



ИНСТИТУТ
ФИЛОСОФИИ
РАН

ФИЛОСОФИЯ

И ИДЕОЛОГИЯ
ОТ МАРКСА

ДО ПОСТМОДЕРНА



Прогресс-Традиция
МОСКВА

ББК 87.3

УДК 14

Ф 38

Отв. ред. – Гусейнов А.А., Рубцов А.В.

Сост. – Рубцов А.В.

Рецензенты:

доктор философских наук Макаренко В.П.,

доктор философских наук Неретина С.С.

Ф 38 **Философия и идеология: от Маркса до постмодерна** / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов, сост. А.В. Рубцов. – М.: Прогресс-Традиция, 2018. – 464 с.

ISBN 978-5-89826-506-9

Проект, материалы которого легли в основу данной книги, связан с проработкой вопроса о взаимоотношениях философии и идеологии в рамках серии научных мероприятий Института философии РАН, прошедших в 2016–2018 гг. Обращение Общественного семинара к теме «Философия и идеология» оправдано одновременно и фундаментальностью, исторической заслуженностью этой темы, и ее особой остротой. Наблюдаемое изменение форматов и самой «онтологии» идеологического ставит вопрос о новом самоопределении философии в ее отношении к идеологии. Приходится в одно и то же время заново проходить азы отношения качественной философии к идеологии и осваивать новый язык говорения об идеологическом, а то и открывать для себя принципиально новую предметность. Идеологии часто нет там, где мы привыкли ее видеть, но она есть там, где мы ее не замечаем, в том числе в себе. Предлагаемая читателю книга о взаимоотношениях философии и идеологии является продолжением очень старого, но и попыткой начала нового разговора.

УДК 14

ББК 87.3

© Коллектив авторов, 2018

© Рубцов А.В., составление
и оформление, 2018

© Прогресс-Традиция, 2018

ISBN 978-5-89826-506-9

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Рубцов А.В.</i> После деидеологизации: вопросы идеологии в Институте философии (Вместо предисловия)	8
--	---

РАЗДЕЛ 1

<i>Соловьев Э.Ю.</i> Философия как критика идеологий.....	21
<i>Соловьев Э.Ю.</i> Идеология как объект философской критики.....	73
<i>Межуев В.М.</i> Философия как идеология	85
<i>Рубцов А.В.</i> Иллюзии деидеологизации	98
<i>Рубцов А.В.</i> Идеология и нарциссизм. Мании грандиозности: наблюдение, симптоматика, генезис.....	130
<i>Рубцов А.В.</i> Идеологи и нарциссы. Мифы всемогущества: рецидивы, обострения, эпидемии.....	147

РАЗДЕЛ 2

<i>Федорова М.М.</i> Новейшие идеологии и кризис исторического сознания Модерна	169
---	-----

<i>Лекторский В.А.</i>	
Неизбежность идеологии (идеология, наука, философия).....	180
<i>Кара-Мурза А.А.</i>	
Русская философия о превращении «идей» в «идеологии» (Владимир Соловьев о «вырождении славянофильства»).....	190
<i>Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л.</i>	
Священные войны секулярной эпохи.....	198
<i>Сыродеева А.А.</i>	
Философия и идеология; иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола»)	219
<i>Миронов В.В.</i>	
О роли философии в обществе: уроки Карла Маркса.....	245
РАЗДЕЛ 3	
<i>Липин Н.И.</i>	
Молодой Маркс: концепт реального гуманизма – генезис, общедемократические смыслы, перспективы	255
<i>Межуев В.М.</i>	
Идея мировой истории в учении Карла Маркса.....	275
<i>Корсаков С.Н.</i>	
Проблема философии в марксизме (Россия – СССР, первая треть XX века).....	301
<i>Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л.</i>	
Марксистская теория классов с точки зрения современной экономики.....	317
<i>Павлов А.В.</i>	
Постмодернизм – незавершенный марксистский проект.....	337
<i>Миронов В.В.</i>	
Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия	348

Рубцов А.В., Сыродеева А.А.

Философия и идеология:

тематический конструктор (Вместо заключения) 364

Приложение 417

После деидеологизации: вопросы идеологии в Институте философии (Вместо предисловия)

Проект, материалы которого легли в основу данной книги, связан с проработкой вопроса о взаимоотношениях философии и идеологии в рамках серии научных мероприятий Института философии РАН, прошедших в 2016–2018 гг.

Начало обсуждению этой сложнейшей и особенно острой в наше время проблемы положили три доклада, сделанные на Общеинститутском семинаре Института философии и объединенные единой темой «Философия и идеология» (руководители семинара – академик А.А. Гусейнов и академик А.В. Смирнов).

Доклад, прочитанный Э.Ю. Соловьевым 7 июня 2016 г., назывался «Философия как критика идеологий». На сайте ИФ РАН можно ознакомиться с рефератом, а также с видеозаписью выступления и дискуссии¹. На основе доклада автором были сделаны развёрнутые публикации в «Философском журнале»². В основу концепции легла идея «контридеологической аналитики» – понимания философии как особого рода рефлексии над «ложным сознанием», генерируемым и транслируемым политически ангажированными идеологиями. Идеология – это всегда «сознание для другого», навязываемое в качестве всеобщей формы, скрывающей частный интерес. С такой трактовкой идеологии отношение к ней может быть преимущественно или даже исключительно негативным. В связи с особенностями современной ситуации, обусловленными новыми возможностями массовой обра-

¹ Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Проспект доклада: https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2016/07_06_2016_Soloviev.Pdf. Видеотрансляция: <https://Iphras.Ru/Page24871165.htm>

² Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17; *он же*. Философия как критика идеологий. Часть II // Филос. журнал. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

ботки сознания, автор ставит вопрос о необходимости и особой актуальности рациональной философской критики идеологий. Более того, речь идёт о самой возможности «Нового Просвещения» в сложившихся политических, культурных, цивилизационных условиях.

Следующий доклад в данном цикле обсуждений был прочитан В.М. Межуевым 27 апреля 2017 г. и посвящён теме: «Философия как идеология». На сайте ИФ РАН также размещена видеотрансляция выступления и дискуссии¹, а в «Философском журнале» опубликована статья с одноимённым названием². Отталкиваясь от предыдущего доклада Э.Ю. Соловьёва, В.М. Межуев ставит вопрос о необходимости прояснения самих этих понятий: «философия», «идеология», «критика». В его понимании главная тема философских исследований в целом – проработка проблемы человеческой свободы. В качестве носителя этой центральной идеи философия сама является особым родом идеологией, развивающейся в данном направлении от Античности до Нового времени. Автор также исходит из «классического» определения идеологии как превращённой формы, как «иллюзорного сознания», «ложного сознания для другого», однако видит при этом возможность позитивного её развития в форматах подлинной философии свободы, особенно актуальных в современной ситуации.

В развитие обсуждаемой темы 14 декабря 2017 г. состоялся доклад А.В. Рубцова на тему «Иллюзии деидеологизации. К концепции “диффузной” и “проникающей” идеологии». Рефераты доклада и его видеотрансляция также размещены на сайте ИФ РАН³. Статьи, подготовленные на основе доклада, частично опубликованы в журнале «Вопросы философии»⁴, а частично готовятся к публикации в жур-

¹ Межуев В.М. Философия как идеология. Видеотрансляция: https://Iphras.Ru/27_04_17.Htm.

² Межуев В.М. Философия как идеология // Филос. журнал. 2017. № 4. С. 172–180.

³ Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. К концепции «диффузной» и «проникающей» идеологии. Реферат доклада (части 1 и 2): https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017.Pdfhttps://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017_2.Pdf. Видеотрансляция: <https://Www.Youtube.Com/Watch?V=Rhlbn9Gp1Je&App=Desktop>.

⁴ Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // Вопр. философии. 2018. № 6. С. 66–75. (http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1)

нале «Неприкосновенный запас». Автор рассматривает философию и идеологию в едином континууме – через оппозицию «вера–знание». Главное различие здесь не в самом контенте, но в интенции: идеологическая догматизация противопоставляется философской «критике очевидностей». Преодоление сугубо политических трактовок идеологии распространяет идеологическое на сферы культуры, искусства, науки, техники, экономики, права и т.п., а также на психологические защиты персонального уровня в режиме «внутреннего диалога» («идеология личного потребления»). Возможности всякого рода просветительства и рациональной критики должны использоваться в полной мере, но в условиях постмодерна они резко ограничены в возможностях переходом идеологии в тень, латентные и диффузные форматы, а также в связи с распространением массовых расстройств «политического нарциссизма», для которого прямая критика деструктивна по определению.

Материалы, подготовленные на основе этих трёх докладов, в несколько изменённом виде вошли в состав данной книги и сформировали её первый раздел, который условно можно считать постановочным. В этот же раздел включены материалы, подготовленные докладчиками на основе обсуждения проблемы в рамках «круглого стола», о котором в дальнейшем пойдёт речь специально. Это сделано, чтобы не разрывать данные тексты с исходными публикациями докладчиков.

По итогам этих докладов, их обсуждения и последующих публикаций стало ещё более очевидным, что дискуссия о взаимоотношениях философии и идеологии такими наработками отнюдь не закрывается. Скорее, наоборот, такого рода материалы открывают множество новых поворотов темы и возможностей дополнительного обозначения расхождений и поисков консенсуса. В результате возникла идея проведения в Институте философии «круглого стола» на тему: «Философия и идеология; иллюзия деидеологизации». У организаторов этого мероприятия также не было никаких лишних ожиданий относительно возможности хотя бы приблизительного исчерпания, тем более «закрытия» темы. Вместе с тем была установка

982&Itemid=52); он же. Превращения идеологии. Понятие идеологического в «предельном» расширении // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 17–27. (http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=2004&Itemid=52).

в рамках коллективной дискуссии обозначить максимально широкий спектр подходов, причём не только концептуальных, но и «отраслевых», затрагивающих проблемы присутствия идеологии и идеологического в самых разных социальных практиках. Этим обусловлен в известном смысле «пестрый» состав участников. В заседании «круглого стола» приняли участие: А.Н. Архангельский, Ф.Н. Блюхер, Л.Д. Гудков, А.А. Гусейнов, А.А. Кара-Мурза, В.А. Лекторский, О.Ю. Малинова, В.М. Межуев, В.В. Миронов, А.В. Рубцов, Э.Ю. Соловьев, Г.А. Тосунян, М.М. Фёдорова¹. Видеотрансляция заседания «круглого стола» размещена на сайте ИФ РАН². Обзор состоявшейся дискуссии см. в статье А.А. Сыродеевой «Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор “круглого стола”», опубликованной в журнале «Вопросы философии»³.

Как часто бывает в таких случаях, организаторам данного мероприятия приходилось выбирать между представительностью состава и широтой тематики – и возможностью провести полноценную дискуссию с живым обменом мнениями. Большие «круглые столы» обычно и превращаются в маленькие конференции. Однако в нашем случае начальная установка была не на решения, а на постановки, не на окончательные выводы, а на обозначение максимально широкого спектра подходов (как в понимании предмета, так и концептуальных ориентациях). Поэтому приоритет был отдан репрезентативности и представительности состава. В результате основные участники дискуссии после её окончания разошлись с явным желанием тут же продолжить разговор. И эти возможности мы в дальнейшем намерены использовать: тема «Философия и идеология» относится к разряду принципиально не закрываемых и вполне заслуживает того, чтобы в тех или иных форматах стать регулярной.

Тем не менее «данный круглый стол» уже выявил целый ряд весьма разных и дополняющих друг друга подходов в понимании философии и идеологии как таковых, а также в характере их взаимо-

¹ Данные об участниках «круглого стола» смотри стр. 219–220 книги.

² Круглый стол «Философия и идеология; иллюзия деидеологизации», 1 марта 2018 г. Видеотрансляция (https://iphras.ru/1_03_2018.htm).

³ Сыродеева А.А. Философия и идеология: иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола») // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 207–217.

