people on this institution.

Ключевые слова: институты, правила, равновесие, Ф. Гуала, философия социальных наук, социальные науки.

Keywords: institutions, rules, equilibria, F. Guala, philosophy of social sciences, social sciences.

Гуала Франческо – доктор философии, профессор кафедры философии Миланского университета (Милан). E-mail: francesco.guala@unimit.it.

* Перевод выполнен со статьи: Guala F. Précis of “Understanding Institutions” // Philosophy of Social Sciences. 2018. Vol. 48. No. 6. P. 539-549. Публикуется с согласия правообладателя.

В своем подавляющем большинстве социологи согласны с тем, что институты являются важнейшими детерминантами экономического роста и процветания человечества. По общему мнению, институты даже более значимы, чем природные ресурсы: хорошо организованная группа людей может эффективно хозяйствовать, проживая в условиях суровой природы, в то время как плохо организованные сообщества обычно стаивают в условия выживания даже самых богатых людей. И все же, несмотря на свою значимость, институты — это несколько *таинственные сущности*. Что такое институт? Если мы не знаем, что такое институты, как мы можем надеяться добиться улучшения институционального устройства общества?

Причем заметим: это и одновременно и *философский*, и *научный* вопрос. Философы, по крайней мере, со времен Сократа, всегда спрашивали: «Что есть каждая вещь в своей сущности?». Пришел черед, и к решению этого вопроса подключилась наука. Если мы хотим знать, что такое материя, душа или жизнь, то теперь мы спрашиваем об этом физиков и биологов, а также и философов. Точно так же вопросы о природе институтов не могут быть удовлетворительно решены вне научного подхода к ним.

Таким образом, важной целью «Понимания институтов» (далее — ПИ) является создание целостной картины современных обществ, объединяющей идеи всех социологов и философов, работающих в аспекте институционального подхода. Другая моя цель состоит в том, чтобы показать, что адекватное понимание природы институтов помогает разрешить давние и застарелые концептуальные и методологические проблемы в философии социальных наук. В то время как некоторые из них со временем просто исчезают, то другие становятся более очевидными, как только они рассматриваются с точки зрения унифицированной теории институтов.

В рамках ПИ я также исследую различные взгляды на институты, критически их анализирую и объясняю, как они соотносятся друг с другом. Я начинаю (глава 1 ПИ) с того, что провожу различие между теми теориями, которые рассматривают институты как правила, и теми, которые рассматривают институты как равновесие в стратегических играх. Затем я утверждаю, что эти два подхода являются взаимодополняющими и что они могут быть объединены в рамках одной концептуальной схемы.

«Подход (к институтам), основанный на равновесии» (см. прим. 1) должен, с моей точки зрения, преодолеть разрыв, существующий между философией и социальной наукой. Основополагающая теория здесь была заявлена Д. Льюисом в 1969 г. в его книге о конвенциях, но в последние четыре десятилетия еще несколько других ученых предложили свои «равновесные» концепции социальных институтов (см. прим. 2). Теории в

рамках «институционального подхода, основанного на равновесии» рассматривают институты как поведенческие паттерны, которые имеют тенденцию сохранять сами себя, потому что у индивидов нет стимула отклоняться от этого паттерна в одностороннем порядке (если только все остальные индивиды не делают то же самое).

Однако, несмотря на свои когнитивные удаchi и математическую элегантность, «равновесный подход» не получил всеобщего одобрения. Более того, в среде исследователей сформировалось мнение, что институты скорее следует рассматривать как правила или ограничения, которые просто направляют в каком-либо одном направлении действия индивидов, вовлеченных в социальные взаимодействия (см. прим. 3).

Интерпретация институтов как «правил» напоминает наше традиционное, донаучное понимание институтов: интуитивно институты следует понимать как нормы, регулирующие поведение, и которые делают определенные действия уместными или даже обязательными в определенных обстоятельствах. Институт частной собственности, к примеру, регулирует использование ресурсов, указывая на тех, кто имеет к ним доступ. Институт денег регулирует использование бумажных сертификатов в хозяйственных операциях. Институт брака регулирует поведение двух или более индивидов, которые объединяют свои ресурсы самыми разными способами в целях взаимопомощи, воспитания детей и управления своим имуществом.

Но если институты — это правила, то каким образом они влияют на поведение людей? Сформулировать некое правило — еще явно недостаточно для того, чтобы определить, что есть институт. Это объясняется, в частности, тем, что существует множество неэффективных правил: правил, которые официально или формально существуют, но которыми тем не менее большинство людей явно или неявно пренебрегает. «Светофоры в Милане — это *устрашение*, в Риме — *внушение*, а в Неаполе — *украшение*», — так говорят итальянцы. Но поскольку правила формально одинаковы в Милане, Неаполе и Риме, то должно происходить что-то, что заставляет людей вести себя по-разному. Должен быть какой-то особый ингредиент, который принуждает людей следовать правилам в одних обстоятельствах и игнорировать их в других.

«Концепция равновесности» институтов, вероятно, и будет тем особым ингредиентом: *эффективные институты подкрепляются системой стимулов и ожиданий, которые мотивируют людей следовать правилам*. Равновесие в теории игр — это профиль действий или стратегий, — по одному для каждого индивида, участвующего в стратегическом взаимодействии (Глава 2 ПИ). Каждое действие может быть описано простым пред-

ложением вида «делай X» или «делай Y», — определяющим характеристику равновесия, которая отличает его от других профилей, — поскольку каждая стратегия должна быть *наилучшим ответом* на действия других игроков или, другими словами, что ни один игрок не может улучшить свое положение, изменив стратегию в одностороннем порядке. Если другие игроки также выполняют подобную роль в ситуации «равновесия», то и остальные игроки будут лишены всяческого желания отклониться от «равновесной ситуации».

В результате, действия «равновесной» стратегической игры могут быть сформулированы в виде правил, совмещающих в себе «равновесность» и «институциональность». С точки зрения внешнего наблюдателя, институт принимает форму регулятивного правила, которая согласует правила поведения индивидов согласно «принципу равновесия». Но каждая стратегия поддержания равновесия также принимает форму правила, которое диктует всякому игроку, что делать в данных конкретных обстоятельствах. Объединяя «правила» и «равновесие», мы приходим к *унифицированной теории* (unified theory), которую я обозначаю как «подход (к институтам), основанный на равновесии». Здесь также имеются свои представители (см. прим. 4). Заметим, что сами по себе «правила равновесия» не обладают способностью воздействовать на поведение людей, но скомбинированные с правильной системой стимулов и убеждений, они влиятельны и эффективны в этом своем влиянии. В главе 3 ПИ показано, как этот подход может быть применен в парадигмальном аспекте к институту денег.

Институциональные правила иногда просто заявляют, что мы должны «делать X» или «делать Y». Во многих случаях они являются просто *условными утверждениями*, которые предписывают различные действия в зависимости от наступления определенных событий («если X, то сделайте Y»). Например, правила дорожного движения гласят, что вы должны остановиться на перекрестке, если загорелся красный светофор, и после продолжить движение, если вспыхнул зеленый. Точно так же во многих обществах действия индивидов регулируются в соответствии с их статусом, — например, существуют правила вежливости, такие как «джентльмен уступает место леди», а также иерархические правила, такие как «отдавай приказы, если ты муж, и следуй им, если ты жена». Биологические признаки в таких случаях используются в качестве сигналов, облегчающих взаимодействие, — точно также, как светофоры помогают нам правильно двигаться по городу. (Если это утверждение прозвучит *немножко странно*, то позвольте мне пояснить, что эти договоренности не обязательно являются *равновесной ситуацией*: возможно, нам было бы лучше, если бы женщины отдавали приказы, а мужчины подчинялись; точно так

же мы могли бы остановиться на зеленый светофор, и начать движение, если он красный.)

Светофоры и биологические признаки являются своего рода «девайсами» (устройствами), управляющими действиями людей, а сами действия людей, использующих эти сигналы, составляют так называемое «взаимозависимое равновесие» (*correlated equilibria*) (Глава 4) (см. прим. 5). Устройства «взаимозависимого равновесия» умножают число способов, которыми мы можем попытаться координировать свои действия. Предположим, *что вы и я хотим организовать званый обед*. Для упрощения предположим, что у нас нет сильных предпочтений относительно, кто какие действия будет осуществлять в этом случае. Чтобы убедиться, что мы координируем наши действия, я отправляю вам сообщение, в котором говорится: «я делаю покупки, а вы готовите». Основная цель этого сигнала — сконструировать ситуацию «ожидания» того, что я пойду за покупками. Потому что если вы *ожидаете*, что я буду делать покупки в магазинах, и одновременно с тем *предполагаете*, что сами будете готовить, — следовательно, в итоге, вечеринка состоится и пройдет так, как надо. Но, конечно, это лишь один из множества потенциальных сигналов, которые мы могли бы использовать для координации. Например, если бы я сказал вам: «я готовлю, а вы ходите по магазинам», то было бы достигнуто противоположное равновесие. Таким образом, *язык является чрезвычайно универсальным средством для создания институтов*: посылая сигналы, которые люди используют для достижения нового равновесия. Люди являются *особенными, уникальными созданиями* во всем животном царстве в значительной степени потому, что у них есть язык, и потому, что они могут использовать его для создания широкого спектра различных социальных соглашений и договоренностей.

Этот момент, конечно, не остался незамеченным социальными учеными. Наиболее оригинальной и систематической попыткой поставить язык в центр социальной онтологии является *теория конститутивных правил*, предложенная Д. Серлём [30, 31]. Хотя эта теория также является *институциональной теорией*, трактующей институты как некоторые правила, следует отметить, что она пытается интерпретировать их по иным принципам, где институты, *вместо того чтобы просто регулировать поведение людей*, скорее направлены на *преодоление рутины в этом поведении и создание инноваций*. Так называемые «конститутивные правила», согласно Серлю, представляют собой утверждения вида « X считается Y в C », где Y обозначает институциональный факт или его свойство, X — «до-институциональное состояние», а C — совокупность обстоятельств или условий создания института. Например, в случае денег основополагающим пра-

вилом является «векселя (X), выпущенный казначейством, считаются деньгами (Y) в США (C)».

Серль противопоставляет *конститутивные правила* «регулятивным правилам», которые просто обозначаются как «делай X » или «если X , то делай Y ». Действия или стратегии, которые появляются в теоретико-игровых концепциях институтов, имеют именно такую (регулятивную) форму, поэтому, как мы полагаем, различие, которое проводит Серль, исходит из принципа, что *его собственный подход* и другие институциональные концепции в социальных науках сильно отличаются друг от друга. Но если бы дело обстояло именно так, то попытка *унифицировать, соединить в единое целое* различные подходы в социальной онтологии потерпела бы неудачу: ведь многие институты нельзя бы было в таком случае интерпретировать как «равновесные состояния»!

Есть веские основания полагать, что проводимое Серлем различие между «регулятивными» и «конститутивными» нормами *вообще никак* не соответствует действительности (Глава 5 ПИ). Используя аргумент, первоначально разработанный Ф. Хиндриком [18, 19], я показываю, что функции «конститутивных правил» в обществе *гораздо менее значительны* в своем масштабе, — в противоположность тому, что утверждал Серль: эти правила представляют собой принципы, определяющие конструирование концептов, — принципы, которые демонстрируют нам условия последующего использования данных концептов как «маркеров» или «ярлыков» институтов (they are term-introducing principles that state the conditions of applications of the theoretical terms that we use to label institutions). То есть, иначе говоря, они являются своего рода «девайсами», «концептуальными аппаратами» для обозначения «регулятивных правил».

«Конститутивное правило» в отношении денег, например, определяет условия, которые должны быть выполнены для того, чтобы что-то было деньгами (например, это должен быть вексель или банкнота, выпущенные федеральным казначейством), и неявно указывает на то, что делать с бумажными сертификатами такого рода (использовать их для торговли другими товарами, сохранять их для будущих покупок и т.д.). Позиция Хиндрикса заключается в том, что *регулятивные правила могут быть преобразованы в конститутивные правила посредством введения теоретических терминов*: она также подчеркивает тот факт, что *конститутивные правила не добавляют ничего такого, что не может быть выражено с помощью простых регулятивных правил*. В принципе, их можно было бы даже исключить из нашего терминологического словаря, не имея при этом существенных онтологических потерь. *Конститутивное правило денег, например, можно перевести в регулирующее правило*, например: «если вексель или

банкнота были выпущены федеральным казначейством, то используйте его для покупки товаров или сохраните его на будущее» и т.п.