отношений. Если ограничиваться только наиболее напряженными моментами, основные линии (оси) разночтений выглядят следующим образом:

1. Противостоит ли философия идеологии как принципиально иной, противоположно ориентированный, контрарный вид интеллектуальной активности, либо философия сама может быть разновидностью идеологии или хотя бы выступать в этом качестве, прямо или косвенно выполняя её политические, социально-психологические и т.п. функции?

2. Каков объём понятия идеологии и, соответственно, каков ареал распространения данного явления (шире – идеологического)? Достаточно ли здесь преимущественно (или даже исключительно) социально-политических трактовок предмета? Насколько важно видеть присутствие идеологии также в социальных и культурных практиках, в сфере научного познания, художественного творчества и пр.? Что даёт такое расширение предмета «обратным ходом» – для понимания социально-политических аспектов идеологии?

3. Является ли идеология исключительно негативным проявлением духовной и интеллектуальной жизни человека и общества или же она может также выполнять и определённые позитивные функции? Соответственно, вправе ли мы ограничиться только критическим к ней отношением или же обязаны признавать её конструктивные возможности (если да, то какие именно)?

4. Каким образом дислоцирована идеология в историческом времени? Возникает ли она одновременно с коллективным сознанием как таковым либо одновременно с философией; или же она выделяется как самостоятельная духовно-интеллектуальная форма лишь в определённый момент (например, эмансипируясь в процессах секуляризации Нового времени)?

5). Если в том или ином смысле можно говорить о «рождении» и «начале» идеологии, значит ли это, что также можно говорить и о её вероятном или хотя бы теоретически возможном «конце»? Соответственно, чего можно ждать от процессов деидеологизации: насколько они могут быть глубокими и необратимыми?

На основе выступлений в рамках «круглого стола» его участниками были подготовлены отдельные статьи, составившие второй раздел данной книги.

Третий раздел сформирован на основе материалов состоявшейся в рамках Общественного семинара ИФ РАН конференции «Карл Маркс и философия марксизма». Конференция прошла 15 мая 2018 г. и была посвящена 200-летию со дня рождения Карла Маркса.

На конференции были прочитаны следующие доклады: член-корр. РАН Н.И. Лапин «Молодой Маркс: концепт реального гуманизма – общедемократические смыслы и перспективы»; д.ф.н. В.М. Межуев «Идея всемирной истории в учении Маркса»; д.ф.н. С.Н. Корсаков «Проблема философии в марксизме (Россия–СССР, первая треть XX в.)»; к.ф.н. Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко «Марксистская теория классов с точки зрения современной экономики»; к.ю.н. А.В. Павлов «Марксизм и постмодернизм».

Обращение Общественного семинара к теме «Философия и идеология» оправдано одновременно и фундаментальностью, исторической заслуженностью этой темы¹, и её особой остротой.

Взаимоотношения между философией и идеологией в истории и жизни – это целая драма длиной уже около двух с половиной десятков веков. Диапазон этих взаимоотношений крайне широк: от исходной неразличимости «мысли» и «идеи» в Античности к их расхождению в Новом времени, внутри которого обнаруживается свой «круг»: от радикального противопоставления философии и идеологии к их новому сближению, вплоть до их эпохального слияния в «револю-

¹ Вот далеко не полный, сделанный навскидку список мыслителей и исследователей, имена которых так или иначе связаны со специализированным осмыслением феномена идеологии: А. Дестют де Траси, К.Ф. Вольней, П.Ж. Кабанис, Э. де Кондильяк, К. Маркс, Ф. Энгельс, З. Фрейд, Ф. Ницше, О. Конт, В. Виндельбанд, Г. Риккерт, В.И. Ленин, А. Грамши, Л. Альтюссер, Г. Лукач, Э. Блох, К. Корш, М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Ч.Р. Миллс, В. Парето, М. Шеллер, К. Мангейм, Г. Плеснер, Р. Барт, Э. Фромм, К. Гирц, П. Рикёр, Ф. Конверс, Н. Аберкромби, С. Хилл, Б. Тернер, Джон Б. Томпсон, А. Лефевр, И. Иглтон, А. Нэсс, Д. Уолфорд, Г. Уолсби, Ч. Блаттберг, Д. Минар, У. Маллинз, К. Дункер, М. Фриден, К. Ленк, К. Поппер, Т. Кун, Б. Латур, М. Хильдебрандт, А. Камю, Л. Альтюссер, Р. Арон, Э. Шилс, Д. Белл, С. Липсет, М. Бахтин, У. Эко, Э. Дюркгейм, Т. Гейгер, М. Вебер, П. Сорокин, З. Бауман, Ю. Хабермас, Ю. Кристева, П. Бурдьё, М. Пешё, П. Сериио, Д. Балкин, Т. ван Дейк, Г. Кресс, Р. Ходж, М. Фриден, Т. Иглтон, С. Жижек.

ционной теории». Далее цикл воспроизводится через все «современные» версии эпистемологической и политической деидеологизации до новых коллизий расхождения-сближения философии и идеологии в постмодерне. Сложное переплетение «работы мысли» и «работы с идеями» в радикальном постмодернизме часто напоминает движение к исходному синкретизму.

Этот набросок циклической схемы лишь показывает амплитуду колебаний, но может быть прописан и более предметно.

Само возникновение философии в собственном смысле слова (по крайней мере в европейской традиции) связано с конституированием понятия «идеи», всей сферы «идеального»: философия как таковая возникает именно как «учение об идеях». Именно в этой точке, отделяясь от натурфилософии, философия впервые обретает своё особое место и собственные основания в сфере сознания и духа. В этом смысле философское как сократическое и платоническое было одновременно «идеологическим» – пусть и не в более поздних смыслах этого слова. Если такое понимание идеологии вовсе не соответствует её современным трактовкам, тем хуже для современности: возможно, здесь утрачено нечто важное.

Далее развивается длинная история «единства и борьбы противоположностей». В ходе секуляризации начала Нового времени философия и идеология эмансипируются почти в одном режиме, но параллельными траекториями. Здесь идеология, ранее отдельно обозначившая себя в ренессансных проектах всего идеального – города, общества и самого человека, – впервые получает имя собственное. Более того, в понимании французских «идеологов» наполеоновского периода, самоопределившись в качестве «науки об идеях», она одновременно покушается на то, чтобы направлять политику – точно так же, как в Античности философы пытались направлять политиков. И с тем же результатом.

Однако уже почти через полвека философия предстаёт в принципиально новом качестве – в роли могильщицы идеологии как превращённого сознания, легитимирующего господство. А ещё через столетия (но, как ни парадоксально, в той же морально-политической традиции) она оборачивается «научной идеологией» с претензией не только на правильное понимание мира, но и на его правильное переустройство восстанием угнетённых. В этом есть злая ирония истории:

«убить» идеологию наукой, чтобы твои же последователи сделали её наукой революции, а затем и вовсе замкнули круг, заявив, что идея де-идеологизации и «конца идеологии» сама является ничем иным, как сугубо идеологическим концептом.

В прошлом веке философия в самых разных концепциях и течениях пыталась либо покончить с идеологией, либо обосновать её неистребимость и использовать её «в мирных целях». Эти усилия предпринимались параллельно в политической теории, социальной психологии, эпистемологии, теории культуры и пр. Но если в теории познания, а также в логике и методологии науки перспектива элиминировать идеологию (например, как совокупность теоретических нагруженных терминов и высказываний) после множества разнообразных опытов была признана позитивистской утопией, то в политической философии, наоборот, возродилась сама эта утопия. Даже пресловутый «конец истории» одновременно означал бы и «конец идеологии» – в той мере, в какой идеология немыслима без идеологической борьбы как формы жизни в активном самоутверждении.

Наконец, в постмодерне философия пытается преодолеть идеологию особым образом: не обнаруживая жизненную суть, скрывающуюся за ложью и иллюзиями идеологизированного сознания, но отказываясь признавать, а точнее, даже обсуждать само существование такой сути. Это движение к новому и совсем другому синкретизму: если в античной философии мысль самоопределялась, обнаруживая идею как сущность, то в постмодерне мысль сливается с идеей ценой отрицания сущности.

Подобные циклы, хотя и в более тривиальных версиях и с уменьшенным ритмом колебаний, воспроизводит история советской и постсоветской философии в её крайне напряженных и изменчивых взаимоотношениях с идеологией.

В СССР философия и идеология были близки, если не тождественны в главном, поскольку «научная философия» и «научная идеология» неразделимы в полном соответствии с формулой определения «социализма как науки» (Ф. Энгельс)¹. Все это время философия

¹ Не случайно в 1962 г. (20 декабря 1962 г.) Идеологический отдел ЦК КПСС был образован именно объединением Отдела культуры ЦК КПСС, Отдела науки, высших учебных заведений и школ ЦК КПСС с Отделом пропаганды и агитации ЦК КПСС (12 мая 1965 г. переименован в Отдел пропаганды и аги-

и честно выполняла госзаказ, и пыталась ускользнуть из-под навязчивого контроля со стороны официальной идеологии. Этот марксизм был безальтернативным, но не ложным даже в попытках его трансформации – например, в деятельности кружка «диалектических станковистов». Возможно, это напоминает Стокгольмский синдром, но и там чувство бывает вполне искренним.

Деидеологизация конца 1990 – начала 2000 гг., при всей её фрагментарности, частичной обратимости, а в ряде отношений и поверхностности, тем не менее, резко расширила возможности философской работы – и по тематике, и по подходам, и по материалу для освоения. В настоящее время мы наблюдаем несомненный рост влияния теневой, «проникающей» идеологии и даже весьма неловкие попытки возродить подобие советского идеологического официоза. В целом этот процесс можно считать тенденцией к фундаментальной реабилитации идеологического – одновременно и концептуально-мировоззренческой, и практической, набирающей силу в сфере реальной политики.

При всём повышенном внимании власти к вопросам идеологии (и сознания вообще) философия в России пока не испытывает прямого идеологического давления. В частности, к ней пока впрямую не применяется известная формула, расхожая, например, в отношении к кинематографу: все, что делается на средства государственного бюджета, должно заказываться и контролироваться государством, то есть администрацией. Во многом это связано с изменением самой диспозиции философии и власти в России. Если в советской модели власть реализовывала свои идеологические интересы, цели и амбиции давлением на профессиональную философию в целом, то теперь она предпочитает либо использовать избирательный ангажемент из среды профессионалов, остальных оставляя в покое, либо иметь своих собственных «философов», необязательно профессиональных, но постепенно инфильтрующихся также и в профессиональную – ис-

тации ЦК КПСС, в октябре 1988 г. преобразован в Идеологический отдел ЦК КПСС, 29 августа 1991 г. Постановлением Верховного Совета СССР деятельность КПСС приостановлена). Как же не случайны характерные для данной системы эволюции: из и.о. заведующего Отделом пропаганды ЦК КПСС на должность директора Института философии РАН (Г.Л. Смирнов) или, наоборот, с должности главного редактора журнала «Вопросы философии» в члены Политбюро и помощники по идеологии генсека ЦК КПСС.

следовательскую и преподавательскую – среду. То же изменение подхода наблюдается, в частности, в отношении власти к исследованиям в истории (свои «историки»), а возможно, и к науке в целом. Не исключено, что это вообще одна схема, в которой, например, массовые репрессии заменяются репрессиями избирательными и точечными, но показательными.

Однако эта «мягкость» не отменяет глубины и остроты проблемы. Возможно даже, наоборот: отсутствие явного и внешнего давления со стороны идеологии создаёт иллюзию отсутствия идеологического давления на философскую работу вообще. Это фундаментальный вопрос: философия более или менее научилась различать, эксплицировать, реконструировать и критиковать идеологию там, где философ обнаруживает идеологическое вне себя. Однако гораздо сложнее применить такой анализ и такую критику к собственной интеллектуальной деятельности. Нередко (если не сказать обычно) философия сама присваивает себе право занимать привилегированное и совершенно исключительное положение, в котором какая-либо ангажированность, от политической и психологической до финансовой, априори исключена. Применять такую аналитику друг к другу (например, в ходе дискуссии) мешает профессиональная, точнее корпоративная, этика. Применять такую рефлексию по отношению к себе мешает элементарное чувство нравственного и психологического самосохранения: можно обнаружить много неприятного и даже несовместимого с более или менее комфортной жизнью в профессии.

Складывается двойственная и по-своему парадоксальная ситуация. В философской среде автоматически возникает напряжение при самом слове «идеология» – даже там, где идеология в целом и конкретные идеологии в частности являются для философии исключительно предметом анализа и осмысления. В этом плане марксистская традиция критики идеологии у нас практически оборвана. Но при этом философия может не замечать бессознательного впитывания идеологических ингредиентов и даже более того – незаметно для себя заниматься тем, что в жизни откровенно называется «идеологической работой», если не «идеологической борьбой».

Изменение форматов и самой «онтологии» идеологического ставит вопрос о новом самоопределении философии в её отношении к идеологии. Не исключено, что нам сейчас приходится одновременно

и заново проходить азы отношения качественной философии к идеологии и осваивать новый язык говорения об идеологическом, а то и открывать для себя принципиально новую предметность. Идеологии часто нет там, где мы привыкли её видеть, но она есть там, где мы её не замечаем, в том числе в себе. Все это лишний раз говорит о том, что предлагаемая читателю книга о взаимоотношениях философии и идеологии является одновременно и продолжением очень старого, но и попыткой начала нового разговора. Надеемся, что эта «затравка» получилась не совсем тривиальной.

РАЗДЕЛ 1

Философия как критика идеологий¹

Часть I²

Я пришел в философию 60 лет назад – вскоре после смерти Сталина. В течение всего этого времени я чувствовал себя пребывающим внутри одного и того же, не сменявшегося исторического периода – внутри *оттепели*. Я имею в виду необратимое поступательное освобождение от базисного общего страха и властных *социальных обманов*. Моей оттепели не прервали ни Чехословакия 1968 г., ни застой, ни буксующая перестройка, ни круговерть 90-х. Во мне жила стойкая уверенность в невозвратимости сталинского *ледникового периода*.

В самое последнее время эта уверенность поколебалась.

* * *

Вот уже полтора года мы живем в контексте возродившейся холодной войны, которую сопровождает информационное противоборство³, снимающее запреты с политической наглости и лживости.

Настоящая публикация – плод горестных раздумий над этой ситуацией. В ней есть воспоминания и исповедальные признания, а некоторые ее фрагменты похожи на открытое письмо. Это ни в коем случае не теория идеологий (занятие *социологическое*). Это ориентирующая схема контридеологической аналитики, которую *философское просвещение*, если оно еще возможно, должно противопоставить нынешнему массивированному наступлению на разумность.

¹ Публикация подготовлена на основе доклада, зачитанного 7 июня 2016 г. на первом заседании Общеинститутского семинара Института философии РАН.

² Впервые опубликовано: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.

³ Information warfare – информационная война в ее идеологическом аспекте.

Я «выношу за скобки» вопрос о том, насколько далеко этому просвещению дозволяется проникать в нынешнее «публичное пространство» – в учебные аудитории и учебные пособия. Философия не востребована, и это трудно изменить. Поэтому – будем просто помнить о том, что философия не востребована не впервые и что философское просвещение не впервые в истории осуществляется стоически и даже в режиме «борьбы без надежды на успех».

Я обращаюсь прежде всего к коллегам – российским философам, держу перед глазами *наш* «жизненный мир» и в качестве материала для критики избираю прежде всего отечественную идеологическую продукцию, известную «всем и каждому».

Информационное противоборство удивительно по своей совокупной динамике. Перед нами – превратная диалектика: борьба противоположностей, которая одновременно является их единством; отчужденное и скрытное сотрудничество антагонистов, занятых «общим делом», делом глобального заморочивания голов.

Отсюда – любопытнейший феномен *зеркальной идеологической симметрии*. На обеих сторонах противоборства царит однотипная речевая жестикуляция, однотипная софистика и казуистика. Ортодоксы враждующих идеологических верований похожи на людей, которые по тайномуговору то и дело спускают друг на друга духовно родственные компрометирующие тексты.

На мой взгляд, здесь следует вспомнить феноменологическое понятие «эпохе» (ἐποχή) и на время воздержаться от какого-либо социальноэкономического объяснения информационного противоборства, уйти от вопроса «что и кто за ним стоит?». Попытаться, подобно Виктору Пелевину, трактовать современные СМИ как планетарную *супервласть*, не имеющую ни базиса, ни постоянной геополитической прописки (в государствах или в блоках и коалициях государств). Для ее характеристики достаточно политологических метафор: скажем, метафоры хвоста, который виляет собакой... Важно (и этому опять-таки учит феноменология) правильно описать наблюдаемое, не потеряв из виду то, что с редкой выразительностью дано на поверхности. А это – зеркальная симметрия идейных противоположностей.

Основная цель зеркально-симметричных воюющих идеологий – мобилизация аудиторий, захваченных каждой из них. С обеих сторон эта цель достигается с помощью однотипных информационно-пропа-

гандистских техник, которые отвлекают (отводят глаз) от внутренних, социально-экономических трудностей и с рекламной броскостью присосовывают глобальный криминал и цивилизационно-исторические напряжения.

Усилие мобилизации имеет два главных выражения: (а) предостережение (в пределе – запугивание) и (б) воодушевление проектом.

Интенция предостережения эталонно представлена в агитационнопропагандистских программах ТВ. Их умысел – разжигание упреждающего недоверия; их главный инструментарий хорошо известен. Это – «создание образа врага», культ бдительности, искусное использование «теории заговоров» и изобретательный компромат, позволяющий идеологически сцеплять нынешних политических лидеров с позорными фигурами истории.

На публику интенция предостережения выходит в одеянии непримиримой полемики.

Лет 15 назад у нас появилась телепередача с симптоматичным дуэлянтским названием «К барьеру!» (позже его заменили на «Поединок»). По сути своей это *запланированно безрезультатный диалог*, в котором никакая истина не вырабатывается.

В последнее время сделан новый шаг и предпочтение отдано формату *многолюдного* спора. Перед нами риторическое подобие слободского кулачного боя, попросту говоря – свара, которая позволяет заносчивость, ёрничанье, прерывание и зашикивание выступающего. В итоге мы получаем публичную полемику, нацеленную на *скандал*.

«Скандал» – греческое слово. Замечательный философ А.В. Ахутин в одном из последних своих выступлений привлек внимание к тому, что у Гераклита слово это занимает важное место в рассуждениях о непримиримом противоречии¹. Скандал – не что иное, как дискурс антагонизма.

Как же этот дискурс разворачивается на нынешних телевизионных подиумах с их огромными демонстрационными возможностями?

Прекрасно выразил это А. Рубцов в недавних публикациях, обсуждающих постмодерн в политике и архитектуре. «На публику, – читаем мы, – обрушивают массив текстов, плохо совместимых логически

¹ Ахутин А.В. Внутренняя речь и Скандал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iSps7Srevg>.

и легко противоречащих друг другу Логика подорвана или отменена, типовая форма – коллаж из разрозненных информационных “вспышек” и утверждений, многократное повторение которых в разных комбинациях должно гипнотизировать или зомбировать – в зависимости от степени внушаемости. То же во времени: через пару часов можно утверждать прямо противоположное без какого-либо смущения...»¹.

Потеря логической памяти и логической порядочности – вот предельно краткое резюме выразительной публицистической реплики Рубцова. Делая еще один шаг, Александр Вадимович формулирует инвективу, касающуюся *мимики* сегодняшних идеологических диспутантов и их *готовности к коммуникации*: «Улыбка превращается в оскал, и утрачивается договороспособность»².

Чем же отвечает (или должна ответить) на всё это философия как критика идеологий?

На мой взгляд, борьбой за самоё дискурсивность речи и *императивом логической ответственности*.

Эта установка известна уже Сократу в его противостоянии софистам; известна схоластам, боготворившим аристотелевскую логику.

Новейшим и самым мощным ее выражением является *логико-лингвистический анализ*.

В советское время эта культура *квалифицированной логической защиты сознания* никогда не встречала одобрения. Л. Витгенштейна выдавали за чудака, Карнап, Айер и Поппер были подвергнуты большевистской, диамат-истматовской анафеме. Причем провозглашали ее не только завязтые догматики, но и некоторые пионеры шестидесятилетнего философского обновления.

¹ Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. URL: http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html.

² Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. У этого остроумного замечания философско-антропологическая глубина. «Улыбка превращается в оскал», – это заставляет вспомнить об антропогенезе. Улыбка в истоке своем – не что иное, как сдержанный оскал, на который способны только приматы и люди. Сдерживая оскал, гоминид сигнализировал своему агрессивному противнику, что и сам мог бы на него напасть, но нападать не будет. Таково мимическое приглашение к миру – самое древнее из всех возможных (протягивание открытой руки для рукопожатия появится позже). Обратное превращение улыбки в оскал – это регрессия к мимике дикости, не знавшей готовности к договорам.

В контексте информационного противоборства освоение и как можно более раннее внедрение логико-аналитической культуры в практику образования делается «условием сохранения разума», если прибегнуть к категориальному словарю Канта.

Наши эпистемологические исследования по сей день почти не уделяют внимания логике как средству защиты сознания и мышления. Отрадным исключением является, пожалуй, лишь книга Д.И. Дубровского «Обман», удостоенная в 2011 г. одной из премий за лучшие работы, подготовленные в Институте философии РАН¹. Обращаясь к проблематике современного информационного общества, Давид Израилевич ставит во главу угла намеренный обман и далее – целенаправленную дезинформацию и логические манипуляции. Должное внимание при этом наконец-то уделяется завоеваниям западного (прежде всего – англо-саксонского) логико-лингвистического анализа. Право, хотелось бы, чтобы книга «Обман» стала настольной для отечественных исследователей, подвигающихся на поприще критической теории идеологий.

Но, пожалуй, еще раньше следовало бы вспомнить о Нине Степановне Юлиной.

Интерес к логико-лингвистическому анализу подцензурно пролагал себе дорогу уже в 70-х гг. минувшего века, но обсуждался он в аспекте совершенствования языка науки и достижения наибольшей научности научных текстов. Мне кажется, Нина Степановна в работах предперестроечного и перестроечного времени первой в нашей стране заговорила о *контридеологическом потенциале* логико-лингвистического анализа – о том, что он представляет собой испытанное оружие для критики информационно-пропагандистских идеологических техник.

В американской аналитической философии Н.С. Юлина зорко вычитала проект преподавания философии в школе и более десяти лет с энергией подвижника боролась за его внедрение. При этом в раннем логико-философском воспитании она опять-таки видела не только условие формирования самостоятельного, ответственного, инструментально-подвижного мышления, но еще и заслон, который

¹ Дубровский Д.И. Обман. Философско-психологический анализ. 2-е изд., доп. М., 2010.

встает на пути идеологий как концептуальных сооружений, в значительной мере собранных из приобретений верткой, но логически увечной псевдонауки.

Я часто вспоминаю нашу последнюю встречу, состоявшуюся летом 2013 г. в деревенском доме под Наро-Фоминском. Нина Степановна заговорила вдруг об образе мысли, который культивируют нынешние СМИ. Дежурные телепередачи, отчеканила она, не могут не вызывать *логического возмущения*. Вместе с тем в России еще редко встречаются люди, способные глубоко его пережить и публицистически выразить. И в старшем, и в младшем поколении философов не видно критиков-полемистов, наделенных экспертной страстью и достаточно высокой логико-аналитической культурой. Не хватает, например, понимания того, что разоблачение обмана, выстроенного с помощью логических махинаций, есть действие *самоценное*. Оно является важным интеллектуальным достижением даже в том случае, если обличитель обмана не предлагает своего (правильного, истинного) решения обсуждаемой проблемы или останавливается на горькой констатации, ни у кого не вызывающей воодушевления.

Еще реже встречаются у нас читатели, способные сказать философу-просветителю: «Спасибо за безотрадную, но, по-видимому, неоспоримую истину, которую Вы нам открыли».