Таким образом, *унифицированная теория*, изложенная в ПИ, помогает прийти к так называемой «онтологической экономии на терминах» и в то же время дает объяснение *прагматической функции* институциональных терминов (почему они полезны и как они помогают нам в институциональном анализе). Глава 6 ПИ иллюстрирует взаимосвязь между равновесием и функциями и также объясняет, как нормативная (или «деонтическая») власть институтов может быть объяснена в рамках «равновесного подхода». Основная идея здесь заключается в том, что институциональные правила *конструируют своего рода права и обязанности для индивидов и групп*, определяя их действия таким образом, что *они могут или должны быть выполнены лишь в определенных обстоятельствах*. Эти деонтические силы могут быть представлены как «издержки», которые особым способом трансформируют, преобразовывают стимулы участников стратегических игр. Эта стратегия моделирования позволяет распространить нашу *унифицированную теорию* на более широкий класс игр, включая, к примеру, так называемые «дилеммы сотрудничества» (см. прим. 6).

Главы 7 и 8 ПИ («Интерлюдия») предлагают осуществить *теоретический экскурс* в когнитивный базис институтов. Ключевая задача, которую в этом случае ставит перед собой наш «равновесный подход», состоит в том, чтобы объяснить, как люди достигают взаимопонимания в играх с *несколькими точками равновесия* (или *несколькими потенциальными правилами* равновесной стратегии). Чтобы достичь такого взаимопонимания, участники взаимодействия должны выстроить ситуацию «согласованного ожидания» относительно друг друга. Этот процесс не может быть удовлетворительно объяснен с позитивной точки зрения, — разве не брать случай *экспериментально доказанного* «чтения мыслей». Поэтому, следуя за Муртоном [28], я предлагаю, чтобы «координацию действий участников» мы объясняли здесь посредством *моделирования психического процессов других людей*, с которыми мы взаимодействуем.

В главе 8 мы делаем ссылку на то, что конкретный процесс моделирования, описанный Муртоном, содержит в себе некий общий шаблон для понимания других форм координации. Для конструирования новых институтов у индивидов должны быть некие возможности для принятия решений, а затем уже потенциал для реальных действий. Такого рода «мышление для решений» может осуществляться как в индивидуалистическом, так и в коллективистском режимах (например, когда индивиды рассуждают и действуют как члены команды) (см. прим. 7). Однако, вопреки утверждениям некоторых философов, многие институты не требу-

ют коллективных намерений или обязательств следовать каким-либо правилам.

Вторая часть моего ПИ посвящена более детальному изложению единой теории институтов и исследованию ее философских последствий. В частности, я сосредоточился там на значении моей *унифицированной теории* для объяснительных и прогностических амбиций, что изначально и всегда присутствуют в социальных науках.

Уже более ста лет социологи обсуждают методологические основы своей дисциплины. С одной стороны, «методологические монисты» утверждают, что общественные науки должны следовать тому же подходу, что и естественные науки. С другой стороны, существуют и «методологические плюралисты»: они говорят, что сама природа социальной реальности делает невозможным для социологов достижение такого же высокого качества объяснений и предсказаний, что существуют в естественных науках. Следовательно, социальные ученые придерживаются различных подходов и в целом имеют право отказаться от традиционных целей *натуралистического* (т.е. основанного на методологии естественных наук) научного исследования.

Какие онтологические различия могут дать повод для такого рода скептицизма? Классической причиной здесь была зависимость субъекта от социальной реальности, в которой он существует. Скептицизм заключается в том, что социальные объекты существенно отличаются от природных тем, что они зависят от представлений и ценностей субъекта. Если взять в руки долларовую купюру, и попытаться объяснить, что это такое, тогда мы вынуждены будем признать факт, что *признания чего-либо деньгами зависят* от коллективного убеждения людей или признания того, что это деньги — это товар, который может быть использован для покупки других товаров и услуг. (В противном случае это был бы просто кусочек пергамента с напечатанной на нем фотографией Джорджа Вашингтона.) Напротив, молекула воды — это вода, независимо от того, что о ней думают другие. *Она не должна быть представлена как вода, поскольку она и есть вода.*

Тезис о зависимости социальной реальности от наших ценностей и представлений использовался многими теоретиками для того, чтобы бросить вызов научным амбициям социальных наук. Однако этот вызов может принимать различные формы в зависимости от того, как *тракуется понятие зависимости*. Поэтому часть моего ПИ посвящена разбору различных вариантов этого «тезиса о зависимости». В частности, полезно будет научиться различать *каузальную и некаузальную зависимость от представлений и ценностей*. Отношение данной зависимости является *каузальным*, когда данное представление или репрезентация (например, научная

теория) влияет на поведение индивидов или их коллективные представления, изменяя мотивы людей, их убеждения или желания. Зависимость, напротив, *некаузальна*, когда представление, ценность, репрезентация *онтологически конституирует социальную реальность*, не оказывая прямого каузального влияния на поведение людей.

Я также утверждаю, что тезис о каузальной зависимости правилен, но в целом, его философские следствия были сильно преувеличены (главы 9 и 10 ПИ). Многие социальные объекты вовлечены в так называемые «рефлексивные петли» (reflexive loops) с помощью категорий, которые мы используем для их классификации. Этот специфический феномен может быть также объяснен теоретико-игровыми моделями, где действия и убеждения как бы «поддерживают» друг друга в равновесии. Такие модели способны объяснить, как какая-либо категория, описывающая «закон или правило поведения», может *каузально* способствовать стабилизации этого поведения.

Известная версия тезиса о каузальной зависимости была предложена Я. Хакингом [16], который утверждал, что социальные объекты отличаются от естественных объектов тем, что они «интерактивны». Однако вопреки тому, что он утверждал, такая *интерактивность*, с моей точки зрения, не дает возможности провести точно определенную границу между природными и социальными объектами и никак не оспаривает методологии реализма в отношении институтов. «Интерактивные» социальные объекты так же *реальны*, как и объекты естественные, они в большинстве случаев могут быть определены теоретически и могут быть исследованы инструментами науки (см. прим. 8).

Таким образом, зависимость от сознания субъекта, когда она интерпретируется каузально, не представляет проблемы для научных амбиций социальных наук. Тезис о *некаузальной* или, скажем так, «онтологической» зависимости, напротив, представляет собой реальную угрозу методологии социального реализма (Глава 11 ПИ). Такой тезис, если он принят, будет жестко разграничивать между собой социальные и естественные науки. При определенном прочтении это позволило бы нам ввести концепт «анти-антиреализм» (anti-antirealism) и утверждать *антифаллибизм* в отношении социальных объектов: свойства этих объектов не позволяли бы нам объяснить их теоретически, но они могли бы быть постигнуты интуитивно членами соответствующего сообщества [29].

Однако тезис об онтологической зависимости, с нашей точки зрения, в целом ошибочен (Глава 12 ПИ): любой социальный объект существует независимо от того, сформулированы ли в отношении него правильные теории или не сформулированы. Например, не существует ни

какой гарантии, что люди *правильно понимают*, что такое деньги, или то, что объекты, которые люди *интерпретируют как деньги*, на самом деле являются деньгами. Природа социального института определяется его функцией, а не тем, что люди думают о нем. Как следствие, мы должны быть реалистами и фаллибилистами (fallibilists) в отношении социального мира.

Последние две главы ПИ были посвящены вопросу, который в настоящее время горячо обсуждается и который касается структуры и идентичности одного из наших самых важных институтов- института брака. Вопрос заключается в том, следует ли реформировать этот институт таким образом, чтобы дать возможность лицам одного пола вступать в брачные отношения. Как мы увидим, традиционалисты утверждали, что институт брака во всех случаях должен быть ограничен гетеросексуальными парами и что включение однополых пар трансформирует его так, что превратит в принципиально *иной институт*. Это утверждение часто подкреплялось изощренными лексико-семантическими аргументами (что такое «брак» и «семья» с точки зрения нашего языка?), и философы смело вступали в битву по обе стороны этого поля боя (глава 13 ПИ).

Мое собственное убеждение заключается в том, что совершенно законно использовать термин «брак» для обозначения *договоров, регулирующих отношения между лицами одного пола*. Однако дискуссия о браке высвечивает интересную проблему: она предполагает, что трудно быть одновременно *и реалистом, и реформистом* в отношении подобного рода институтов. Некоторые философы утверждают, что идентичность институтов зависит не от правил, которым люди действительно *следуют*, а от тех, которым они *должны следовать* в принципе, - то есть от нормативных целей, которые мы ставим перед собой как сообщество. Однако этот «улучшенный» (ameliorative) подход несовместим с принципами социального реализма. Поэтому я предлагаю в ПИ другое решение, основанное на *унифицированной теории институтов*, - с тем, чтобы сохранить как *реалистический принцип*, согласно которому институты зависят от наших намерений *каузально*, так и реформистский подход, согласно которому *правила игры могут быть пересмотрены без изменения идентичности института* (Глава 14 ПИ). Я также утверждаю, что мы можем спасти и реализм и реформизм одновременно, проводя различие между *институциональными типами и маркерами*. В то время как институциональные маркеры (tokens) являются конкретными решениями проблем социального взаимодействия, *институты как постоянно и стабильно воспроизводящиеся типы этих взаимодействий* определяются их функцией или тем видом проблем, которые они решают. Изменяя маркеры, мы не обязательно изменяем природу самого института, поскольку новые правила выполняют *ту же са-*

мую функцию. Например, в этом случае *однополюе брачные союзы – это браки, потому что они выполняют некоторые классические функции брака.*

Примечание автора

Статьи, составляющие этот обзорный симпозиум, первоначально были представлены на двух конференциях, которые состоялись в сентябре 2017 года – Европейской сети социальной онтологии (European Network of Social Ontology) в Лунде (Швеция) и Европейской ассоциации философии науки (European Association of Philosophy of Science) в Эксетере (Великобритания). Комментарии были представлены совместно с журналом *Philosophy of Social Sciences* С. Амадае (S. Amadae), который был редактором данного симпозиума.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Amadae S.* Normativity and Instrumentalism in David Lewis' Convention // *History of European Ideas.* – 2011. vol 37. – P. 325-335.
2. *Aoki M.* Endogenizing Institutions and Institutional Change // *Journal of Institutional Economics.* – 2007. vol.3. – P. 1-31.
3. *Aoki M.* Institutions as Cognitive Media between Strategic Interactions and Individual Beliefs // *Journal of Economic Behavior & Organization.* – 2011. Vol.79 – P. 20-34.
4. *Aumann R.* Subjectivity and Correlation in Randomized Strategies // *Journal of Mathematical Economics.* -1974. vol.1. – P. 67-96.
5. *Aumann R.* Correlated Equilibrium as an Expression of Bayesian Rationality // *Econometrica.* 1987.- vol.55. – P.1-18.
6. *Bacharach M.* Beyond Individual Choice.- Princeton: Princeton University Press. 2006.
7. *Bicchieri C.* The Grammar of Society.- Cambridge: Cambridge University Press. 2006.
8. *Binmore K.* Game Theory and Institutions // *Journal of Comparative Economics.*- 2010. vol.38. – P. 245-252.
9. *Calvert R.* Rational Actors, Equilibrium, and Social Institutions In: *Explaining Social Institutions* (edited by J. Knight and I. Sened). Ann Arbor: University of Michigan Press. 1998. – P. 57-94.
10. *Crawford S., Ostrom E.* A Grammar of Institutions // *American Political Science Review.* – 1995. vol.89. – P. 582-600.
11. *Gintis H.* The Bounds of Reason.-Princeton: Princeton University Press. 2009.
12. Gold N., Sugden R. Collective Intentions and Team Agency // *Journal of Philosophy.* – 2007. vol.104. P. 109-137.
13. *Greif A., Kingston S.* Institutions: Rules or Equilibria? In: *Political Economy of Institutions, Democracy and Voting* (edited by N. Schofield and G. Caballero) – Berlin: Springer. 2011. P. 13-43.
14. *Guala F., Hindriks F.* A Unified Social Ontology // *Philosophical Quarterly.* – 2015. vol. 65. – P. 177-201.
15. *Hacking I.* The Looping Effect of Human Kinds. In *Causal Cognition: A Multidisciplinary Debate* (edited by A. Premack,.) – Oxford: Clarendon Press. 1995.- P. 351-383.
16. *Hacking I.* The Social Construction of What? – Cambridge: Harvard University Press. 1999.
17. *Haslanger S.* Resisting Reality: Social Construction and Social Critique. – Oxford: Oxford University Press. 2012.
18. *Hindriks F.* Rules and Institutions: Essays on Meaning, Speech Acts and Social Ontology. PhD diss. – Erasmus University Rotterdam, Rotterdam. 2005.
19. *Hindriks F.* Constitutive Rules, Language, and Ontology // *Erkenntnis.* -2009. vol.71. – P. 253-275.