Сегодня эти суждения Н.С. Юлиной исключительно значимы для осмысления нашего отношения к идейно-пропагандистским мероприятиям СМИ.

Меня часто спрашивают, почему ведущие сотрудники ИФ РАН, признанные и уважаемые философским сообществом, не подвизаются в страстных и громких телевизионных дебатах. Может быть, робеют; может быть, отстали от времени и комплексуют; может быть, чинят саботаж из-за совсем уж скудного научно-академического жалования? Мой ответ обычно озадачивает вопрошающих.

Я горжусь тем, что не вижу своих коллег, философов, в телевизионных передачах, которыми дирижируют, скажем, Дмитрий Киселев или Роман Бабаян. Я выразился бы некорректно, если бы сказал, что усматриваю в этом неучастии профессиональную *личную заслугу*. Комично ставить в заслугу человеку уклонение от мероприятий, на которые его никто не приглашает. А в случае со средствами массовой информации дело именно таким образом и обстоит: перед нами

наглядный пример официальной невостребованности философии, о чем мы в последнее время много говорим.

Однако, на мой взгляд, куда более существенна другая сторона проблемы: сама эта невостребованность свидетельствует о *достоинстве* людей нашего интеллектуального цеха. Среди философов, достигших профессионального признания, я, право же, не вижу никого, кто пришел бы по вкусу нынешним начальникам Киселева или Бабаяна, – никого, кто годился бы в актеры запланированных информационно-пропагандистских скандалов, где отвечают бранью на брань, компроматом на компромат, высокоправдоподобным обманом на обман менее правдоподобный. Публичное пространство философии (тема, столь пристально прослеженная нами в минувшем году) не может быть пространством информационной войны. И я уверен, что большинство наиболее уважаемых нами коллег ответило бы отказом на приглашение к участию в этой войне. Скажу больше: многие из них могли бы, пожалуй, нравственно-философски обосновать свой отказ, как бы развертывая своеобразный кодекс *идеологического неучастия*.

Но не означает ли это, что сама критико-полемическая активность философа ставится под сомнение и даже блокируется? Думается, что нет. Позиция идеологического неучастия препятствует ангажированию философа в партии, организующие борьбу идей, но вовсе не предполагает, что его выступления как тексты нравственной, политической и социальной критики перестанут быть актуальной публицистикой, сделаются менее непримиримыми, менее острыми, менее травмирующими.

Здесь можно говорить об известном сходстве с концепцией непротивления злу насилием. Последовательный ее приверженец не участвует в работе органов насилия, равно как и в общественных объединениях, нацеленных на насильственное сопротивление насилию. Это, однако, вовсе не мешает ему свободно осуждать любые акции насилия и делать это столь решительно и безоглядно, что в контексте реальной жизни, в паутине материально-экономических зависимостей и карьер, конформистских престижей и обструкций его правдивое осуждение делается подобным физическому удару. Или, если выразиться просто: в стихии правдивого, честно верифицированного слова непротивленец что зверь. По щеке он не ударит, но его выверенное высказывание может оказаться обиднее пощечины и опаснее, чем затрещина, отвешенная медвежьей лапой.

Последнее особенно важно помнить, когда дело касается масс-медиа, опускающихся до насильственного насаждения обмана и имморализма. Вот любопытное свидетельство (мало известное «Не могу молчать!») из эпохи младенчества таких массмедиа. В дневнике Л.Н. Толстого, в записи, сделанной 24 ноября 1888 г., мы находим следующую реплику, относящуюся к «губительству каждодневной печати»: «Уже давно эта мысль приходит мне: написать обзор одного номера [газеты] с определением значения каждой статьи. Это б[ыло] б[ы] нечто ужасающее. Прошел пас[с]ажем – страшно, как посещение сифилит[ической] больницы»¹.

Я думаю, Лев Николаевич с безжалостной откровенностью выразил здесь желание, которое обуревает многих людей, осаждаемых *сегодняшней* прессой, радио и телевидением. Уже выборочный критический обзор соответствующей продукции позволил бы рассмотреть неприглядный характер всего образа мысли современных массмедиа, а далее, мне думается, стимулировал бы профессиональное недовольство политологов, социологов, правоведов, психологов. И наконец, *логическое возмущение*, о котором говорила Н.С. Юлина. На мой взгляд, именно оно как базисная настроенность должно направлять *философскую* критику идеологий, распоясавшихся на арене информационного противоборства.

Если бы я обладал высокой логической квалификацией, то, отложив прочие дела, рискнул бы «пройти пассажем» по одной из наших известных телевизионных передач (скажем, по нескольким выпускам «Прошу слова!»). При этом свою первоочередную задачу я видел бы вовсе не в том, чтобы опровергнуть аргументы одной из враждующих партий и поддержать аргументы другой, а в том, чтобы, расчленив общий галдеж на отдельные недоговоренные высказывания, выявить и продемонстрировать поразительное сходство в аргументации обеих сторон – софистическую однотипность всей полемики.

Я, вероятно, был бы рад, если бы в ходе подобной работы мне удались крутые обвинительные вердикты. Однако в первую очередь я опять-таки стремился бы вовсе не к ним.

¹ Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 50: Дневники и записные книжки 1888–1889. М., 1952. С. 4.

Логическое разбирательство правильнее всего вести в формате горького компетентного недоумения. Это, мне думается, позволило бы довести скольнибудь широкую и влиятельную читающую аудиторию до понимания того, что современное ТВ остро нуждается в независимой, непримиримой, но политически корректной научно-академической *экспертизе*¹.

* * *

Другой важнейшей продукцией информационного противоборства являются, как я отметил, *воодушевляющие проекты* (сплошь и рядом – логически притязательные и продуманные). Ценность воодушевляющих проектов определяется их способностью индуцировать единомыслие, энтузиазм и готовность к лишениям и жертвам.

Воодушевляющие проекты достаточно точно отвечают понятию миссии, и дискурс соответствующей агитации и пропаганды может называться «миссионерским». На арене современной идейной борьбы доминируют концепции национальных миссий.

В России конца XX – начала XXI в. воодушевляющие проекты выразительно представлены различными версиями *русской национальной идеи*. В 1995 г. их размножение было стимулировано поощрением президента Б. Ельцина. Многие восприняли его как заказ на построение новой господствующей идеологии, как давно ожидаемое верховное поприще замечательной 13 статьи (пункт 2) Конституции РФ². Миссионерские сценарии то и дело отправлялись прямо на адрес Кремля.

Нельзя отрицать, что тексты русской идеи содержали немало интересного и правильного, особенно – когда речь шла о трагичности переживаемой ситуации или о своеобразии и богатстве отечественного духовного наследия. И все-таки уже в 1997 г. авторитетная экспертная комиссия вынуждена была признать, что проработка русской

¹ Нуждается оно и в *образцово доказательных* телепередачах – в хорошо снятых продуктивных диалогах, методично нацеленных на хотя бы скромный истинный результат. Хочется напомнить об успешной попытке создания такой передачи. Я имею в виду «Философские беседы», организованные в 1988 г. акад. И.Т. Фроловым, а затем в течение короткого времени руководимые В.С. Степиным.

² Никогда не упускаю возможности процитировать его текст: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

национальной идеи в прессе не дала результатов, существенно значимых для определения политической и экономической стратегии, установления национального консенсуса и преподавания истории в школе. После этого, насколько мне известно, руководство страны не посылало никаких сигналов, свидетельствующих о существовании госзаказа на национальную идею.

Между тем вера в его наличие по-прежнему не затухает. На свет появляются новые и новые версии российской миссии, адресованные Кремлю. Таковы, например, утопия «русского мира», или (это, увы, не шутка) русская идея китайского пути развития, или достаточно откровенные мечтания о царстве «сталинизма с человеческим лицом». Стимулированные разными формами ностальгии и превратной диалектикой информационного противоборства, проекты эти приноравливаются к новым геополитическим страстям и становятся допингом для новых форм нетерпимости.

* * *

Чем же может ответить на подобные процессы философия как критика идеологий?

Декларации о миссиях – это особый жанр историософии, хотя, как правило, в вульгарном ее варианте. Это род спекуляций (в расхожем, критикопублицистическом значении данного выражения) и реликт романтического образа мысли, вышедшего далеко за предел XIX столетия, где ему полагалось бы оставаться. В XX в. всякая версия национальной миссии замыкается (и не может не замыкаться) на *историцистскую* трактовку общественной эволюции, то есть – на понимание истории как поступательного прогресса по осмысленному плану. Поэтому общая ориентация критики современных воодушевляющих проектов не может не быть *антиисторицистской*.

Но за антиисторицизмом второй половины XX в. стоит давняя и хорошо проработанная *скептическая культура*.

Важнейшая интенция скептицизма, известная со времени Секста Эмпирика, – это блокирование слабо обоснованных *упований* (благодушных ожиданий и надежд). В жизненной практике именно они прежде всего выбраковываются аргументированным сомнением.

Эта требовательная верификация ожиданий поднимается на высокий уровень в скептицизме Нового времени (М. Монтень, П. Бейль,

Вольтер, Д. Юм). Его финальным аккордом можно считать скептико-агностическую философию Канта.

Кант – «величайший скептик Нового времени», справедливо замечал Э.В. Ильенков¹. Одно из удивительных новаторств Канта заключалось в том, что он поставил под сомнение *благодушный прогрессизм* предшествующего Просвещения. Скажу больше, в эклектичной философии истории, вышедшей из-под пера И.Г. Гердера, Кант сумел расслышать *концепт разумной необходимости в гегелевских его очертаниях*. Поставив этот концепт под отрезвляющую иронию, Кант оказался *упреждающим критиком историцизма*, пришедшим из скептического лагеря. В статье «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» разумная необходимость предзамещена удивительным понятием «высшая задача природы для человеческого рода»². Это ориентир, стоящий перед непредопределенной, открытой, рискованной исторической практикой³.

Не менее интересно, что «Идея всеобщей истории...» открыла возможность для наложения на масштабные исторические ожидания важнейшего различения кантовской эпистемологии – различения мира феноменов и мира ноуменов.

Оригинальность кантовского агностицизма (до сих пор не всегда понимаемая) – в его соотнесенности, с одной стороны, с эталоном послегалилеевской опытной науки, а с другой – с вопросом о предметностях веры, как он прорабатывался в напряженной протестантской теологии, не чуждой мысленному эксперименту.

Кант как никто решительно требует, чтобы знание держалось в границах опыта. Он ставит под сомнение (больше того – под радикальное научное недоверие) всякое сверхопытное умствование, всякую рационализацию фантазий и грез.

Вместе с тем сверхопытная предметность все-таки понимается им как *умополагаемая и умопостигаемая*. Она подлежит суждению и об-

¹ Ильенков Э.В. Философия и культура. М., 1991. С. 116.

² Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // И. Кант. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 18.

³ Образ мысли, предьявленный в кантовской «Идее...» родствен антиисторицизму XX в. (Л. Витгенштейн, поздний Тойнби, К. Ясперс, К. Поппер). Благодаря этому сочинению, мы можем увидеть, что концепт «открытой истории» есть один из видов квалифицированной скептической философии.

суждению, предполагает разумное целеустремление и оценку. Строго говоря, умопостигаемыми, в отличие от познаваемых, Кант признает лишь реальности *потусторонние* – в экзистенциально-религиозном смысле выражения «потустороннее» – а именно Бога, бессмертие души и свободу воли. Однако и в некоторых рассуждениях самого Канта, и далее в кантианских и неокантианских концепциях граница между познаваемым и умопостигаемым приводится *внутри посюстороннего мира*. Она (граница) разделяет, например, опыт известной эпохи или периода, известного региона или страны, известного сословия или страты и бесконечно длительный опыт всего человеческого рода (интернациональной планеты, космополиса). В предельном выражении это будет различие *между программой и идеалом* – между *планом*, выстраиваемым на основе исследования, расчета, предварительных опытно-практических проверок, и *ориентиром*, в отношении которого возможен лишь ценностно-нормативный анализ.