20. *Hindriks F., Guala F.* Institutions, Rules, and Equilibria: A Unified Theory // Journal of Institutional Economics. -2015. vol.11. – P. 459-480.
21. *Hodgson, G. M.* What Are Institutions? // Journal of Economic Issues. -2006. vol.15. – P.1-23.
22. *Khalidi M.* Natural Categories and Human Kinds. – Cambridge: Cambridge University Press. 2013.
23. *Knight J.* Institutions and Social Conflict. – Cambridge: Cambridge University Press. 1992.
24. *Lewis D.* Convention: A Philosophical Study. Cambridge. – Harvard University Press. 1969.
25. *Mallon R.* Social Construction, Social Roles, and Stability. In: Socializing Metaphysics (edited by F. F. Schmidt) – Lanham, Md.: Rowman & Littlefield. 2003. – P. 327-354.
26. *Mantzavinos C.* Individuals, Institutions, and Markets. – Cambridge: Cambridge University Press. 2001.
27. *Miller S.* The Moral Foundations of Social Institutions. – Cambridge: Cambridge University Press. 2010.
28. *Morton A.* The Importance of Being Understood. - London: Routledge. 2003.
29. *Ruben D.* Realism in the Social Sciences. In: Dismantling Truth (edited by H. Lawson and L. Appignanesi). – London: Weidenfeld& Nicolson. 1989. – P. 58-75.
30. *Searle J.* The Construction of Social Reality. – London: Penguin. 1995.
31. *Searle J.* Making the Social World. – Oxford: Oxford University Press. 2010.
32. *Skyrms B.* The Stag Hunt and the Evolution of Social Structure. – Cambridge: Cambridge University Press. 2004.
33. *Sugden R.* The Economics of Rights, Co-Operation and Welfare. 2nd ed. -Oxford: Blackwell. 2004.
34. *Sugden R.* Team Preferences // Economics & Philosophy.- 2000.vol. 16. – P.174-204.
35. *Ullmann-Margalit E.* The Emergence of Norms. – Oxford: Clarendon Press. 1977.
36. *Vanderschraaf P.* Convention as Correlated Equilibrium // Erkenntnis. -1995. vol. 42. – P. 65-87.
37. *Vanderschraaf P.* Learning and Coordination. – London: Routledge. 2001.
38. *Young P.* Individual Strategy and Social Structure: An Evolutionary Theory of Institutions. – Princeton: Princeton University Press. 1998.

Примечания

1. Английское выражение «rules-in-equilibrium» на русский язык можно переводить по-разному: «правила, основанные на равновесии», «равновесный подход» и т.п. Мы используем более широкий вариант: «подход (к институтам), основанный на равновесии» – *Прим. переводчиков.*
2. Напр.: [7, 8, 9, 24, 32, 33, 35, 37, 38].
3. Напр.: [21, 23, 26, 27]
4. Предпосылки этого «гибридного» подхода можно найти в работах: [2,3, 13,20]
5. Концепция «взаимозависимого равновесия» принадлежит Р. Ауману [4,5]. О его значении для понимания конвенций и институтов: [11,36].
6. Сравните, напр.: [7,10]. Скептическую точку зрения можно найти в работе: [1].
7. О так называемых «командных рассуждениях»: напр.: [6,12].
8. Напр.: [15,16, 22,25].

Перевод с англ. А.М. Орехова, А.О. Ефименкова

Поступила в редакцию 13.05.2021 г.

Орехов Андрей Михайлович - доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии РУДН, ученый секретарь Междисциплинарного общества социальной теории (МОСТ). (Москва). E-mail: orekhovandrey@yandex.ru.

Ефименков Александр Олегович – аспирант кафедры социальной философии РУДН (Москва). E-mail: efimenkov.1995@mail.ru.

UDC 316.32

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_152_170

Ф. ГУАЛА

ОТВЕТ НА КРИТИКУ*

***Аннотация:** Стратегия в ПИ заключается в том, чтобы сосредоточить внимание на том, каким образом роль норм может быть включена в правила «рамки равновесия». Социальная онтология должна работать в тесном партнерстве со всеми социальными науками, чтобы понять функционирование институтов в их совокупной целостности и тотальности. Преимущество «равновесного подхода» заключается в его способности эксплицировать ту роль, которую играют определенные материальные объекты (как «корреляционные девайсы») в функционировании институтов. Понятие «корреляционного равновесия» помогает нам увидеть, как сами институциональные правила должны также способствовать движению к равновесию. Кроме того, оно иллюстрирует, как в ходе этого процесса могут возникать новые институциональные объекты.*

***Abstract:** Strategy in “Understanding Institutions” is to concentrate the attention on role of norms and how those norms can be including in rules of “limits of equilibrium”. Social ontology must work in close collaboration with all social sciences for understanding institutions and their functioning in universal totality. The advantage of “equilibrium approach” is in its capacity to explicate the role which material objects (as “correlative devices”) play in functioning of institutions. The term of “correlative equilibrium” can look how institutional rules themselves must contribute movement towards the equilibrium. Moreover it illustrates how new institutional objects appear in such process.*

***Ключевые слова:** институты, натурализм, реализм, социальное познание, социальные типы, Ф. Гуала.*

***Keywords:** institutions, naturalism, realism, social cognition, social kinds, F. Guala.*

Гуала Франческо — доктор философии, профессор кафедры философии Миланского университета (Милан). E-mail: francesco.guala@unimit.it.

* Перевод выполнен со статьи: Guala F. *Repliers to Critics* // Philosophy of Social Sciences. 2018. Vol. 48. №.6. P. 630-645. Публикуется с согласия правообладателя.

«Понимание институтов» (далее – ПИ) можно рассматривать как побочный продукт моей так и ненаписанной монографии о «сотрудничестве и координации». Но когда я понял, что этот труд обречен, ко мне вдруг пришло осознание, что можно реализовать гораздо более крупный проект, который может быть построен на теории «двойственных» конститутивных правил Ф. Хиндрикса (которую мы позже назвали «подходом (к институтам), основанном на равновесии») и который сам по себе может иметь множество философских интерпретаций. Но я не жалею, что опубликовал ПИ в его нынешнем виде: состоялась книга, заставляющая задуматься, и надеюсь, что тем самым она будет стимулировать дальнейшую работу над онтологией институтов. Естественно, я был также готов признать некоторые ее недостатки, и мои комментаторы здесь выявили другие, о которых я не подозревал. Потому, когда я могу им возразить и сказать что-то полезное, тогда я просто уточняю, что я имел в виду в ПИ. Если я никак не реагирую на критику, это, вероятно, означает, что я с ней согласен или в настоящее время не вижу удовлетворительного ответа. Во всех случаях я хотел бы поблагодарить всех комментаторов за то внимание, которое они уделили ПИ, и за то, что они инициировали разговор, который, как мы надеемся, приведет к прогрессу в области социальной онтологии.

Я начинаю рассматривать некоторые общие вопросы философской стратегии, которые были подняты Э. Аудинонат и П. Юликоски, которые прекрасно представляют основные темы данного симпозиума, посвященного моей книге. Затем я следую такому порядку: начинаю с общих принципов «подхода, основанного на равновесии» (иллюстрированных в части 1, главы 1-6), после перехожу к социальному познанию (соответствующему интерлюдии и главам 7-8) и, наконец, обсуждаю проблемы реализма, зависимости и антифаллибизма относительно социальных объектов (Часть 2, главы 9-14).

Цели и методы социальной онтологии. Э. Аудинонат и П. Юликоски предлагают свой проникательный взгляд «с высоты птичьего полета» на *социальную онтологию* в ее связи с социальными науками. Я выражаю свое полное согласие с их утверждением, что проект ПИ находится где-то посередине между проектами Дж. Сёрля [26, 27] и А. Грейфа [9]. Я также согласен с тем, что некоторые из проблем ПИ проистекли из моих амбиций создать общую, но и в то же время достаточно «глубоко объяснительную» теорию институтов. Возможно ли это, пока неясно, но есть известное английское выражение – «для того, чтобы узнать, что такое пудинг, надо съесть его». Некоторые авторы (например, Дж. Ходжсон [16]) утверждали, что подобный *объяснительный проект* должен быть отделен от иной

концептуальной задачи — определения, что есть институт в своей сущности. Но дело вовсе не в том, чтобы отделить философию от социальных наук, а в том, чтобы изначально признать, что *обычные таксономические определения и научные объяснения* — это разные научные задачи, которые вообще лучше никогда смешивать.

Но ПИ строится на противоположной предпосылке, что *эти задачи друг от друга неотделимы*, и также на «натуралистическом» предположении, что наилучшие представления о социальной реальности можно найти непосредственно в тех теоретических постулатах, что уже есть налицо в социальных науках. Э. Аудинонат и П. Юликоски являются союзниками в этом отношении. Они просто менее оптимистичны, чем я, в отношении перспективы *теоретизировать* об институтах в принципе. Начинают же они с осторожного замечания, что «если отношение типа *маркера* не выполняется, то гораздо меньше оснований ожидать, что абстрактные теоретико-игровые модели могут охватить функциональную сущность любого конкретного института». В конечном же итоге они предполагают, что институты «денег» или «брака» в моей концепции следует расценивать скорее как «теоретически мотивированные условия», а не как результат *фундированных эмпирических исследований*.

Э. Аудинонат и П. Юликоски предлагают мне *перефокусировать* мое исследование и перенести внимание с анализа *функций* социальных институтов на *социальные механизмы*, исследование которых, по их мнению, составляет «универсальное ядро социальной науки». Но я не могу принять такого совета: ведь в итоге, это будет означать, что изучение институтов может дать в лучшем случае только *некие первичные обобщения*, которые будут верны лишь в *локальных исторических контекстах*, применимых к определенным эволюционным путям развития институтов. Это подтвердило бы «исторически ограниченную» картину институционального развития (заявленную, в первую очередь, А. Грейфом [9]) и *ограниченную полезность функционального анализа*, предполагаемого институциональным подходом в целом, для исследовательских целей (эту проблему обсуждал, к примеру, Р. Милликан [20]).

Как и мои коллеги, — те, что являются сторонниками натуралистического подхода, — я полагаю, что хорошие идеи подтверждаются *апостериори*: повторим еще раз, *для того, чтобы понять, что есть пудинг, надо съесть его*. Я могу только сказать, что к альтернативному подходу, предлагаемому Аудинонат и Юликоски, нужно отнестись серьезно. Он требует детального изучения роли «функциональных концептов» в различных областях социальной науки (например, в антропологии и экономике), с тем, чтобы определить, в какой степени они могут идентифицировать

реально существующие социальные объекты (те объекты, существование которых можно определить посредством индуктивной методологии Милля-Уэлла-Бойда). Это достойный проект: я также готов здесь внести свою лепту посредством ПИ, и надеюсь, что он вызовет интерес других философов, интересующихся функционализмом и социальными науками в целом.

Правила, Нэш и коррелированные равновесия. Первоначальные основы моей *унифицированной теории* изложены в первой части ПИ. В. Рабинович [24] задает мне несколько глубоких и сложных вопросов, касающихся теоретико-игровых понятий, которые я использовал, в частности концепции *коррелированного равновесия*. Но прежде всего его беспокоит мое общее представление об институтах как системах правил, находящихся в равновесии. Он указывает на то, что мою позицию можно понять одновременно и как очень сильную, и как очень слабую. В частности, она может быть слишком *сильной*, если исключает системы правил, те правила, которые, по-видимому, не обязательно находятся в равновесии, — например, нормы морали, или (это противоположный случай) моя позиция может быть слишком *слабой*, если моя теория ошибочно принимает часть за целое: к примеру, потому, что имеются другие аспекты существования институтов, такие как, к примеру, их *вещественный (материальный) базис*, который не вполне соответствует «правилам равновесия».

Является ли мораль институтом и соответствует ли она правилам *равновесного описания*? Признаю, что я старался как можно больше избегать темы морали, когда работал над ПИ, поскольку боялся разочаровать слишком большое число читателей. Мораль является спорной темой даже для философского дискурса, и одобрение определенного взгляда на то, что это такое, и как это работает, как это связано с другими институциональными образованиями, сразу же вызвало бы непростые вопросы, которые могли бы отвлечь читателя от других тем моей книги. Однако многие философы будут готовы повторить для меня вопрос Рабиновича в различных его вариантах, — так как же насчет морали или других *неинструментальных* (non-instrumental) форм действия? Моя позиция в отношении норм и нормативности в целом дает здесь некоторые подсказки.

В главе 6 ПИ я отмечаю, что институциональные правила часто нормативизируются (normativized), и на то есть веские причины. Нормы стабилизируют поведение, которое в противном случае было бы неустойчивым, облегчая координацию в ситуациях, когда прогноз поведения других людей имеет решающее значение (см. например [19, 29]). Возьмем такой случай: если бы я стал регулярно опаздывать на свои лекции, то мои студенты были бы справедливо раздражены и, возможно, также начали бы опаздывать на них. Соблюдение норм трудовой этики способно,

в принципе, легко решить эти вопросы. Но еще важнее то, что нормы способствуют улучшению партнерства и сотрудничества, т.е. они помогают нам адекватно вести себя в тех ситуациях, когда возможно проявление антисоциального поведения. Они меняют наши мотивы, требуя от нас адекватности в отношении других, и это можно интерпретировать как *стимулы*. Все остальное – вопрос более сложный и здесь уже нужно обращаться за помощью к теории морали и к психологической науке.