О чем идет речь, легче всего проиллюстрировать на примере разделения партийной «программы минимум» и партийной «программы максимум», которое в последней трети XIX в. ввели немецкие и австрийские социалисты. «Минимум» и «максимум» мыслились ими как *принципиально различные времена*; подчеркивалось, что у «максимума» еще недостижимое на практике *интернациональное пространство*; что надо уметь обсуждать его *на дистанции*, избегая исчисления и планирования идеального будущего.

Полной противоположностью этой кантиански-скептической культуры были большевистские двустадийные программы строительства социализма (затем – социализма и коммунизма) в одной отдельно взятой стране. Крушение надежд на мировую революцию привело к удалению интернационализма из идеала и ориентира. Ожидания замкнулись на насущные заботы государства и на его геополитический успех. Достижению последнего подчинилась вся подсобная интернациональная суета. «Минимум» и «максимум» стали трактоваться «фазово» и «этапно». Одобрялись любые попытки приближения коммунистического будущего. Повсюду отыскивались и имитировались его ростки, зачатки и провозвестия. Твердая уверенность в достижении «максимума» сделалась мерой лояльности.

Хочу подчеркнуть, что программа построения социализма и коммунизма в одной отдельно взятой стране была не чем иным, как

коммунистическим вариантом русской национальной идеи, причем образцовым по определенности, обдуманности и прямоте.

Упадочная и вульгарная ее версия появилась в 1961 г., когда на XXII съезде КПСС было объявлено, что «нынешнее поколение советских людей будет жить при коммунизме». Потребовалось всего 15–20 лет, чтобы партия предстала перед народом как нарушительница своего программного обещания и началось стремительное скукоживание всякой политической веры.

Миссионерские версии русской национальной идеи, наводнившие страну в последнее двадцатилетие, грешат смешением программ и идеала. Их создатели, за редким исключением, не понимают, что у программы и идеала разная темпоральность, что план не может не отличаться от ориентира своим историческим реализмом, а сам ориентир не может и не должен выполнять мобилизационную функцию.

Ответом на нынешнюю ситуацию должна стать культура скептической верификации упований и надежд, непременно акцентирующая открытость истории и опасность прямых регрессий к варварству, вызванных износом и крушением амбициозных, искусственно взвинченных ожиданий.

Эта ответственная задача весьма трудна для России, где философский скептицизм издавна принимался с недоверием. Решая ее, мы можем, однако, вдохновляться тем, что первый выдающийся манифест скептикостойического антиисторицизма был предъявлен миру русским философом А.И. Герценом в его гениальных очерках «С того берега». В последние годы это сочинение неслучайно вызывает повышенный интерес у историков русской общественной мысли.

Я думаю, Институт философии сделал бы большое дело, если бы собрал гуманитариев разного профиля вокруг организуемого им (Институтом) фундаментального критико-аналитического исследования, посвященного двадцатилетнему опыту сочинения национальной русской идеи. Это была бы работа *post festum*, полет совы Минервы, которая отправляется на охоту в сумерках, по прошествии бурного дня. Речь идет о критике, помогающей опомниться, очнуться – выйти из длительного галлюцинаторного состояния нашей философии истории. О критике, которая позволила бы повысить реалистичность проектов, претендующих быть программами, а для идеалов открыла бы формат условной, нравственно обоснованной и вместе

с тем эстетически свободной утопии, от которой не исходит никакой угрозы утопизма.

* * *

В ходе информационного противоборства в конфликтующих идеологиях складываются сходные, однотипные представления об организации сознания людей, *о самой идеологии*. Представления эти можно было бы назвать «вульгарной социологией знания» (в том смысле, в каком Маркс говорил о «вульгарной экономической науке»).

В XX в. социология знания была одной из самых живых и плодотворных теоретических дисциплин. В ее разработке участвовали и такие социологи милостью божьей, как Э. Дюркгейм, и исследователи, отмеченные недюжинным философским талантом (как М. Шелер, Х. Плессер и Т.-В. Адорно).

В последнюю четверть века дисциплина эта находится, однако, в тяжелом состоянии. Как и прежде, не испытывая недостатка в талантах, она вместе с тем представляет собой *говорение без консенсуса* – коллаж оригинальных теоретических мнений, податели которых не только не стремятся к какому-либо критически выверенному диному суждению, но просто не слышат друг друга. Ситуация усугубляется распространением постмодернистских дискоммуникативных повестрий – режимом перманентного дискуссионного скандала, который блестяще зарисован Александром Рубцовым в недавних публикациях, посвященных постмодерну в политике и архитектуре¹.

Если консенсус где-то еще и существует, то в *справочных изданиях, пособиях и руководствах по социологии знания*. В этих компендиумах (кстати, совершенно однотипных у нас и за рубежом) и оседают представления, которые я пометил выражением «вульгарная социология знания».

Компендиумы по социологии знания задают ценностно-нейтральное восприятие и понимание идеологии. Ее стандартная дефиниция такова: идеология – это так или иначе концептуализированный набор идей, предлагаемый с интонацией обоснованной истины и санкционирующий либо сохранение *status quo*, либо, наоборот, от-

¹ См., например, упомянутую выше работу: Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. URL: http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html.

вержение и радикальную перестройку господствующего порядка. Далее говорится, что представления, входящие в идеологию, могут быть как научными, так и ненаучными; как обоснованными, так и необоснованными; как истинными, так и ложными. В целом же она должна приниматься в качестве образования неистинного и неложного (или – столь же истинного, сколь и ложного). От читателя требуют, чтобы он занял по отношению к идеологии позицию отстраненного наблюдателя и исследователя.

Авторы социологических компендиумов просто отказываются видеть, что феномен идеологии интересует отнюдь не только аспирантов, готовящих соответствующие научные рефераты, но и множество людей, на сознание которых идеологии претендуют и которые уже находятся под воздействием хотя бы одной из них. Весь дискурс этих компендиумов подостлан снобистским равнодушием к социально обеспокоенному рядовому участнику общественной жизни, которого часто называют *субъектом обычного сознания*. За последним признается психологическая сложность, отображающая сложность породивших его повседневных жизненных обстоятельств. Вместе с тем этому психологически трактуемому сознанию по строгому счету отказано в способности противостоять (или наоборот – осознанно следовать) направленному на него все более организованному, все более целенаправленному потоку массовой информации. В отношении к этому потоку обычное сознание есть беззащитная *tabula rasa*. Это сознание «простака, встретившегося с обманщиком» (объяснительная модель раннего Просвещения). Это сознание без самосознания, носитель которого не поднимается до понимания своей вины (или хотя бы совиновности) в отношении разделяемого им заблуждения и неспособен преодолеть его (заблуждение) в качестве *самообмана*.

Вдумываясь в эту ситуацию, я все больше склоняюсь к выводу, что противостоять нынешней дискурсивно расшатанной социологии знания может только *актуализированная классическая традиция*.

Мне нравится формула «модерн – незавершенный проект», которую Юрген Хабермас бросил в ответ на шабаш постмодернистской риторики. И чем чаще я вижу, как размывается, размазывается понятие «постклассического», тем больше мне хочется обсудить возможности «неоклассической позиции».

В теории идеологии (как и в социологии знания в целом) первый из классиков – это Маркс, хотя «Немецкая идеология» и «Коммунистический манифест» были написаны вовсе не для теоретиков, культивирующих в себе ценностно-нейтральный объективно-отстраненный взгляд на социально влиятельные идеи. Маркс ориентировал в идеологии лидеров растущего рабочего движения, или, если угодно, радикальных граждански-социальных активистов тогдашнего обычного сознания.

Прямая актуализация «Немецкой идеологии» (или, скажем, программно-мобилизующей XXIV главы первого тома «Капитала») очевидным образом неэффективна. Карл Маркс – величайший мыслитель XIX в., но именно поэтому трагическая судьба его учения яснее всего обозначила, как объективные, непреодолимые видимости этого века подчиняют себе самую решительную теорию.

Маркс полагал, что имеет дело с капитализмом зрелым, системно завершенным. В действительности он жил и мыслил в эпоху продолжавшегося *генезиса капитализма*. Именно недоразвитость товарно-капиталистических отношений делала эмпирически неопровержимыми такие теоретические декларации Маркса, как:

- сводимость всякой тенденциозной искаженности сознания к классовособственническому интересу;
- закон абсолютного обнищания;
- превращение рабочего класса в класс без собственности;
- понимание свободы от собственности как свободы от идеологических искажений классового сознания (попытка выдать пролетариат за своего рода «святое сословие», которое не подвержено никакой греховной тенденциозности мышления, поскольку экономически «живет не по лжи»).

Уже к началу XX столетия стала видна теоретическая сомнительность этих утверждений. Они были отброшены в революционное движение капиталистически неразвитой России, легли в основу совершенно немислимой для Маркса «пролетарской идеологии», а затем в статусе «марксистско-ленинской идеологии, научной в силу своей революционности и революционной в силу своей научности», активно внедрялись в международное коммунистическое движение.

Эта метаморфоза не отменила ни Марковского материалистического понимания истории, ни такого базисного утверждения его теории идеологии, как зависимость строя идей от строя социально-экономи-

ческих отношений. Однако после Второй мировой войны актуализация этой теории стала возможной лишь с учетом тех оговорок и поправок, которые успел наметить «поздний Маркс», и тех коррекций и творческих экспликаций, которые предложила неомарксистская и околomarксистская социально-философская мысль.

Давно замеченные ее представители – это Г. Лукач, К. Мангейм, А. Грамши, К. Корш, Э. Фромм, Э. Блох, Л. Альтюссер. Но нам, российским философам, грех было бы не вспомнить о «московском подцензурном неомарксизме» 1950–1960-х гг., о тех, кто всерьез продумывая Марксово понимание сознания и мышления, сделали возможной оригинальную «шестидесятническую» редакцию его теории идеологии.

Часть II¹

При обсуждении задач нашего Общеинститутского семинара не раз высказывалось пожелание, чтобы его докладчики (особенно люди солидного возраста) предъявляли свои тезисы и аргументы как идеи, выстраданные в личном опыте и опыте своего поколения. Как человек, вот уже 60 лет подвигающийся на философском поприще, я не могу не выполнить этот мемориальный долг. И должен заметить, делаю это с охотой, увлечением и в полную меру моей основной, историко-философской квалификации.

Напрямую (как иногда говорят, «тематически») я столкнулся с проблематикой критики идеологий в конце 60-х гг. О ключевых идеях, которые владели мною в ту пору, заинтересованный читатель может составить представление, ознакомившись с Предисловием к книге «Массовая культура – иллюзии и действительность»².

Предисловие это (как и книга в целом) – одно из выразительных свидетельств того, как российские философы, социологи и журналисты 60–70-х гг. справились с вызовом стремительно разрастающейся социологии знания.

Но куда более интересным для проблематики философского просвещения, с самого начала заявленной в настоящих очерках, был

¹ Впервые опубликовано: *Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий. Часть II // *Филос. журн.* 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

² См.: *Соловьев Э.Ю.* Предисловие // *Массовая культура – иллюзии и действительность.* М., 1975. С. 3–27.

поколенческий опыт, к которому я оказался причастным десятилетием раньше. Речь идет о духовном обновлении, начавшемся с никем не ожидавшейся дискуссии о предмете философии, которая разгорелась на философском факультете МГУ и получила впоследствии название «московской философской оттепели»¹.

Ни тема, ни сам термин «идеология» не занимали заметного места в рассуждениях инициаторов дискуссии. Но все, что они говорили о сознании и мышлении, о философии и науке, запрашивало «идеологию» в качестве критически и наново продуманного понятия.

Мужественными лидерами дискуссионного обновления были молодые преподаватели-фронтовики Э.В. Ильенков, В.И. Коровиков и А.А. Зиновьев. Наспех осужденные руководством факультета, заработав ярлык «гносеологов», они были отстранены от преподавания. Однако дискуссия успела обнаружить, что на разных курсах обретается немало пытливых и ищущих людей, которые теперь узнали друг друга. Полемика не прекращалась, и в ней стало складываться долгосрочное неформальное сообщество. Вновь образующиеся кружки и собрания «ильенковцев», «зиновьевцев», «щедровитян» (по фамилии Г. Щедровицкого) при всех концептуальных разногласиях – как покажет время, совсем нешуточных – позиционировали себя в качестве стойких союзников в противостоянии факультетскому официозу. Вся молодежь чувствовала себя в обновляющемся проблемном поле, о чем Лев Науменко, на мой взгляд, лучший биограф Э.В. Ильенкова, на закате XX в. скажет так: Ильенков задел всех, кто хоть сколько-нибудь серьезно относился к своей профессии. «Одних он “перепыхал”, других “заразил”, третьих – подстегнул»².

Я склонен определять дело, затеянное Ильенковым, Коровиковым и Зиновьевым, как попытку *философской реформации марксизма*. Над их начинанием смело можно было бы поставить ренессансно-реформаторский девиз: «Ad fontes!» («Назад к источникам!»). Это безо-

¹ Свое понимание контекста, динамики и ближайших последствий этой дискуссии я совсем недавно изложил в очерке: *Соловьев Э.Ю.* Моховая, 11 – Волхонка, 14 // Философская оттепель и падение догматического марксизма в России. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова в воспоминаниях его выпускников. М.; СПб., 2017. С. 84–109.

² *Науменко Л.К.* Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени. URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104>.

говорочно справедливо в отношении Эвальда Ильенкова – ключевой фигуры тогдашнего идейного брожения. С решительностью и энергией, отличавшей экзегетиков-евангелистов XVI в., Ильенков обратился к *первомарксизму*. За пару лет до XX съезда партии, заявившего о восстановлении ленинских норм жизни, он призвал вернуться к Марксовым нормам мышления.

Ильенков был *проповедником Слова Марксова*. Он не только учил увлеченно читать произведения Маркса. Человек поразительной литературной одаренности, он – и письменно, и изустно – умел мыслить и выразиться *как сам Маркс* (то же самое можно сказать и в отношении Ильенкова и Гегеля). Преподаватели, аспиранты и студенты, посещавшие замечательные семинары, которые вел Эвальд Васильевич, оказывались внутри дискурса, вызывающе отличного от ленинско-сталинской догматики, которую им надо было штудировать. В свете речевой культуры и самой личности Ильенкова она (догматика) смотрелась как *марксизм, отчужденный от Маркса*, и как принудительно заданная *«превращенная форма» самой философии*. Тем самым она как бы сама себя укладывала в понятия, которые автор «Капитала» предусмотрел для определения и осуждения идеологии.

Курьез усугублялся тем, что догматически выстроенная марксистская философия («диамат-истмат»), так кичившаяся своей научностью, вопиющим образом не соответствовала как раз *образцу науки*, заданному «Капиталом». Это постыдное несоответствие было выставлено на позор «зиновьевцами», или «диастанкурами», – другим (наряду с «ильенковцами») кружковым аспирантским объединением, образовавшимся к моменту факультетской дискуссии о предмете философии. К «диастанкурам» принадлежали сам Зиновьев, Борис Грушин, Георгий Щедровицкий и Мераб Мамардашвили¹.

В полуподпольных выступлениях А.А. Зиновьев прямо и дерзко настаивал на том, что официальный диамат-истмат идеологичен в худшем смысле слова – идеологичен *в силу своей явной ненаучности*. Подлинно современная философия может быть только «строгой наукой», которой пока еще нет, но которая должна быть и непременно будет построена по логико-методологическому эталону Марксова ана-

¹ «Диастанкуры», или «диалектические станковисты», – шуточное наименование, которое Б. Грушин извлек из Ильфа и Петрова.

лиза капиталистической экономики и капиталистического общества.

Если ильенковское возвращение к первомарксизму наводило на воспоминание о Реформации, то модель Зиновьева рождала ассоциацию с научными революциями и такими их триумфаторами, как Галилей и Эйнштейн.

Все это, вместе взятое, сталкивало «диастанкуров» со сложнейшим вопросом о возможном отношении запланированной ими «философии как строгой науки» к *классическому философскому наследию*.

Ни Зиновьев, ни Грушин, ни Щедровицкий не утруждали себя основательным изучением философской классики и не намеревались сделаться историками философии *ex professo*. Задача преодоления историко-философской некомпетентности «диастанкуров» легла на плечи Мераба Мамардашвили.

На момент факультетской дискуссии о предмете философии это аспирант первого года обучения, с ученической почтительностью относящийся к Зиновьеву как наставнику и лидеру. В начале 60-х гг. – уже совершенно самостоятельный мыслитель и все более авторитетная фигура внутри «московского подцензурного неомарксизма». Он увлечен Марксом, с преданностью прозелита разделяет его идеи и видит в нем пример безупречной исследовательской смелости. Он соперник Ильенкова и занят одной с ним темой: сопоставлением гегелевской и Марксовой логики.

* * *

В литературе последних лет Ильенков и Мамардашвили обычно противопоставляются друг другу. На этом пути найдены увлекательнейшие объяснительные модели, и все-таки он представляется мне неправильным. На мой взгляд, сегодня как никогда важно обратное: поиски родства и единства во взглядах Эвальда и Мераба. Это особенно существенно, когда дело касается понимания идеологии.

1. Прежде всего хочу акцентировать, что оба они трактовали идеологию как социально возвращенное ложное сознание, оба пользовались выражением «идеология» всегда и только как пейоративом (осудительно негативным понятием), сохраняя исходную семантику Маркса. И для Эвальда, и для Мераба выражение «научная идеология» (которое, кстати, у нас, в России, одним из первых употребил Ленин и которое по сей день гуляет из публикации в публикацию) было се-

мантической нелепостью¹. Оба, как Ильенков, так и Мамардашвили, лингвистически утверждали тем самым, что философски грамотный анализ идеологий не может не быть *критикой*.

2. Мамардашвили сразу принял и в дальнейшем высоко ценил решительное различие «идеального» и «субъективно психического» и в 60-е гг. мог бы подписаться даже под нарочито упрощенными декларациями Ильенкова, типа: идеальное не в нас, не под нашей черепной коробкой, а всегда уже вне нас. Сам он подводил идеальные образы под предикат «объективные мыслительные формы».

Есть глубокое родство между «идеальным», как оно трактовалось Ильенковым, и «формой», как она осмыслялась в книге Мамардашвили «Форма и содержание мышления», увидевшей свет в 1968 г.

Форма у Мераба не просто являет содержание, она его объемлет, облекает, обрамляет. Форма, пишет он, *держит содержание в качестве со-держимого* (далее появляется вполне грузинская по ассоциациям метафора обруча, что скрепляет бочку с вином). В культуре форма имеет смысл *нормативной рамки*. И то же значение Ильенков в своих рассуждениях о культуре сообщает «идеальному».

Переходя к теме идеологий, Ильенков, как многие, конечно, помнят, разделяет идеальные образы на «идолы» и «идеалы». У Мамардашвили этому соответствует разделение «объективных мыслительных форм» на «нормальные» и «превратные», которые уже не держат содержание, а либо стесняют, либо распускают его. Самое широкое применение находит Марксово понятие «превращенных форм». Работая с ним, Мамардашвили вводит целый комплекс квазиструктуралистских констатаций,

¹ Курьезность такого словоупотребления стала хорошо заметной в 90-е гг. В 1997 г. я писал: «С поста господствующей идеологии марксизм в России ушел нераскритикованным. Его едва успели освистать вдогонку. Коммунистическая утопия лишилась доверия, но категории и объяснительные модели исторического материализма по-прежнему владеют умами. Понаблюдайте за понятием «идеология», проследите какой кондовый ленинско-сталинский смысл сохраняется за ним даже в эталонно-демократических текстах. По-прежнему толкуют о «научной идеологии», об «идеологической работе», об «идеологическом вооружении» правового государства. По-прежнему религию называют идеологией (ту самую религию, в храмах которой уже выстаивают Пасху со свечами)» (Соловьев Э.Ю. Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обольщения, недоделанные дела // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX в.: в 2 кн. Кн. II: 60–80 гг. М., 1998. С. 117).

имеющих смысл только на проблемном поле идеологии. Это «предметные кажимости сознания», «устойчивые и неразложимые предметности сознания», «квазипредметные образования, в которых одно репрезентирует другое и выдает себя за другое», «натурализация знаков значения», «обратное присвоение сознанием проекций и объективаций, совершившихся независимо от индивида», «смещение социального значения на побочные, физические свойства предметного тела»¹.

Таковы структурные характеристики стандартно-принудительных умственных образований. Так живут идолы из царства «объективных мыслительных форм».

3. Общим для Ильенкова и Мамардашвили было их пристальное внимание к категории «видимости» (*Schein*), которую немецкая классическая философия противопоставила просветительскому концепту [субъективного] *заблуждения*.

Речь идет об обмане, за которым нет уличимого обманщика, который непременно требует таких предикатов, как «объективный» и «естественно заданный».

Категория видимости легче всего разъясняется через феномен *миража*, кажимость которого принципиально отличается от кажимости бреда, грезы, субъективной фантазии и ставит примитивных различителей материального и идеального перед курьезными трудностями².

Эпистемологический интерес к миражам родился тогда же, когда появилось само выражение «идеология» (во времена Антуана Дестют де Трасси и Наполеона). Философская публицистика объявила войну миражам, но, разумеется, не просто природным (оптическим), но социокультурным, социальным и, наконец, экономическим. Шедевром такой публицистики можно считать знаменитый пассаж о товарном фетишизме, вышедший из-под пера Маркса. Этот фрагмент «Капитала» стал стартовой площадкой для многих контридеологических рассуждений, развернутых Ильенковым и Мамардашвили.

¹ Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М., 1990. С. 303, 305, 306.

² Где-то в 80-х г. у меня в гостях был самый давний из моих друзей-коллег – Ю.М. Бородай, которого я склонен считать мудрецом от рождения. Компания смотрела по телевизору научно-популярную передачу о миражах. Когда на экране над раскаленным асфальтом шоссе появилось озерцо с обольстительной зеленью на берегу (оазис), Юрий Мефодьевич ткнул пальцем в экран и запустил туда ленинское определение материи: «Вот объективная реальность, данная нам в ощущении!».

Видимости в их понимании – это основное *социальное сырье* принудительно насаждаемых идеологических концепций – *подножный корм идеологов*.

Человек вовсе не «чистая доска», на которую идеологи-теоретики или идеологические агентства (сколь бы внушительными ни выглядели сегодня эти последние) наносят все, что им вздумается. Ум человека как общественного существа всегда уже загрунтован, и значительную часть этой грунтовки составляют обманы, порождаемые самой социальной действительностью. Той, которую люди не только воспринимают и отражают, но еще и *претерпевают* в качестве субъектов, *встроенных* в нее всем своим сознанием¹. И идеологи-теоретики, и идеологические агентства, если внимательно взглядеться в их практику, фиксируют, возвращают, удобряют и обрабатывают стихийно складывающиеся обманы.

Но именно поэтому результаты основательной «идеологической обработки» невозможно просто «счистить с ума»: удалить хирургическим ножом просветительства, снести сокрушающей полемическо-агитационной атаккой. Действительно влиятельные, на объективных видимостях установленные массовые идеологии продолжают жить – и возрождаются в новых концептуальных облачениях – до той поры, покуда живут нужды и тяготы, причуды и превратности самого породившего их социального бытия.

4. Ильенков и Мамардашвили сходились в признании того, что наиболее адекватной формой самостоятельного ответственного мышления является *занятие философией*. Оба видели в нем *условие возможности* осознанно критического отношения к идеологиям.

Вместе с тем оба они с еще небывалой остротой обозначили коварную двусмысленность самого выражения «занятие философией» – дали понять, что за ним кроется непримиримая оппозиция *философии*, как она понималась и культивировалась веками, и наличной *псевдофилософии*, *эрацифилософии*, представленной партийно-просветительским «официозом диамат-истмата»².

Последний не только не противостоит идеологиям, но представ-

¹ «Встроенность сознания в бытие» – важнейшая констатация и понятие теории сознания, продумывавшейся М.К. Мамардашвили в 60–70-х гг.