Превращение простого *совета* («делай *X*») в *норму* («ты должен делать *X*») также может сигнализировать об изменении ожиданий других, – тех, которые могут быть настроены позитивно в отношении нас (например, [3, 5]). Это может также означать и то, что существуют определенные причины (вполне благоразумного содержания) следовать определенным правилам действий [15]). Не думаю, что эти подходы обязательно исключают друг друга: нормативность (и мораль) настолько важны для нас, что они, скорее всего, примут различные формы, и, скорее всего, должны поддерживаться различными механизмами. Моя стратегия в ПИ заключается в том, чтобы сосредоточить внимание на том, *каким образом роль норм может быть включена в правила «рамок равновесия»*. Ключевой пункт здесь, – который ни в коем случае не является оригинальным, – заключается в том, чтобы *рассматривать нормы как изменения в структуре стимулов*. Это требует сдвига между игровыми репрезентациями: набор действий вне «равновесной ситуации» превращается в «равновесную игру» с материальными стимулами и далее анализируется таким образом, что нормативные принципы изначально оказываются включены в структуру этой «игры» (см. прим. 1).

Рабинович указывает, что если *принятие* моральных норм может быть «равновесием», то *следование* этим нормам не обязательно должно быть таковым. Различие между различными типами «игры» отчасти позволяет решить проблему: набор правил может стать равновесием после того, как произойдет данный сдвиг от *принятия* к *следованию*. Но мое предположение также заключается и в том, что мы не должны требовать слишком многого от морали: нормы часто поддерживаются материальными стимулами (премиями и наказаниями). Наказания не должны быть слишком дорогостоящими для тех, кто их реализует, или должны быть для них возмещаемы в среднесрочной перспективе. Я уже обсуждал некоторые из этих вопросов в другом месте, в связи с недавним всплеском эмпирических исследований взаимности и альтруистического наказания [10]. Чтобы ответить на вопрос Рабиновича, я замечу, что мораль – это не только отдельный институт: она является важным элементом многих других (и, наверно, большинства) институтов. Ни одна система правил, вероятно,

не будет работать гладко без элемента нормативности. Вот почему у нас есть разные системы «деловой этики», «религиозной этики», «гражданского долга», «сексуальной этики» (и т.п.) — которые, к тому же, не всегда однозначны. Люди — это *навязчивые морализаторы*, и одна из задач теории институтов как раз и заключается в том, чтобы помочь понять, почему.

Рабинович также обеспокоен тем, что мой «подход (к институтам), основанный на равновесии» может быть недостаточно обоснован в некоторых пунктах. Но, кажется, он не в состоянии уловить тот факт, что институты — это не просто правила: в реальных институтах есть также *материальный, вещественный элемент*: например, в Миланском университете это его строения, здания, помещения; в профессорах университета — их телесная оболочка, и т.д. Это замечание также согласуется с популярной тенденцией в современной социальной онтологии, которая заставила некоторых философов сосредоточиться на *нечеловеческой, материальной основе* социальной реальности (см. прим. 2). Но виновен ли я в том, что совершил ошибку «часть вместо целого» (*par spro toto*) или нет?

Прежде всего, позвольте заметить, что я в принципе не возражаю против расширения определения института, — которое включает в себя и его вещественный (материальный) базис. Преимущество моего «равновесного подхода» как раз и заключается в его способности эксплицировать ту роль, которую играют определенные *материальные объекты* (как «корреляционные девайсы») в функционировании институтов. Но даже в таких случаях, предполагаю, есть резон утверждать, что в институтах их материальные (физические) свойства таких устройств вторичны, а правила первичны. Например, зеленый или красный цвет *сам по себе, в отдельности* не имеет большого значения для функционирования светофоров. Также: находится ли здание философского факультета Миланского университета в центре города или на окраине Милана, абсолютно не имеет никакого значения с точки зрения того, как там преподается философия.

Этот подход понятен тем, кто придерживается функционалистской методологии или стратегии исследования, или, к примеру, философии «нередукционистского материализма» (*non-reductive materialism*) в исследовании разума и философии сознания. И еще, к тому же, он знаменует собой важный пункт расхождения исследовательских стратегий в современной социальной онтологии. Но, в отличие от тех, кто делает акцент на вещественном базисе социальных объектов, я не требую, что сама по себе *экспликация онтологии институциональных объектов является для нее главным делом*. Социальная онтология должна работать в тесном партнерстве со всеми социальными науками, чтобы понять функционирование институтов в их совокупной целостности и тотальности. И то, как функцио-

нируют институты в целом, гораздо больше зависит от нематериальных человеческих интересов, конфликтов и правил, чем от вещественной составляющей этих институтов. Можно сказать и по-другому: большинство причинных объяснений того, как функционирует Миланский университет, — или того, как функционируют университеты вообще, не имеют никакого отношения к вещественной компоненте этих институтов. Если вдруг этот компонент и имеет значение (например, в понимании «недвижимости»), то это скорее в силу своей юридической составляющей или денежной стоимости, но никак не в силу своих физических свойств. Сместем предположить, это справедливо и для интерпретации других институтов: например, любая теория денег, так или иначе, абстрагируется от их материальной составляющей (банкнот, монет и т.п.). Является ли предложенная нами иерархия (сначала правила и нормы, а потом их вещественный базис) универсальной — это уже перспективная гипотеза, которая требует более подробных верификаций. Я хотел бы предложить ее здесь в качестве стимула для будущих исследований (см. прим. 3).

Корреляция, «чтение мыслей» и стимулирование. Хотя ПИ не является сложной книгой в смысле ее прочтения, центральная теоретико-игровая концепция, на которой построена наша равновесная концепция институтов, нацеливается и на некоторые присущие только ей проблемы. Рабинович замечает, что диапазон возможных «коррелированных равновесий» на самом деле больше, чем мною предполагается, потому что в своих частных примерах я якобы упускаю из виду некоторые типы вероятностей, использование которых как бы «может дать совет» участвующим в равновесной игре игрокам-актерам. Это расширение пространства возможного равновесия — плохая новость поверх уже имеющихся плохих новостей, поскольку она делает проблему выбора равновесия еще более трудной, чем она уже имела. Как я уже отмечал в своей ПИ, «коррелированное равновесие» не всегда может объяснить успешную координацию. Но тогда же «какой смысл вообще в этом движении к коррелированному равновесию?»

Суть в том, чтобы попытаться объяснить, как новые институты могут создавать потенциальные возможности, которых ранее не существовало (новые формы коллективного поведения, новые договоренности, новое распределение задач и ресурсов). Многие проблемы, с которыми мы сталкиваемся (например, те, которые можно смоделировать с помощью игры «ястреб-голубь»), лишь на первый взгляд предлагают «плохие» варианты решений. Но при небольшой изобретательности и помощи вышеупомянутых «корреляционных девайсов» их можно превратить в своего рода игру, — со, скажем так, с более *привлекательной формулой равновесия*.

Понятие «коррелированное равновесие», прежде всего, помогает нам увидеть, как делается подобный ход, при условии того, что сами правила должны также способствовать движению к данному равновесию. Кроме того, оно иллюстрирует, как в ходе этого процесса могут возникать новые институциональные объекты. Наконец, оно помогает нам понять на определенном новом уровне, что отличает человеческие общества от сообществ животных. Последние в значительной степени запрограммированы заранее; им также не хватает символического представления и коммуникации; большинство нечеловеческих животных не имеют возможности изобретать и воспроизводить новые условные стратегии, как это обычно делаем мы, люди. По всем этим причинам, думаю, «коррелированные равновесия» являются полезными теоретическими инструментами, независимо от того, имеется ли у нас хорошая теория того, как происходит сам равновесный отбор, или нет.

Рабинович также предполагает, что *коррелированные равновесия* могут иметь два «когнитивных» преимущества по отношению к простым «равновесиям Нэша»: во-первых, поскольку они опираются на внешние координационные устройства, которые не контролируются отдельными игроками, они *могут оказаться более предписывающими, чем обычные (безусловные) правила*. И второе: поскольку единое корреляционное устройство направляет действия всех игроков, оно может создавать видимость взаимозависимости, основанной на существовании общей причины и общих правил. Признаюсь, я никогда раньше не задумывался об этих особенностях, но они мне кажутся довольно привлекательными. Мы независимо друг от друга знаем, что люди являются не только естественными моралистами, но и стихийными натуралистами и эссенциалистами (essentialists). «Разгрузка» ответственности социального института с помощью его внешнего материального носителя может иметь преимущества, которые, на мой взгляд, следует изучить более фундаментально.

Когнитивные основы институтов кратко обсуждаются в разделе «Интерлюдия» ПИ. Эти Главы ПИ (7 и 8) были написаны в ответ на вопрос, который мне часто задавали на конференциях и семинарах: как вы рассматриваете в приложении к своей концепции коллективную интенциональность (collective intentionality)? Есть ли место для интенциональности в моей «равновесной теории институтов»? «Интерлюдия» предполагает две идеи: (1) коллективная интенциональность является безусловно «интригующей» гипотезой, — которая, однако, оказалась довольно сложнопроверяемой в конкретном эмпирическом исследовании; и (2) хотя сама коллективная интенциональность может быть интересным явлением с точки зрения философии, все же ей отводится, на мой взгляд, явно *пре-*

увеличенное место в онтологической литературе и в целом в исследованиях по социальной онтологии. Мой подход как раз и заключается в том, чтобы показать, как *иные механизмы* могут играть основополагающую роль в институциональном поведении, но! — не исключая априори и коллективную интенциональность.

Э. Пачери внесла свой вклад в анализ роли так называемых «реалистичных когнитивных принципов» для совместных действий индивидов (например, [21, 22]), — поэтому я особенно рад, что она выразила свое согласие со многими идеями, изложенными в этих двух главах. В своем комментарии она призывает меня занять более радикальную позицию в отношении моделирования (по ее собственному выражению, «мышления решений») (solution thinking): они, по ее мнению, «немногим больше, чем просто нотации» [23] (см. прим. 4). Часть объяснения здесь заключается в том, что групповые дискуссии игроков-актеров обладают большей гибкостью, чем было показано мною: благодаря реконфигурации коллективных выгод все виды факторов, включая социальные нормы и условности, могут быть «записаны» в матрицу решений группы. Думаю, что она права: моя теория нормативности (Глава 6 ПИ) допускает подобную гибкость в отношении выгод отдельных игроков-актеров. После того, как этот шаг был сделан, кажется непоследовательным строгое включение норм в подобные выгоды. В результате получается, что если каждую координационную игру можно превратить в игру с разными уровнями (Hi-lo), то «мышление решений» и групповое мышление всех игроков-актеров встанут на один общий для них всех уровень.

Второе предложение Э. Пачери состоит в том, чтобы признать, что «концепты группы» и «концепты институционального взаимодействия» играют аналогичную друг другу роль в системе «равновесной игры»: и те, и другие по существу являются теоретическими терминами, способствующими координации и сотрудничеству в сложных стратегических взаимодействиях. Хотя от них можно в принципе и отказаться, но следует признать их очевидную пользу, поскольку эти концепты легко разглядеть на уровне здравого смысла, обыденного сознания. Здесь я снова благодарен Э. Пачери и полностью с ней согласен: как и многие другие институциональные структуры, группы игроков-актеров можно рассматривать как сеть взаимодействующих правил или норм. Из этого естественно следует, что «концепты группы» являются как бы «обобщениями» этих правил и они как бы «предлагают» *от себя* рекомендации членам группы, когда те сталкиваются с проблемами в отношении взаимопонимания между собой.

«*Коллективное принятие*» (“collective acceptance”), *зависимость и фаллибилизм*. П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амаде [18] предлагают ряд интерес-

ных размышлений о теориях «коллективного принятия» уделяя особое внимание тому, насколько они совместимы с натуралистической программой, принятой мной в ПИ. Большая часть их комментариев посвящена защите этой программы от обвинения в том, что она зачастую подразумевает антиреалистическое (antirealist) и антифаллибилистское (antifallibilist) отношение к социальному мышлению на уровне «здравого смысла» (folk social theory). Но прежде чем перейти к подробностям их аргументации, я хотел бы прояснить важный момент: хотя в ПИ я часто отождествляю программу «коллективного принятия» с основополагающей работой Дж. Сёрля [26] и Р. Туомелы [31], я при этом не рассматриваю этих авторов как «апологетов» антиреализма и антифаллибилизма. Действительно, и Сёрль, и Туомела во многих случаях делают и фаллибилистские, и реалистские заявления в своих работах.

Сёрль, безусловно, представляет здесь сложный случай: иногда он проявляет себя как *антиреалист* [26, 33-34] — например, когда обсуждает проблему социальных фактов, в то время как в других случаях его позиция указывает скорее на противоположное направление (например, [26, 47]). Но если оставить экзегетические вопросы в стороне, то справедливо будет сказать, что структура «коллективного принятия» в целом как научная концепция, вероятно, имеет ресурсы поддержки как со стороны реализма, так и со стороны антиреализма. Поэтому неудивительно, что такой выдающийся метафизик, как Э. Томассон, развивает в этом пункте антиреалистскую, антифаллибилистскую точку зрения, в то время как другие философы, такие как Мякела, Хакли и Амаде, защищают здесь фаллибилизм и реализм. Поскольку я не желаю в принципе увязнуть здесь в рассуждениях типа, «что Сёрль действительно имел в виду», в итоге мне придется сосредоточиться главным образом на работах Э. Томассона [30] и Д. Рубена [25], которые в отношении обсуждаемого пункта выстроены в более строгом ключе, чем весьма амбивалентные и неопределенные работы Сёрля (см. прим. 5).

Я говорю это не только ради уточнения каких-то пунктов ПИ, но и для того, чтобы объяснить, какую роль играет критика антифаллибилизма и антиреализма в общей стратегии моей книги. Главная задача глав 11 и 12 ПИ — не просто раскритиковать теорию «коллективного принятия». Антифаллибилизм, антиреализм и в целом антинатурализм сами по себе являются достойными мишенями, — независимо от того, следуют ли они теории «коллективного принятия» или нет. Поэтому отказ от них в ПИ не должен вызывать аргумент *modus tollens* (*Modus tollens* — рассуждение от противного), приводящий к отклонению мною теорий «коллективного принятия» (см. прим. 6). Как объясняют в своей статье П. Мякела, Р. Хакли

и С. Амадае, сами по себе эти теории, вероятно, имеют достаточно ресурсов, чтобы быть, в конечном счете, совместимыми с реализмом.

Это, опять же, никак не означает, что я поддерживаю точку зрения теорий «коллективного принятия». Как я объясняю в главе 8 ПИ, коллективные установки (намерения и т.д.) должны быть *безусловно помещены в центр социальной онтологии*. Но проблема еще и в том, что существует множество социальных институтов, которые не требуют *коллективного признания* для того, чтобы существовать («расистские институты», такие как апартеид, являются здесь моими любимыми примерами, но есть и другие). Если мы добавим к этому хорошо известный факт, что многие социальные феномены (такие как расизм, рецессия или инфляция) *вовсе не являются институциональными*, то в таком случае мы должны рассмотреть коллективную интенциональность и ее аналоги как безусловно интересные, возможно полезные, но в конечном счете несущественные строительные элементы социальной реальности (см. прим. 7).

Безусловно, П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амадае не затрагивают этот вопрос непосредственно, но я подозреваю, что некоторые разногласия между нами проистекают именно из этого пункта. Самодостаточность индивидуального интенционального действия и, в частности, объяснения посредством «предпочтения-веры» (preference-belief explanations) — это спорный тезис, который категорически отвергают многие из философов (см. прим. 8). При этом я не исключаю и существование других форм интенциональности. Предполагаю, время и дополнительные изыскания в этом направлении, в конечном счете, решат эту проблему.

Поскольку она, «коллективная интенциональность», все же представляет собой весьма полезную грамматику для представления конструкции институциональных объектов, то теории «коллективного принятия» сделали онтологию таких объектов *центральной темой исследования в современной метафизике*. Например, те же П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амадае замечают, что я мало уделяю вниманию тому, как наложение социальной функции (скажем, регулирование дорожного движения) на физический объект (цвет светофора) приводит к созданию социального объекта, — предполагая, что это как бы «ограничивает» мою «равновесную теорию» институтов по сравнению с теориями «коллективными принятия». Вынужден признать, это в целом справедливая критика, но, хотел бы подчеркнуть, что, если вы считаете, что *интенциональное (и всякое иное) конституирование институциональных объектов первично в социальной онтологии*, — ваше право так считать, — но я этому, извините, не верю. Один из пунктов, который я попытался также аргументировать, заключается в том, что институциональные объек-

ты могут приобретать свой особый статус без навязывания им «коллективного принятия» чего-либо.

Хотя формула «*X* считается *Y*» и ее варианты имеют большой смысл для обозначения имен или введения институциональных понятий, она онтологически излишня, поскольку существует множество «координационных девайсов», которым мы вообще не присваиваем никаких имен. Если использовать мой любимый пример «игры Нуэр-Динка» [11, 12], то вопрос о том, придумали ли эти два племени, — «Нуэр» и «Динк», — институт или концепт под названием «граница», — тот самый, что разделит их территории, — сам по себе имеет второстепенное значение. Важно только то, что он *функционирует как граница*, и помогает им разделять их территории выпаса скота. *Эта функция так или иначе изменяет поведение людей*, что и подчеркивают П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амадае, и с этим пунктом я полностью согласен. Моя единственная забота заключается в том, чтобы подчеркнуть, что «коллективное принятие» как таковое, по-видимому, не является необходимым, поскольку само *следование этому «принятию»* может быть расценено как «подражание» или «мода».

Наиболее интересная часть работы П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амадае, на мой взгляд, касается формулировки и последствий тезиса о «зависимости» в рамках точки зрения принятия. Аргумент в разделе 3.1 кажется мне совершенно здравым: теория Дж. Сёрля по существу является *теорией «маркеров» (tokens)*, а предложенная П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амадае версия тезиса о зависимости для типов с различием между $K(G)$ и $K(g)$ освобождает место для тезиса, утверждающего, что последние — $K(g)$ — иногда могут быть «рудиментарными, ошибочными и далеко удаленными от надлежащего состояния, которое и пытается обнаружить социальная наука» [18]. Таким образом, точка зрения «коллективного принятия» не обязательно противоречит реализму и фаллибилизму.

Следующий аргумент П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амадае направлен на то, чтобы показать, что *причинная зависимость* и *онтологическая зависимость* не являются взаимоисключающими отношениями: *бытие X может быть онтологически зависимым от нашего принятия X как K*, и наше принятие может привести к тому, что *X будет K*, но здесь мы рискуем пройти мимо друг друга: ведь главная причина различения этих двух типов зависимости как раз и состоит в том, чтобы спросить, существует ли какой-то тип зависимости, который может представлять угрозу для натуралистического и реалистического проекта, — учитывая то, что, по-видимому, причинная зависимость не представляет *специфической проблемы*. Онтологическая зависимость и ее аналоги (например, «конституирование», «обоснование») в течение последнего десятилетия стимулировали лишь ограниченный интерес к себе.

В этой «ограниченной» литературе «онтологическая зависимость» обычно понимается как *непричинная зависимость* (non-causal dependence). Я сосредоточился на ней в главе 11 ПИ: если мы согласимся, что причинная зависимость не является проблемой для реализма, то единственный правдоподобный оставшийся вариант для антиреалиста, такого как Томассон или Рубен, состоит в том, чтобы *воззвать* к не-причинной (онтологической) зависимости в любом ее виде. В ПИ я утверждаю, что это тоже не проходит, и П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амадае соглашаются со мной. Единственная разница заключается в том, что они воспринимают это как хорошую новость для теорий «коллективного принятия», в то время как я сам довольноно индифферентен в этом отношении, Полагаю, что эти теории имеют и другие ограничения, и их значимость для социальной онтологии критически не зависит от того, подразумевает ли они вообще антиреализм и антифаллибилизм.

Наконец, вопрос о методе: я склонен считать, что теоретики «коллективного принятия» занимаются своего рода «соломенной, мелочной работой» (strawsonian work), которую и описывают П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амадае в конце раздела 3 своей статьи [18]. Главный «итог» такой работы состоит в том, чтобы «смутно указать на социальные явления, подлежащие интерпретации и объяснению в научных терминах», — здесь я использую их собственные слова. Хотя этот проект имеет определенный интерес, но все же это означает, что некоторые философы должны довольно резко уменьшить свои амбиции по сравнению с тем, что они говорят, если вдруг впадут в *воинственное настроение*. Например, и Сёрль, и Туомела, по-видимому, иногда воспринимают социальную онтологию как наилучшую основу для «научных исследований» — *в ущерб самой социальной науке*. Например, Дж. Сёрль:

«Я считаю, что там, где речь идет о социальных науках, социальная онтология предшествует методологии и теории. Она является приоритетной в том смысле, что если у вас нет четкого представления о природе исследуемых явлений, вы вряд ли сможете разработать правильную методологию и правильный теоретический аппарат для проведения исследования» [27, 9].

Р. Туомела примерно в том же духе утверждает, что философское исследование «означает в немалой степени критический анализ предпосылок современных научных исследований и обеспечение новых концептуальных основ для построения научной теории» [31, 7].

Такие амбиции были бы оправданы, если бы философы успешно выявили новые отношения «не причинно-следственного» характера (non-causal relationship), связывающие ментальные репрезентации с социальны-

ми объектами, или если бы они открыли механизм создания институтов, доселе неизвестный социальной науке. Но пока философы этого не сделали, и, в частности, по той причине, что то, что они говорят, трудно «переводится» на язык современной социальной науки. Создание «унифицированного базиса» (unified framework) для такого «перевода» и было, кстати, одной из задач ПИ, и, надеюсь, рано или поздно он все же станет реальностью.

Загадка (или все же путаница?) в отношении социальных типологий. Р. Хаусвальд — даже более проникательный метафизик, чем я, и я благодарен ему за его комментарии. Различие между «метками», «маркерами» (tokens) и социальными типологиями уже было объектом критики (см., например, [7], а также [2]), но Хаусвальд здесь еще более увеличивает заряд этой критики. В самом деле, в ПИ мне просто нужно было сделать нечто вроде *таксономии* различных «типологий» (kinds of kinds), поэтому я бы очень желал (признаю, это не получилось) развести у себя в работе, к примеру, *исторические классификации* и *функциональные классификации*. Предложение Хаусвальда, здесь следующее: *функциональные типологии требуют только сходства и различия в функциях*, в то время как *в исторических типологиях необходимо обращаться к историческим траекториям развития социальных объектов*.

Р. Хаусвальд [14] также дает глубокий анализ онтологии данных типологий. Его первое замечание состоит в том, что наши определения использование «рода» часто недооценивает определение границ реальных «видов». Если «тигры» (по гипотезе) — это единственные хищники, которые существуют (или единственные известные нам хищники), то появление нового вида хищников требует непростого решения: мы должны решить, относится ли «тигр» ко всем хищникам или только к определенной подгруппе, или это решение не может быть вообще предложено. Но также я рассматриваю проблему идентификации «вида» как *существенную и важную*, а не просто как *обыденный лингвистический вопрос*.

Поэтому предложение Хаусвальда мне кажется довольно привлекательным: некоторые «виды» более «естественны» (natural) в том смысле, что их *референция обладает большей логически объяснительной и индуктивной силой*. Поскольку мы используем такие термины, как «тигр» или «брак» для референциальных целей, не так будет важно признавать, что иногда они могут иметь различие в употреблении и различные смыслы в языке. Как только этот пункт будет принят, мы сможем полностью контролировать нашу семантику и отвергать те «плохие» аргументы, основанные на лингвистической амбивалентности и двусмысленности. Именно для этого и предназначены в ПИ главы 13 и 14.

Рассмотренная нами критика Хаусвальда в отношении «исторических типологий институтов» особенно серьезна для указанных мною глав. Моя критика «традиционализма» здесь предполагает определенную устойчивость «классификаций», но я согласен с Хаусвальдом в том, что эволюция «антропологического ракурса» в отношении исследований общества — это нечто большее, чем простая потенциальная возможность, поскольку, она не просто *вероятна*, но еще и размывает границу между «метками» («маркерами») и реальными типами институтов. (Перерисовка границы в терминах функционального и исторического типов просто санкционировала бы существование этой проблемы, не указывая на ее решение).

Вот мой главный пункт: *в любой конкретный момент времени функции (институтов и т.п.) имеют тенденцию группироваться определенным образом*. Поскольку решения различных координационных задач здесь связаны друг с другом, *пространство возможных институтов*, вероятно, ограничено. Хаусвальд прав в том, что эволюция «антропологического ракурса» в отношении исследований общества в принципе непредсказуема, и поэтому, к примеру, «мы не можем иметь теорию, которая говорит нам, какие типы браков могут быть реализованы в принципе» [14]. Это делает нас похожими на тех химиков, которые изначально строили таблицу химических элементов, имея лишь частичное и очевидно несовершенное представление о фундаментальных законах физики элементарных частиц. Но при определенных фоновых условиях, — «антропологическом ракурсе», — мы можем использовать наши знания психологии, биологии и социальных наук, чтобы сделать более обоснованным научные предположения о *пространстве возможностей*. Это неправда, что абсолютно ничего не происходит, но, следует подчеркнуть, некоторые институциональные механизмы просто неосуществимы, учитывая то, как обстоят дела в данный момент или будут происходить в краткосрочной перспективе.