² Выражение, найденное Львом Науменко в очерке «Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени». URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104>.

ляет собой десятилетиями отработывавшийся эталон самой *философии как идеологии*.

* * *

В удивительном очерке «Маркс и западный мир», готовившемся в 1965 г. для зачитания на международном философском конгрессе во Франкфурте, но опубликованном лишь в постсоветское время, Э.В. Ильенков отваживается на следующую констатацию, в общем-то элементарную, но невозможную в отечественных подцензурных изданиях: в СССР «марксизм впервые утвердился в качестве официально узаконенной идеологии»¹.

Хронической болезнью этой идеологии сделался догматизм, в котором, по мнению Эвальда Васильевича, сказывалась и сказывается неизжитость «еще добуржуазных, докапиталистических форм регламентации жизни, имевших в России силу традиции»². Философы-догматики подбирают и выдумывают понятия, которые позволяют, подобно цементному раствору, скреплять «составные части» идеологически выстроенного сооружения.

Я не помню другого человека, который бы в 60–70-е гг. относился к «официозу диамат-истмата» с такой же неприязнью, обеспокоенностью и методичным презрением, как Эвальд Васильевич. Наименования «диаматчик», положенного ему по месту работы (по названию институтского сектора), он не переносил; в известной беседе с М.А. Лифшицем просил понять, что «исповедует вовсе не истмат, а материалистическое понимание истории». В статье «Философия и молодость» наводил читателя на мысль, что сегодняшние «начетчики от философии» – это наконец-то найденное наглядное пособие к стародавнему народному понятию «ученый дурак».

Статья «Философия и молодость», написанная Э.В. Ильенковым в середине 60-х гг., удивительно интересна. Ее заголовок и зачин располагали ожидать, что автор будет рекомендовать возможно более раннее увлечение философскими занятиями. На деле основная интенция статьи – это критическое предостережение. Ильенков готовит молодого читателя к осмотрительному различению действительной

¹ Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 157.

² Там же. С. 158.

философии и ее расхожих подобий, а затем с предельной прямоотой говорит ему: «Надо знать, что ты глотаешь, чтобы потом крепко не пожалеть». Надо быть готовым к тому, что философия и философский ширпотреб окажутся похожими друг на друга, «как шампиньон и бледная поганка»¹.

Каковы приметы опасных подобий философии, претендующих на овладение юными умами (шире говоря – приметы философии как идеологии)? Ильенков обозначает по крайней мере две из них.

Первая – это культивирование благих упований, которого подлинная философия никогда себе не позволяет.

В царстве официозного диамат-истмата молодой человек, который решил заняться философией, раньше всего встретит «бездумный оптимизм». Эвальд Васильевич находит для него разъяснение, поразительное по простоте и точности: «оптимизм до первой беды»². Напомню, что формула эта была предъявлена вскоре после оглашения новой программы КПСС, погружавшей всю советскую идеологию в атмосферу беспросветно благостных обещаний.

Другая стойкая примета расхожих подобий философии – это позиция и стиль ментора, вкладывающего в головы людей готовое и расфасованное знание. Критика менторства проходит сквозь все наследие Э.В. Ильенкова, и, пожалуй, никто другой в отечественной философии XX в. не проводит ее с такой же страстью и таким же упорством. Десятки фрагментов ильенковского текста смотрятся как экспликации (порой совершенно неожиданные) замечательной метафоры Плутарха: учитель должен не просто влить свои знания в ученика, как воду в сосуд; он должен своим факелом зажечь в ученике его собственный огонь.

Важнейшее измерение менторства – пристрастие к формальной логике.

Сегодня, из десятых годов XXI в., отзывы Ильенкова о формальной логике смотрятся как негативная логическая характеристика догматизированного марксизма и даже идеологического языка вообще. Эвальд Васильевич видит в формальной логике питомник и оператор умственной канцелярщины, формальный каркас просвещения,

¹ Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 28.

² Там же. С. 19.

выхолощенного до авторитарного просветительства. Как и другие тогдашние защитники «диалектической логики», он считает единственно законным делом «формальных логиков» то, что, в общем-то, является всего лишь факультативным их занятием (логическое редактирование готового знания)¹. Ильенков просто отказывается замечать важнейшую, критико-аналитическую интенцию логики – ее способность развенчивать и выбраковывать софистические умственные построения и стихийно вызревшие (чаще всего романтические) спекуляции. Он как бы откладывает эту работу на будущее – на время, которое наступит по завершении сколько-то успешной антидогматической атаки.

Критикуя формальную логику, Ильенков талантливо актуализирует гегелевское наследие. И то же надо сказать обо всем его публицистическом осуждении менторства: оно выстроено на фундаменте теории образования, очерченной в «Феноменологии духа». Последнее давно зафиксировано в нашей историко-философской литературе. Мне хотелось бы привлечь внимание к другой, малоизученной и редко обсуждаемой теме – к вопросу об отношении Ильенкова к Канту.

Непримиримое отношение к менторству, столь выразительно высказанное в «социально-педагогических» сочинениях Ильенкова, не могло конституироваться без глубокой симпатии к ключевым кантовским понятиям.

Философия как идеология тяготеет к тому, чтобы найти и взрастить среди людей «чистых репродуктивов»². «Традиционная философия в лице лучших своих представителей», к каким бы направлениям и партиям они ни принадлежали, остается верной великому предостережению Гераклита: «Многознание уму не научает». Она, пишет далее Эвальд, ищет и возвращает в людях автономию мышления – «“силу суждения”, как назвал когда-то эту способность Кант»³. Ильенков видит здесь основную дефиницию ума. «Ум, – заявляет он, – резонно определить как *способность суждения* (курсив мой. – Э.С.)»⁴.

¹ Формальная логика «изучает законы и формы следования одной готовой мысли (суждения) из других» (Копнин П.В. Диалектика // Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. С. 177).

² Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 22.

³ Там же. С. 21.

⁴ Там же. С. 25.

Меня удивляет и печалит то обстоятельство, что Эвальд, судя по всему, не был знаком со статьей Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Ни в одном из его сочинений я не встретил ссылки на эту выдающуюся журнальную публикацию 1784 г., породившую десятки интереснейших откликов и по сей день пребывающую в поле актуальной полемики¹. Вместе с тем Ильенков как бы рвется навстречу кантовскому тексту, как бы пытается разъяснить его и развить.

В своем манифесте «истинного просвещения» Кант, если помнители, ставил всю практику обучения мышлению под известный древнеримский девиз «*Sapere aude!*» («Имей мужество мыслить сам!»); он предполагал в слушателе и читателе совершеннолетнего реципиента (отстаивал в обучении «презумпцию совершеннолетия», если говорить философско-правовым языком); он утверждал *просвещение* в противовес *просветительству* в узком смысле слова, то есть менторству и авторитарному назиданию. Их исходный смысл помечен у Канта глаголом «*leiten*» («руководить»).

В очерке «Философия и молодость» (и еще в двух-трех публикациях, близких ему по времени и по теме) Ильенков проигрывает все эти кантовские мотивы. «Ум, – заявляет он, – это умение, которое каждый человек может и должен воспитывать в себе сам и которое даром не дается»².

Обращаясь к богатейшему потенциалу русского языка, Эвальд Васильевич предъявил констатацию, которая наверняка радостно поразила бы Канта: «В русском языке “ум” одного корня со словами “умение”, “умелец”»³.

«Умение» в понимании Ильенкова – это личностно неповторимый и лишь через личность формируемый задаток. В полном развитии – трудами наработанный *талант*.

«Ум» – не что иное, как всеобщность умения, способность к самочинности суждения и действия, которую общество должно рав-

¹ См. об этом подробнее: *Мотрошилова Н.В.* История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве // История философии в формате статьи. М., 2016. С. 35–70. Ильенкова отчасти оправдывает то обстоятельство, что в русском переводе статья «Ответ на вопрос: “Что такое просвещение?”» появилась лишь в 1966 г., в шестом томе кантовских сочинений.

² *Ильенков Э.В.* Указ. соч. С. 21.

³ Там же.

ным образом предполагать в каждом и без которой талант не развивается ни в ком.

Обсуждая работу А.И. Мещерякова и его коллег, организаторов замечательного загорского эксперимента по формированию высших психических способностей у слепоглухих детей, Эвальд пишет фрагмент, похожий на послание, которое предназначено для отправки из XX в. в XVIII, из Москвы в Кенигсберг. Вновь используя удивительную выразительность русского языка, он выявляет глубокую проблемность глагола «руководить» (неслышную в немецком «leiten», к которому привлек внимание Кант). Один из возможных буквальных смыслов глагола «руководить» – «водить чужой рукой». Но это как раз та буквальность, с которой начинается воспитательное ознакомление слепоглухих детей с *предметностью*. Требуется тысячекратное повторение «руководения», чтобы встреча с нею произошла и от ребенка поступил первый коммуникативный отклик – *первый намек на самостоятельность*. «Как только такой намек появился, – восклицал Эвальд, – сразу же ослабляй, педагог, руководящее усилие! В этом первая заповедь педагогики “первоначального очеловечивания”, имеющая принципиальное значение не только для воспитания слепоглухонемого»¹.

Да, речь идет о возрастной психологии в целом, универсальную и ключевую проблему которой Кант в своей гениальной статье о Просвещении обозначил понятием *совершеннолетие*. С публицистической страстью Ильенков откликается на центральную тему нечитанной им публикации Канта: *несовершеннолетие по нашей собственной вине*. «Неумеренный руководящий нажим взрослого, не считающийся с уже возникшей самостоятельностью ребенка, тормозит процесс психического развития», – предупреждает он. «Не слишком ли часто, мы, взрослые, продолжаем своими руками делать за ребенка и вместо ребенка многое такое, что он уже мог бы делать сам?» Стоит ли после этого удивляться, что воспитателям приходится « всю жизнь опекать воспитанников, водить их за руку»? Стоит ли сокрушаться (или, наоборот, по-диктаторски ликовать) по поводу того, что общество переполнено массой «удоборуководимых»?²

¹ Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 37.

² Там же. С. 38–39.

Формирование неповторимого умения в отдельном человеке и развитие ума как всеобщей способности ответственного суждения – таков базис предложенной Э.В. Ильенковым неомарксистской концепции *общественного идеала*. Заявленная в статье «Философия и молодость», она получает многоплановую развертку в бестселлере «Об идолах и идеалах», появившемся в 1968 г. Пользуясь лексиконом самого Эвальда Васильевича, можно сказать, что он отстаивал «философско-педагогическое» прочтение образа коммунизма, предложенного Марксом. Кантовские понятия «способности», «таланта» и «личности» сделали при этом ключевыми. Коммунистическое общество, отчеканивает Ильенков, – это просто «условия, внутри которых талантливость и одаренность были бы нормой, а не счастливым исключением из нее. Естественным статусом человеческого существования»¹. Коммунистическое равенство имеет в виду прежде всего систему образования, обеспечивающую равный доступ ко всем богатствам культуры и превращение последней «в личное достояние, личную собственность».

Нужно оживить в памяти шестидесятые годы, чтобы увидеть, какое идеологическое напряжение скрывалось за этими формулировками.

Коммунизм, обещанный уже живущему поколению советских людей – поколению, все острее осознававшему проблему пустеющих прилавков, – с идеологической принудительностью превращался в мечту об *обществе потребления*, хотя бы и коллективистского. Проекты распределения потребительских благ между членами коммунистических коллективов столь же принудительно тяготели к казарменным упрощениям. В «литературе по научному коммунизму», которая после XXII съезда партии росла как на дрожжах, формула «каждому по потребностям» все чаще сводилась к идее пристойного *отоваривания* трудящихся по рецептам народного государства. Э.В. Ильенков решительно порывает с этим образом мысли.

Формулы «каждому по потребностям» он, насколько мне известно, в печатных своих работах просто не вспоминает, а в частных беседах определяет ее как вульгарно-экономическую.

Сохраняется идеал безгосударственного социального устройства (коммунизм, настаивает Эвальд, – это прежде всего коммунистическое *общественное самоуправление*).