Является ли это приемлемым решением проблемы «Калигулы»? Возможно, когда-нибудь *люди и политические действия станут настолько отличными друг от друга*, что и лошадь сможет выполнять функции сенатора. Но если мы примем эту точку зрения, можно гипотетически представить себе сценарий, при котором Сенат, например, сохранит свои церемониальные функции, но потеряет всякую реальную политическую роль. В этом случае лошадь Калигулы, возможно, выполняла бы лишь некоторые церемониальные функции. Тогда мы должны были бы решить, является ли различие между классическими функциями Сената и функциями *лошадиного* Сената Калигулы достаточно широким, чтобы классифицировать их как *различные типы учреждений*, или же мы должны рассматривать «лошадиный сенат» как частный случай Сената общего типа.

К примеру, теория Бойда о кластерах гомеостатических свойств никак не отвечает на этот вопрос, как на это указывает Хаусвальд. Р. Бойд [4] утверждает, что способ, которым мы проводим границы между «видами», определяется, по крайней мере, частично, общей теоретической и концептуальной структурой (понятиями, концептами, категориями), которые мы используем, и теми выводами, которые мы хотели бы сделать. Хотя реализм в этом случае не скепрометирован, — категории действительно отражают реальную кластеризацию, но уступка Бойда вводит элемент конвенционализма, который, похоже, препятствует тому решению, что я предлагаю в ПИ.

Возможно, это может быть вполне допустимым, и тогда мы должны признать условность любых социальных «таксономий». Такая условность не делает, к примеру, процесс отождествления абсолютным, а лишь относительным, — в отношении тех фоновых теоретических рамок и оснований, которые мы используем, и к тем выводам, которые мы намереемся сделать. Мне трудно, к примеру, уяснить для себя, как будет работать «Сенат лошадей» и почему мы должны здесь использовать концепт «сенат» (пусть это даже облегчало бы классификацию в целом). В более реалистичных случаях, таких как случай *однополых браков*, преимущества включения новых договорных отношений под *зонтиком старого институционального концепта* кажутся достаточно очевидными: ведь сеть функций является плотной и прочной, и потеря объяснительной силы (как только мы здесь включаем возможность однополых браков) кажется незначительной (см. прим. 9).

Реализм уточняет и закрепляет оценки, сделанные в терминах «объяснительной потери» и «косвенной выгоды». Хотя исторически обусловленные *кластеры функций* могут не поддерживать дизъюнктивные предложения типа «да-или-нет» относительно идентичности институтов, но они все же позволяют нам проводить некоторые сравнения и аналогии, касающиеся их степени сходства и индуктивного потенциала доказательства.

Я хотел бы закончить эти ответы некоторыми *метафилософскими соображениями*. Когда я работал над ПИ, я понимал, что книге предстоит оценка самой разнообразной аудитории с ее самыми различными аксиологическими и когнитивными стандартами. Поэтому неудивительно, что *истый метафизик* нашел бы некоторые аспекты моего труда недостаточно глубокими или развитыми, или, — что еще хуже, — просто *небрежными* в метафизическом плане. Одна из моих задач состояла в том, чтобы показать на примере «равновесного подхода»: *натуралистическое исследование* может быть плодотворным в социальной онтологии *безотносительно ко всяким принципам*.

Однако то, что натуралистический подход плодотворен, вовсе не означает, что он *не имеет своих пределов и границ*. Я счастлив был бы признать, что вопрос: «Является ли однополый брак *браком как социальным институтом?*» — вовсе не предмет *для научного исследования*. Но взгляд на то, как ученые *концептуализуют и институционализируют брак*, — это также еще и взгляд на то, как это будет воспринято другими социальными науками: антропологией, социологией, юриспруденцией и еще — повседневным, обыденным дискурсом, — и все это, в совокупности, действительно поможет нам понять, что такое «брак» как тотальный социальный институт.

Р. Хаусвальд полагает, что использование интуиции в качестве источника доказательств и подтверждения не совсем соответствует исповедуемому мной натурализму. С этим я не согласен: *интуиция* используется в ПИ как источник доказательств *prima facie* («с первого взгляда») или как эвристический инструмент, который указывает нам правильное направление, когда мы теоретизируем. Причина, по которой она может это делать, заключается в том, что наши обыденные понятия часто отражают подлинные различия между реальными видами или между реальными причинными механизмами. Учитывая, что наше обыденное знание (в том числе уровня «обыденной социологии») легко помогает нам ориентироваться в сложных социальных ситуациях, было бы удивительно, если бы наша интуиция все это *время систематически* ошибалась. Нет, конечно, она иногда ошибается, и по этой причине интуиция и знания обыденного уровня («здорового смысла») не являются высшим авторитетом в социальной онтологии. Но они дают нам гипотезы или догадки, которые в дальнейшем должны быть верифицированы социальной наукой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Amadae S. *Normativity and Instrumentalism in David Lewis' Convention* // History of European Ideas. 2011. Vol. 37. P.325-335.
2. Aydinonat E., and Ylikoski P. *Three Conceptions of a Theory of Institutions* // Philosophy of the Social Sciences. 2018. Vol. 48. P.550-568.
3. Bicchieri C. *The Grammar of Society*. New York: Cambridge University Press. 2006.
4. Boyd R.N. *Kinds as the Workmanship of Men: Realism, Constructivism, and Natural Kinds. In Rationality, Realism, Revision* (edited by J. Nida-Rumelin). Berlin: De Gruyter. 2000. P. 52-89.
5. Brennan G., and Pettit P. *The Economy of Esteem*. New York: Oxford University Press. 2004.
6. Epstein B. *The Ant Trap: Rebuilding the Foundations of Social Science*. New York: Oxford University Press. 2015.
7. Epstein B. *Replies to Guala and Gallotti* // Journal of Social Ontology. 2016. Vol. 2. P. 159-172.
8. Gaus G. *The Order of Public Reason*. New York: Cambridge University Press. 2010.
9. Greif A. *Institutions and the Path to the Modern Economy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006.
10. Guala F. *Reciprocity: Weak or Strong? What Punishment Experiments Do (and Do Not) Demonstrate* // Behavioral and Brain Sciences. 2012. Vol. 35. P. 1-59.

11. Guala F. *Understanding Institutions: The Science and Philosophy of Living Together*. Princeton: Princeton University Press. 2016.
12. Guala F. and Hindriks F. *A Unified Social Ontology* // *Philosophical Quarterly*. 2015. Vol. 65. P. 177-201.
13. Haslanger S. [Электронный ресурс] // Academia.edu: социальная сеть для ученых. — 2017. “*Failures of Individualism: Materiality*.” URL: https://www.academia.edu/34231893/_Failures_of_Individualism_Materialism (дата обращения: 29.05.2021).
14. Hauswald R. *Institution Types and Institution Tokens: An Unproblematic Distinction?* // *Philosophy of the Social Sciences*. 2018. Vol 48. P. 594-607.
15. Heath J. *Following the Rules: Practical Reasoning and Deontic Constraint*. New York: Oxford University Press. 2008.
16. Hodgson G. *Understanding and Defining Institutions: The Contribution of Francesco Guala* // *Journal of Economic Methodology*. 2018. Vol. 25. P. 111-116.
17. Lewis D. *Convention: A Philosophical Study*. Cambridge Mass.: Harvard University Press. 1969.
18. Mäkelä P., Hakli R. and Amadae S. *Understanding Institutions Without Collective Acceptance?* // *Philosophy of the Social Sciences*. 2018. Vol. 48. P. 608-629.
19. Michael J., and Pacherie E. *On Commitments and Other Uncertainty Reduction Tools in Joint Action* // *Journal of Social Ontology*. 2015. Vol. 1. P. 89-120.
20. Millikan R. G. *Historical Kinds and the Special Sciences* // *Philosophical Studies*. 1999. Vol. 95. P. 45-65.
21. Pacherie E. *Framing Joint Action* // *Review of Philosophy and Psychology*. 2011. Vol. 2. P. 173-192.
22. Pacherie E. *Intentional Joint Agency: Shared Intention Lite* // *Synthese*. 2013. Vol. 190. P. 1817-1839.
23. Pacherie E. *Solution Thinking and Team Reasoning: How Different are They?* // *Philosophy of the Social Sciences*. 2018. Vol. 48. P. 585-593.
24. Rabinowicz W. *Are Institutions Rules in Equilibrium?* // *Philosophy of the Social Sciences*. 2018. Vol. 48. P. 569-584.
25. Ruben D.H. *Realism in the Social Sciences*. In *Dismantling Truth* (edited by H. Lawson and L. Appignanesi). London: Weidenfeld & Nicolson. 1989. P.58-75.
26. Searle J. R. *The Construction of Social Reality*. London: Penguin Books. 1995.
27. Searle J. R. *Language and Social Ontology*. In *Philosophy of the Social. Philosophical Theory and Scientific Practice* // Ed. by C. Mantzavinos. Berkeley: Cambridge University Press. 2009. P. 9-27.
28. Sugden R. *The Economics of Rights, Co-Operation and Welfare*. Oxford: Blackwell. (1986) 2004.
29. Thomasson A. *Realism and Human Kinds* // *Philosophy and Phenomenological Research*. 2003. Vol 68. P. 580-609.
30. Tuomela R. *The Philosophy of Social Practices*. Cambridge: Cambridge University Press. 2002.
31. Tuomela R. *The Philosophy of Sociality*. Oxford: Oxford University Press. 2007.

Примечания

1. Начиная с Льюиса [17], философы, придерживающиеся «теории рационального выбора», занимали противоречивую и двусмысленную позицию в отношении этого подхода. С. Амадае [1] дает прекрасное обсуждение этого аспекта теории Льюиса.
2. Эпштейн [7] является примечательным примером, но см. Также: С. Хаслангер [13].
3. Примат правил над другими элементами институтов проливает свет также на различие между двумя смыслами института (первый: совокупность регулирующих принципов; второй: организация, корпорация, устройство), между которыми, по мнению Рабиновича [24],

я не провожу различия в ПИ. Согласно первому определению Оксфордского словаря (которое как раз и приводит Рабинович) институт — это «регулирующий принцип или конвенция, подчиняющаяся потребностям *организованного* сообщества» (курсив добавлен). Но что же тогда есть сама организация, если она функционирует без необходимого свода правил?

4. По словам Э. Пачери, это имеет место в метафорах, которые я использую («слияние умов» для стимуляции, «слияние *Эго*» для объяснения рациональности в групповых взаимодействиях) — и здесь я полностью принимаю ее точку зрения.

5. Работа Рубена [25] в значительной степени предшествует появлению и развитию теорий «коллективного принятия», но многие из его аргументов могут быть легко переведены на язык этих теорий. В ПИ я также отмечаю сходство между линией аргументации Рубена-Томассона и аргументами, выдвинутыми более старыми антиреалистическими и антинатуралистическими философами, такими как Ч. Тейлор, Г.-Г. Гадамер и П. Рикер, но, — снова! — для обоснования этого утверждения потребовалась бы гораздо более обширная *экзегетическая* работа, чем ПИ.

6. П. Мякеля, Р. Хакли и С. Амадае [18] утверждают, что это будет иметь «потенциально разрушительные последствия».

7. Одна из целей, которую я поставил перед собой при написании ПИ, как раз и заключалась именно в том, чтобы спустить «пузырь коллективной интенциональности». Еще одна недавняя монография том же духе, — это Б. Эпштейн — «Муравьиная ловушка» [6], хотя в целом наши взгляды на социальную онтологию более чем различны.

8. Дж. Хит [15] и Г. Гаус [8] являются двумя выдающимися примерами среди многих других.

9. Такое «включение», по-видимому, в большинстве случаев будет носить чисто анекдотический характер: Джейн: «Знаешь, Джилл, я выхожу замуж в следующем месяце». Джилл: «Поздравляю! Когда я смогу познакомиться с твоим будущим мужем?» Джейн: «Вообще-то, мой муж — это женщина...»

Перевод с англ. А.М. Орехова, А.О. Ефименкова

Поступила в редакцию 13.05.2021 г.

Орехов Андрей Михайлович - доктор философских наук, доцент кафедры социальной философии РУДН, ученый секретарь Междисциплинарного общества социальной теории (МОСТ). (Москва). E-mail: orekhovandrey@yandex.ru.

Ефименков Александр Олегович — аспирант кафедры социальной философии РУДН (Москва). E-mail: efimenkov.1995@mail.ru.

UDC 316.61

DOI: 10.30936/2227_7951_2021_13_171_180

ДЭН ЗАХАВИ

МЫ И Я*

***Аннотация:** Дэн Захави (род. 1967) — датский философ, специалист по феноменологии и философии сознания. В данной статье он обсуждает проблему различия и взаимосвязи между групповой и персональной идентичностью. Автор предлагает выделять в феномене «Я» два измерения: эмпирическое и социальное. Первое он называет минимальной формой самости, которая связана с нашим телесным воплощением и является встроенной чертой эмпирической жизни, то есть наделяет индивида идентичностью через перспективу обладания своими ментальными состояниями и отграничения их от состояний других индивидов. Второе — обнаруживает себя в актах взаимного признания в сообществе. Членство в группе, разделяющей общие нормы и намерения, предполагает самопонимание и перспективу от первого лица для вовлеченных участников, которые не только признают это членство на собственном опыте, но и получают такое признание со стороны других.*

Однако попытка извлечь индивидуальность из первичной недифференцированной группы не дает правильного объяснения этой множественности «Я». Реальность «Я» неотделима от реальности «Мы». Во-первых, следует отличать фактическое совместное появление от конститутивной взаимозависимости «Я» и «Мы», при этом первое не является доказательством второго. Опыт человеческих переживаний социально маркирован, но из этого не следует, что эти переживания обусловлены социальным взаимодействием. Во-вторых, ошибочным является попытка доказать примат общности «Мы» через указание на фундаментальную роль социальности. «Мы» — это особый вид социальной формации, который автор отличает от понятия социальности, охватывающей более обширные социальные отношения, чем груп-

Захави Дэн — доктор философии, профессор, директор Центра исследования субъективности Копенгагенского университета (Копенгаген). E-mail: zahavi@hum.ku.dk.

* Перевод выполнен по источнику: Zahavi D. We and I // The Philosopher, 108/4, 2020. P. 19-24. Публикуется с согласия правообладателя.

новая причастность «Мы». Таким образом, самость как свойство самоидентичности «Я» — это не только то, что позволяет нам отличать себя от других, это также то, что позволяет нам разделять точку зрения с другими.

Abstract: Dan Zahavi (born 1967) is a Danish philosopher, specialist in phenomenology and philosophy of mind. In this article, he discusses the problem of the difference and relationship between group and personal identity. The author proposes to distinguish two dimensions of the self-phenomenon: empirical and social. The first he calls the minimal form of selfhood, which is associated with our bodily incarnation and is a built-in feature of empirical life, that is, it endows the individual with identity through the prospect of owning our mental states and delimiting them from the states of other individuals. The second dimension reveals it self in acts of mutual recognition in the community. Membership in a group that shares common norms and intentions implies self-understanding and a first-person perspective for the participants involved, who not only recognize this membership first-hand, but also receive such recognition from others.

However, the attempt to extract individuality from the primary undifferentiated group does not provide a correct explanation for this plurality of Self. The reality of a “Self” is inseparable from the reality of a “We”. First, it is necessary to distinguish the actual joint appearance from the constitutive interdependence of “Self” and “We”, while the former is not proof of the latter. Human experiences are socially labeled, but this does not mean that their experiences are due to social interaction. Secondly, the attempt to prove the primacy of the “We” by pointing to the fundamental role of sociality is erroneous. The “We” is a special type of social formation, which the author distinguishes from the concept of sociality, which encompasses broader social relations than in the group involvement a “We”. Thus, the Self as a property of self-identity of the Self is not only what allows us to distinguish ourselves from others, it is also what allows us to share a point of view with others.

Ключевые слова: я, мы, идентичность, взаимность, признание, множественность от первого лица, сознание, социальность.

Keywords: self, we, identity, reciprocity, recognition, first-person plural, consciousness, sociality.

Способность участвовать в разных типах коллективной интенциональности часто считается ключевой чертой человеческой социальности. Мы можем наслаждаться симфонией, решать задачу, принимать решения и вместе строить планы на будущее, мы можем разделять обязанности, традиции и обычаи. После победы в матче с группой товарищей по команде я могу разделить чувство радости от нашей победы, так же, как я могу сожалеть, что мы, датчане, отдали Сконе шведам в 1658 г. (см. прим. 1), или радостно сообщить своей матери, что мы закончили перевозку ее мебели.

Но кто или что это мы? Кому приписываются эти намерения, убеждения, эмоции и действия? Столкнувшись с таким вопросом, было бы естественно поразмышлять о тех особенностях, которые характеризуют нас как группу, сообщество или нацию. Что делает нас, скажем, датчанами, и кто принадлежит, — а кто не принадлежит — к этой группе? Другой вариант — заняться своего рода описательной социологией и изучить разнообразие «Мы». Как пары, группы друзей, члены бридж-клуба, деловые партнеры и национальные сообщества относятся друг к другу, и какую разновидность «Мы», если таковые имеются, каждый из них иллюстрирует? Какая связь между эфемерной формой «Мы», привязанной к конкретному межличностному взаимодействию «здесь и сейчас», и более устойчивой, нормативно опосредованной межпоколенческой формой коллективной идентичности? Все эти вопросы заслуживают дальнейшего изучения, но здесь я сосредоточусь на связи между групповой идентичностью и самоидентичностью. Какая связь между «Мы» и «Я»? Этот вопрос представляет не только теоретический интерес. Могут быть разные последствия в зависимости от подхода к критически важным юридическим, политическим и социальным вопросам, связанным, например, со статусом национальной идентичности.

Если мы рассмотрим политический дискурс, ответ часто подразумевается сам собой. С точки зрения всего политического спектра, ваша групповая идентичность является самым важным маркером вашей самоидентичности. Некоторые даже утверждают, что именно ваше членство в определенных группах (будь то нация, религиозная община, социальный класс, этничность, сексуальная ориентация) и пересечения в них и обеспечивает вам самоидентификацию. Следовательно, может возникнуть соблазн перевернуть порядок объяснения. В первую очередь нам нужно не объяснение, как несколько людей объединяются в «Мы», а скорее объяснение, как каждому из нас в конечном итоге удастся добиться определенной степени обособленности и автономности.

Тем не менее в современных философских дебатах о коллективной интенциональности попытки расставить приоритеты между «мы» и «группой» часто встречают скептицизм. Когда Дж. Сёрл настаивает на том, что само понятие группового разума «в лучшем случае загадочно, а в худшем — противоречиво», он выражает распространенное мнение. Но, возможно, существует способ защитить первенство «Мы», который поможет избежать чрезмерных метафизических обязательств, например, приверженности существованию некоего «роевого разума». Можно, например, возразить, что «Я» — как перспектива от первого лица — обосновывается совместно и поддерживается определенными социальными обстоятель-

ствами. Как говорится в одном переводе слова «ubuntu» с языка нгуни (см. прим. 2): «Я есть, потому что мы есть».

Представление о первичности сообщества может принимать разные формы. Некоторые утверждают, что мы ощущаем себя частью группы, семьи или племени и автоматически принимаем участие в их образе жизни до того, как разовьем собственную индивидуальность и обособленное видение мира. Другие защищают точку зрения, согласно которой человеческая самость предполагает обладание понятием первого лица. Для этого необходимы способность представлять себя как самого себя и языковое умение использовать местоимение первого лица для самореференции. По этой причине бытие «Я» требует обладания понятийным мышлением и овладения языком, а, следовательно, членства в языковом сообществе. Третий вариант — отстаивать мнение, что сообщества не просто обуславливают то, *что* мы переживаем, но и то, *каким* опытом мы обладаем. Поэтому с этой точки зрения субъективный опыт — это социальная конструкция. Все эти позиции утверждают, что стандартное решение проблемы коллективной интенциональности и идентичности страдает тем, что можно было бы назвать индивидуалистическим смещением.

Есть много веских оснований для отказа от суммирующего представления о сообществе, то есть от мнения о том, что отношения между сообществом и его членами можно понять по аналогии с отношениями между грудой песка и его составными крупинками. Но следует ли заходить так далеко, чтобы отстаивать противоположную точку зрения и приписывать первенство «Мы»? Являетесь ли вы членом коллектива до того, как обретете свою индивидуальную идентичность, и происходит ли последнее от первого?

Вот один аргумент в пользу этой точки зрения. При подобном понимании самости наша самоидентичность — это не что-то готовое от природы, которое просто ждет открытия. Вы не обладаете самоидентичностью точно так же, как обладаете селезенкой, и вы не можете исследовать и то, и другое одним и тем же методом. То, кем вы являетесь, может частично зависеть от вашей биологии, но это, безусловно, также вопрос о том, что для вас важно и что вас волнует. Короче говоря, это больше достижение, чем данность, больше действие, чем факт. Это вопрос ценностей, которые вы поддерживаете, и обязательств, которые вы принимаете. В самом деле, проживая жизнь в соответствии с определенными нормативными установками, вы развиваете свою собственную точку зрения и тем самым приобретаете отчетливую индивидуальность. Поэтому знание того, что вы, скажем, сторонник *Pro-Life* и *Pro-Gun*, а не *Pro-choice* (см. прим.3), говорит мне кое-что о том, кем вы являетесь. Если вы меняете свои интересы, политические взгляды, религию и т. д., то и вы также меняете и себя.

Но, конечно же, сообщество, частью которого я являюсь, влияет на то, что имеет для меня значение и смысл. Это становится решающим фактором для моего личного процветания и дает мне основания для более индивидуального выбора в отношении того, как следует жить. Представление, что у каждого из нас изолированно развиваются собственные предпочтения (кулинарные, религиозные или политические), представление, как это сделал Гоббс, что мы возникаем из земли, как грибы, без каких-либо обязательств друг перед другом, и начинаем участвовать в общественной деятельности только потому, что считаем это желательным для реализации наших личных целей, очевидно, не что иное, как фикция. Следовательно, почему бы не признать, что вы не можете быть «Я» в одиночку, но только вместе с другими, как часть группы?

Но здесь нам нужно продвигаться с осторожностью. Утверждение, что человек обязан своей идентичностью коллективу и что он является тем, чем он является, просто в результате членства в группе, может быстро привести к мнению, что участники одной и той же группы (групп) похожи во всех существенных отношениях. Это явно неверно. В самом деле, точно так же, как не следует рассматривать группы и коллективные намерения просто как суммирование индивидуальностей и их намерений, не следует стремиться к редукции самости и самоидентичности к групповой идентичности и членству в группах. Далее я рассмотрю две причины, по которым такое групповое мышление ошибочно. Во-первых, оно оперирует слишком упрощенным представлением о том, что значит быть самостью и обладать самоидентичностью. Во-вторых, оно глубоко ошибочно в понимании того, что значит быть (частью) «Мы».

Понятие «Я» не является ни простым, ни однозначным. Скорее, это то, что лучше рассматривать как нечто многомерное и многогранное. Данное обстоятельство часто признавалось в литературе. Например, У. Джеймс проводил различие между физическим, социальным и духовным «я», а У. Найссер — между экологическим, межличностным, расширенным, персональным и концептуальным «Я». В последнее время стало принято отличать минимальное эмпирическое «Я» от нормативно обусловленного «я». Некоторые измерения «Я» оказываются явно социальными и изначально образуются в процессе социализации. Сюда входят аспекты, включающие нормы и ценности, которые мы поддерживаем. Эти измерения могут быть утрачены, например, при тяжелой деменции.

Но есть и другие, более фундаментальные измерения, которые присутствуют с самого начала и связаны с нашим телесным воплощением и эмпирической жизнью. Рассмотрим, например, тот факт, что мы контактируем с миром с точки зрения нашей телесной перспективы. Объекты,

которые я воспринимаю, воспринимаются как находящиеся справа или слева от меня, как находящиеся рядом или дальше от меня. Согласно специалистам по психологии развития, дети с младенчества способны отличать собственное тело от окружающей среды; они могут понять, где они находятся, как они движутся, что они делают, и является ли данное действие их собственным или нет. Точно так же мы не переживаем голод, боль, стресс, усталость и гнев как свободно плавающие анонимные события, но как опыт самоощущения. Когда я чувствую тошноту, я не сталкиваюсь с двухэтапным процессом, в котором я сначала обнаруживаю присутствие неприятного опыта, а затем задаюсь вопросом, чей это может быть опыт. Наоборот, переживания обязательно похожи на что-то для субъекта, они обязательно включаются в его точку зрения — перспективу обладания собой (*perspectival ownership*). Следовательно, можно утверждать, что минимальная форма самости является встроенной чертой эмпирической жизни, и что только «полное исключение опыта могло бы оправдать устранение самости» (Дж. Марголис).

Если кто-то хочет искоренить так называемое индивидуалистическое смещение, то он должен идти до конца и радикально утверждать, что переживания социально сконструированы не только в их конкретном содержании, но и в самом их бытии. Вольфганг Принц, отстаивающий такую точку зрения, утверждал, что человеческие существа, которым было отказано во всяком социальном взаимодействии (как в знаменитом случае с Каспером Хаузером), были бы похожи на зомби, «полностью лишённые «я» и поэтому пребывающие без сознания». Но действительно ли такая точка зрения правдоподобна? Основная ее трудность состоит в том, что до сих пор никто не смог объяснить, как же социальные взаимодействия порождают переживания. Некоторые психоаналитически настроенные психологи предположили, что именно воспитатель учит ребенка обращать внимание на свои собственные изначально бессознательные аффективные состояния, и что последние проявляются только в опыте в результате интроспективного самонаблюдения ребенка.