¹ Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 29.

На место благосостояния в значении потребительского достатка встает приобщение к богатству культуры.

К оппозиции частной и общественной собственности (двух противостоящих друг другу форм *обладания*) добавляется удивительная категория «личной собственности», коннотацией которой могут быть лишь «освоение» и «достояние». («Личная собственность» – новаторская по характеру категория, которая может с полным основанием называться *неомарксистской*.)

Коммунистический идеал Ильенкова отдален (дистанцирован) от социализма не в меньшей степени, чем в кантиански корректных программах ранней западноевропейской социал-демократии. Эвальд Васильевич акцентировал эту временную дистанцию с помощью следующей (опять-таки «философско-педагогической») декларации: царство благосостояния (оптимального удовлетворения человеческих потребностей) наступит не раньше, чем «*расширение духовного багажа делается для большинства людей потребностью и основным жизненным интересом*»¹. Говоря языком Канта, Ильенков вводил для «коммунистического строительства» формулу *условия возможности*. Речь шла о глубинной перестройке существующего сознания – о духовной реформации, которая очевидно немислима в качестве краткосрочного социально-исторического преобразования. Она требует нескольких людских поколений.

Вместе с тем ильенковское прочтение Марксова образа коммунизма ни в коем случае не принадлежало к разряду романтических мечтаний, проектируемых в «туманную даль» и ничего не требующих от уже живущего поколения. Равенство условий для подхватывания и развития таланта; признание ненормальности такого явления, как регулярное воспроизводство умственной односторонности и умственной неразвитости; стремление к преумножению духовно-интеллектуальной личной собственности – все это (пусть под иными названиями) к концу шестидесятых годов уже сознавалось как *настоятельная задача обновляющейся системы образования*.

Идеал коммунизма, отстаивавшийся Ильенковым, был «сверхпрограммным» и все-таки обязующим идеалом-ориентиром, но не для «коммунистического строительства», а для начавшейся реформы

¹ Ильенков Э.В. Указ. соч. С. 30. (курсив мой. – Э.С.).

советской школы. Эвальд вооружал отечественную педагогику неомарксистской философской верой – верой в природную нестесненность человеческого умения, ума и таланта. Развертывая эту веру в форме глубоко оригинального размышления о коммунистическом будущем, он задавал ряд вполне реалистичных (и по сей день значимых) общих установок социальной политики. Одна из них – идея *приоритета* совершенствующейся системы образования над другими запросами и факторами модернизации.

И конечно же, «философская педагогика» Ильенкова была прямым ориентирующим пособием для живой части «учительского сообщества» – для весьма многочисленных в 60-е гг. педагогов-новаторов, лучше, чем кто-либо, видевших ущербность догматизма, бездумного оптимизма и менторства.

А был ли сам Эвальд Васильевич педагогом-новатором? Попытался ли испытать на практике установки, которые убежденно отстаивал?

* * *

В пору работы на философском факультете МГУ Эвальд Васильевич, как я уже упомянул, славился своими незаурядными учебными семинарами. По суждению А.Г. Новохатько, обобщающего впечатления тех, кто их посещал, главное стремление Ильенкова как преподавателя состояло в том, чтобы «придать сознанию [слушателя] сознательный характер».

Эвальд Васильевич учил «грамотно задавать вопросы», «спорить, а не пререкаться», «выявлять противоречия и искать их».

Обращаясь к классическому философскому наследию, он «побуждал к самостоятельному чтению текстов, провоцировал повторное обращение к ним... Обсуждение идей великих мыслителей непременно выливалось в разговор о проблемах, которые тревожат людей сегодня». Ильенков настраивал на то, чтобы участники семинара, не робея, «пытались взглянуть на мучившую их проблему глазами Спинозы или Фихте»¹.

Но, пожалуй, самая выразительная и точная характеристика Ильенкова как преподавателя была найдена Л.К. Науменко: Эвальд

¹ Новохатько А.Г. Феномен Ильенкова // Э.В. Ильенков. Философия и культура. М., 1991. С. 5, 11–13.

Васильевич, читаем мы, «говорил так, словно впервые, здесь, на кафедре, задумался над проблемой». И мыслители прошлого, о которых он рассказывал, «были никак не объектами, а именно субъектами и занимались они одним делом, советуясь, споря, помогая и поправляя друг друга»¹.

Старший преподаватель кафедры ИЗФ, на семинары которого люди приходили для прояснения самых насущных для них вопросов, выводил их из мира начетнической рутины в мир живой и вечно современной философской дискуссии. Для десятков молодых преподавателей, аспирантов и студентов семинары Ильенкова стали первым очагом *историко-философской эмансипации от философии как идеологии*.

Я не исключаю того, что, выдворив (в 1955 г.) преподавателя Ильенкова, тогдашнее факультетское руководство, если говорить о будущем, лишило Московский университет одного из самых выдающихся мыслителей-педагогов.

Я также глубоко сожалею о том, что в семидесятые годы сам Эвальд Васильевич не попытался выступить в Москве (или в Новосибирске, куда его приглашали) с комплексом *свободных лекций о философии*.

Инициатива такого философского просвещения («просвещения без просветительства») блестяще удалась Мерабу Мамардашвили.

* * *

О лекциях Мамардашвили, которые в 70–80-х гг. читались в ряде академических и учебных институтов Москвы и Тбилиси и составили бы, если объединить их печатные тексты, увесистый фолиант, ходили и ходят легенды. В метких и ярких суждениях нет недостатка. Вместе с тем бросается в глаза, что оценки большинства почитателей лекционного таланта Мераба подчинены броской метафоре, родившейся где-то в начале 90-х гг.: «грузинский Сократ».

Искусство Сократа – это, как известно, искусство диалога, и многие из вчерашних слушателей мерабовских лекций пытались представить их как образец «диалогического мастерства». В действительности диалоги на лекциях Мамардашвили случались крайне редко (споры возникали уже за стенами лекционной аудитории и порой... длились годами). Формально говоря, Мераб как лектор был моноло-

¹ Науменко Л.К. Указ. соч.

гичен, более того – вызывающе монологичен, хотя речь его не имела никакого отношения к риторике. Сам он определял ее как *сознание вслух*¹. Это было вынесенное на публику кабинетное одиночество, когда лектор предъявляет слушателям самоё «работу думания», «мысль в ее исполнении»².

Было бы неверно утверждать, будто Мераб не готовился к лекциям. Основательно готовился – я был тому свидетелем. Вместе с тем его лекции никак нельзя назвать *заготовленными*. Он позволял своей мысли течь непредвиденно и, случалось, только в аудитории впервые находил решение прежде задуманной проблемы. Но как раз это зажигало в слушателе встречную мысль, вызывало *эффект понимания*, которого Мамардашвили прежде всего добивался. «Помочь акту мысли родиться – вот дело философии, выполнив которое она может отойти в сторону и замолчать», – зафиксировал он в «Записной книжке (1970)»³.

Важной составляющей этого прилюдного умственного поиска было обращение к классическим философским текстам. Великие мыслители вызывались на помощь «попроблемно» и в качестве «вечных современников»: никакое положение «на лестнице времени», никакая «кумуляция учений» во внимание не принимались. И оказывалось, что именно такое обращение с наследием обеспечивает максимальное воздействие на мировоззренчески обеспокоенного слушателя и наилучшим образом утоляет пробудившийся в нем философский интерес.

Мераб не стремился обзавестись школой – учениками и последователями. Скорее заботился о том, чтобы с его помощью каждый из слушателей отыскал среди философов-классиков своего собственно-го, неповторимо мудрого собеседника и учителя.

В организации своих оригинальных лекционных курсов Мамардашвили был несомненным наследником Ильенкова. Замечательная характеристика Эвальда Васильевича как преподавателя, вышедшая из-под пера Л.К. Науменко и только что мною процитированная, может быть *без единой поправки* наложена и на Мераба Константиновича.

Ильенков и Мамардашвили сходятся, далее, в определении главных примет философии как идеологии. Первой из них Ильенков, если

¹ См.: Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. С. 32, 57.

² Там же. С. 30.

³ Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. М., 2016. С. 97.

помните, считал «бездумный оптимизм», «оптимизм до первой беды». У Мамардашвили этому соответствует беспощадная критика надежд, энтузиастических состояний, романтических мобилизующих упований (как оказалось – профилактическая прививка от перестроечной эйфории).

Сильвана Давидович (итальянский театральный и литературный критик) свидетельствовала: Мамардашвили ненавидел слово «надежда». Он ассоциировал надежду с ощущением, что завтра придет нечто такое, что избавит тебя от необходимости сейчас, сию минуту сделать то, что ты должен сделать для реализации своей судьбы.

Вторую стойкую приметку философии как идеологии Ильенков видел в менторстве. В лекциях и публикациях Мамардашвили мы находим проработанный аналог этой темы, хотя осмысляется она в терминах, никогда не использовавшихся Ильенковым и ильенковцами.

Менторство в понимании Мераба зиждется на *гипостазировании рациональных очевидностей*. Таково важнейшее измерение «классической рациональности». На мой взгляд, в критико-полюемическом построении Мамардашвили это понятие изоморфно понятию «формальная логика» у Ильенкова. Поначалу (1970–1971) «классическая рациональность» была предъявлена как парадигма «классической [буржуазной] философии».

Речь шла о характерной для всей эпохи Просвещения уверенности в том, что, «выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, мыслящий индивид одновременно усматривает и основные, фундаментальные характеристики мира “как он есть”»¹.

Сама того не подозревая, классическая философия XVII–XVIII вв. готовила себя к превращению в идеологию, ибо конституировалась как абсолютная инстанция единого разумного «самосознания вообще»².

¹ Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) // М.К. Мамардашвили. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб., 2010. С. 136. Будучи одним из авторов этой статьи, я выделяю и цитирую только фрагменты, написанные М.К. Мамардашвили. Общую историко-философскую оценку статьи я оставляю на будущее, соглашаясь с ее исходной характеристикой, данной Н.В. Мотрошиловой, – см.: Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80 гг. XX в. и западная мысль. М., 2012. С. 269–274.

² См.: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 136–140.

Рождалась «убежденность в том, что голова интеллектуала есть особое, богом освященное место, где мир раскрывает свои последние тайны, претворяется в знание, представительное и абсолютное»¹. В итоге само общество мыслилось как разделенное «на сознательное меньшинство и бессознательную массу, опекаемую этим меньшинством от лица “Истины”, “Добра”, “Красоты”, “Человека”, “Истории”, “Прогресса”»².

Эти тексты Мамардашвили (пожалуй, самые впечатляющие и яркие в отечественной философской публицистике начала 70-х гг.) – тексты, восстанавливающие против *элитарной опеки*, звучали как «второй голос» к гневной мелодии Ильенкова, осуждавшего *догматическое наставничество*. Работая над ними, Мераб нашел простое и точное определение самого идеологически-философского дискурса: «Мысль производится абсолютно и однозначно – за других и для других – и транслируется пассивному приемнику, осваивающему готовые, завершенные духовные образования»³.

Читая это, нельзя было не подумать о «философской педагогике», которую вынашивал Эвальд Васильевич.

Но не только о ней. Встретившись с выражением «мышление за другого», квалифицированный историк философии не мог не вспомнить о Канте и его статье «Ответ на вопрос: что такое просвещение?».

Рассуждая об опекуновстве, Кант-публицист иронически восклицал: «Ведь так удобно быть несовершеннолетним! Если у меня есть книга, думающая за меня (курсив мой. – Э.С.) то я не нуждаюсь в том, чтобы утруждать себя». Рядом с «книгой, думающей за меня», он ставил «духовника, совесть которого заменяет мою»⁴.

Так же, как и Эвальд Ильенков, Мераб Мамардашвили в начале 70-х еще не знает статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». И так же, как Ильенков, всем смыслом своих текстов рвется к основ-

¹ Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 152.

² В статье с прекрасным названием «Маркс без марксизма (Мераб Мамардашвили в 60-е гг.)» Виктория Файбышенко выразит это так: «классическая модель сознания, прозрачного для самого себя и потому могущего