Таким образом, социальное поведение воспитателя будет частью причинно-следственного процесса, ведущего к получению опыта. Проблема этой концепции состоит в том, что она — как и все другие репрезентативистские описания сознания — не объясняет, как бессознательное ментальное состояние может быть преобразовано в субъективное переживание, будучи целью другого (в данном случае социально индуцированно) бессознательного ментального состояния более высокого порядка.

А как насчет «Мы»? Почему при попытке вывести «Я» из «Мы» не удастся понять природу первого лица множественного числа? Здесь важ-

но понять, что «Мы» — это совершенно особый вид социальной формации. По рождению человек может принадлежать к определенной социальной категории (семья, класс, этнос, кровнородственная группа и т.д.), независимо от того, знает ли он это или интересуется ли этим. При этом посторонние могут классифицировать человека как члена определенной группы совершенно независимо от его собственного взгляда, однако такие навязываемые извне классификации не имеют значения, если мы хотим понять, что значит быть частью «Мы». В отличие от различных видов агрегированных групп, для чувства «Мы» требуется эмпирическая привязка.

Другими словами, вы не можете быть членом «Мы», не подтвердив или не признав это членство на собственном опыте. Чтобы быть частью «Мы», вы должны испытать это изнутри. Это делает «Мы» первым лицом множественного числа. Сказанное никоим образом не означает, что идентификация с группой и участие в группе всегда происходят осознанно и добровольно или что группы не могут быть основаны на общих объективных характеристиках, таких как биологическое родство. Человек может быть рожден и воспитан в определенной семье и сообществе, и такое членство может выходить за рамки его личной воли и решения. Однако важно то, что рассматриваемое членство предполагает, а не игнорирует самопонимание и перспективу от первого лица для вовлеченных участников. Даже в этих случаях для «Мы»-членства необходимо, чтобы вы действительно ощущали себя *одним из «нас»*.

Представлять «Мы» как недифференцированное слитное единство — значит неправильно понимать самого понятие. Попытка извлечь индивидуальность умов из предсуществующей недифференцированной группы, следовательно, не даст нам желаемого, а именно правильного объяснения первого лица множественного числа. Скорее, если мы хотим осмысленно говорить о «Мы», необходимо сохранить множественность и дифференциацию, чтобы сделать возможным подлинное бытие-друг-с-другом. Можно сказать, что межличностные различия должны сохраняться, а не стираться. Неоднородность — неотъемлемая часть общественной жизни. В таком случае предположение о том, что [единство] «Мы» предшествует индивидуальной дифференциации и делает ее возможной — будь то на уровне идентичности или на уровне опыта — должно быть отвергнуто как непоследовательное. М. Бубер был прав, когда утверждал, что «только люди, способные по-настоящему сказать друг другу *«Ты»*, могут по-настоящему говорить друг другу *«Мы»*».

Возможно, кто-то возразит, что подобные абстрактные соображения прекрасны, но мы не должны забывать, что в реальной жизни мы с само-

го начала существуем вместе с другими, что с самого начала мы все встроены в социальность. Так почему бы просто не признать, что коллективное «Мы» предшествует индивидуальному «я» или что они, по крайней мере, появляются вместе? Но и здесь важно не спешить с выводами. Во-первых, нам нужно отличать фактическое совместное появление (которое никто не отрицает) от конститутивной взаимозависимости (что является гораздо более сильным — и теоретически интересным — утверждением). Первое не является доказательством второго. Иными словами, первые впечатления младенца обычно происходят в компании других, но это не демонстрирует, что его переживания обусловлены или конституируются социальным взаимодействием. Во-вторых, нам не следует впадать в ошибку, полагая, что можно доказать первенство общности «Мы», просто указав на фундаментальную роль социальности. Есть различные формы «Мы» (пара влюбленных, группа друзей, редакционная коллегия и т.д.) — все это вполне определенные социальные образования. Но социальность — это гораздо более широкий зонтичный термин, который также охватывает отношения антагонизма, безразличия, инструментальных взаимодействий и т.д. Другими словами, количество людей, с которыми мы поддерживаем социальные отношения, намного больше, чем количество людей, вместе с которыми мы составляем «Мы». Даже если младенцы с самого рождения являются ультрасоциальными, это вряд ли свидетельствует о том, что они изначально являются частью «Мы».

Отрицание того, что наша идентичность может быть сведена к членству или исчерпывающе объяснена членством в группе, не означает отрицания того, что это членство во многом формирует то, кем мы являемся. Даже если окажется, что единство «Мы» нуждается в некоторой предсуществующей (минимальной) форме самости, далеко не очевидно, что подлинный феномен «Мы» совместим с любым представлением о самости, в том числе с тем, которое рассматривает ее как сущность, пребывающую в замкнутом бестелесном внутреннем пространстве. Другими словами, тот факт, что индивид может отождествлять себя с группой и принимать точку зрения «Мы», действительно говорит нам кое-что существенное о подвижной природе самоидентичности. Следовательно, если будет признано, что мы можем разделять намерения, эмоции и даже идентичности с другими, это повлияет на различные гипотезы о природе самости и ограничит диапазон доступных вариантов. Самость — это не только то, что позволяет нам отличать себя от других, это также то, что позволяет нам разделять точку зрения с другими.

В настоящее время нетрудно найти сторонников доктрины «не-я», то есть скептиков, которые — часто на основе нейронауки и/или буддиз-

ма — отрицают существование самости. Критический ответ на этот скептицизм уведет слишком далеко, но стоит отметить, что утверждение о том, что «я» является иллюзией, имеет более широкие следствия. Отрицать реальность «я» — значит тем же самым образом отрицать реальность сообщества. Если вы исключите первое лицо единственного числа, вы также потеряете и первое лицо множественного числа.

Однако утверждение, что для «Мы» требуется множественность «Я» на том основании, что это «Мы» включает процессы групповой идентификации, — это только часть истории. Даже если я не могу быть членом «мы», пока я не отождествляю себя с группой, моя идентификация необходима, но не достаточна для членства. Почему? Потому что «мы» по необходимости включают в себя более одного члена. И считаю ли я себя одним из них, зависит еще и от того, признают ли меня таковым другие. Следовательно, чтобы понять природу «Мы», недостаточно просто взглянуть на отношения между «Я» и «Мы». Нужно смотреть на отношения между предполагаемыми членами.

Другими словами, если мы хотим понять, что значит разделять убеждения, намерения, эмоции или, в более общем плане, точку зрения с другими, нам в первую очередь необходимо увидеть, как мы понимаем других и относимся к ним. Коллективная интенциональность требует некоторой способности к социальному познанию, но все ли формы межличностного понимания подходят для этой задачи? Достаточно ли просто уметь выделять других и относиться к ним как к особым видам объектов («агентов с намерениями»)? Смогут ли два человека, которые одновременно принимают друг друга с точки зрения наблюдателя от третьего лица, войти в «Мы»-перспективу и поддерживать ее или нужно что-то еще? Признавая, что размер имеет значение — существуют различия между тем «Мы», члены которого знакомы друг с другом лично, и тем большим «Мы», члены которого никогда не встречались, но которые тем не менее объединены общими ритуалами, традициями и нормативными ожиданиями, — могу предположить, что участие второго лица принципиально важно. Относиться и обращаться к нему как к «Ты» (а не к нему или к ней) — значит относиться к кому-то как к «я», которое, в свою очередь, относится ко мне как к «Ты».

Взаимодействие со вторым лицом — это субъект-субъектное отношение (Ты-Я), в котором я осознанно ориентирован на другого, и в то же время неявно осознаю себя в винительном падеже, когда я обращаюсь к другому. Следовательно, взаимодействие со вторым лицом включает не просто осознание другого, но в то же время форму межличностного самосознания. Идею о том, что «Ты» важно для «Мы», можно найти не

только у Бубера, но и у классических феноменологов, таких как Э. Гуссерль и А. Шютц. Шютц, например, утверждал, что «Мы»-отношения устанавливаются, когда два человека занимают взаимную ориентацию на «Ты» (Du-Einstellung). Для убедительности этого предположения необходимо добавить больше деталей, но я считаю, что для надлежащего рассмотрения «мы» потребуется более тщательное изучение таких тем, как взаимность, признание и коммуникация.

Примечания

1. Речь идет об исторической провинции Сконе (Скания) в южной Швеции, которая принадлежала Дании, но отошла к Швеции по итогам датско-шведской войны 1657–1658 гг. (*Здесь и далее – прим. пер.*).

2. Нгуни – группа родственных народов в Южной Африке.

3. Pro-Life – движение в защиту человеческой жизни, нацеленное на запрет абортов. Pro-Gun – движение в поддержку Второй поправки к Конституции США, которая гарантирует право граждан на хранение и ношение оружия. Pro-choice – движение, отстаивающее право женщин совершать аборты.

Пер. с англ. А.С. Алехновича

Поступила в редакцию 15.04.2021 г.

Contents (in Russian) 3

Section 1. THEORETICAL AND METHODOLOGICAL PROBLEMS OF CIVILIZATIONAL DEVELOPMENT

SHEVCHENKO V.N. (*Moscow*) On the status of the theory of civilization 4

SMIRNOVA N.M. (*Moscow*) Theoretical reconstruction of the semantic structure of social reality as a methodological prerequisite for civilizational analysis 15

ROMANOV D.D. (*Moscow*) Transcendental and intuitive substantiation of a new civilizational ontology 31

Section 2. RUSSIAN CIVILIZATION: PROJECT AND REALITY

PEREPELKIN L.S. (*Moscow*) Russian civilization, its external environment and internal situation: to survive or develop? 42

FEDOTOVA V.G. (*Moscow*) Russia as a civilizational project: perspectives of interpretation 56

Section 3. VALUES OF THE RUSSIAN CIVILIZATION

REZNIK Yu.M. (*Moscow*) The value foundations of the civilizational existence of human in modern Russia 73

TYUGASHEV E.A. (*Novosibirsk*) Values of the Kiev-Pechersk cultural tradition as a vector of the civilizational development of Russia 104

ALEKHNOVICH A.S. (*Moscow*) Power and fear: security as a value 113

Section 4. SCIENTIFIC TRANSLATIONS

OREKHOVA A.M., EFIMENKOV O. (*Moscow*) F. Guala and “other institutionalism” in modern philosophy of social sciences 133

GUALA F. A summary of “understanding institutions” 140

GUALA F. Response to criticism 152

ZAKHAVI D. We and I 171

Contents (in English) 181

Научное издание

ВОПРОСЫ СОЦИАЛЬНОЙ ТЕОРИИ: НАУЧНЫЙ АЛЬМАНАХ. Том XIII. 2021. ЦИВИЛИЗАЦИОННЫЕ РАКУРСЫ СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ / Институт философии РАН, Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории; под редакцией Ю.М. Резника. – М.: Издательство Независимого института гражданского общества, 2021. – 184 с.

ISSUES OF SOCIAL THEORY. SCIENTIFIC ALMANAC. Vol. XIII. 2021. CIVILIZATIONAL PERSPECTIVES OF MODERN RUSSIA / Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Scientific Coordination Council on Philosophical Problems of Social Theory; edited by Yu.M. Reznik. – M.: Publishing house of the Independent Institute of Civil Society, 2021. – 184 p.

Editorial board: Yu.M. Reznik (Moscow, IF RAS) – *editor-in-chief*, N.B. Afanasyov (Moscow, IF RAS), A.S. Alekhovich (Moscow) – *resp. secretary*, V.G. Nikolaev (Moscow, NRU HSE), N.A. Stepanov (Ryazan, RSRTU).

Свидетельство о регистрации средства массовой информации ПИ № ФС77-48892 от 12 марта 2012 г. Выдано Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор).

Электронная версия альманаха размещена на сайтах Научной электронной библиотеки (см.: <https://elibrary.ru/contents.asp?titleid=32326>) и Института философии РАН (см.: <https://iphras.ru/vst.htm>).

Адрес редакции: 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1. Институт философии РАН. Научно-координационный совет по философским проблемам социальной теории.

Компьютерная верстка: М.В. Николаев

Сдано в набор: 18.09.2021. Подписано в печать: 18.10.2021. Формат 60/90 1/16.
Бумага офсетная. Усл. печ. л. – 11,5. Тираж 500 экз. заказ № 104118.

Отпечатано в типографии «OneBook.ru» ООО «Сам Полиграфист»
129090 г. Москва, Протопоповский пер., д. 6
www.onebook.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК
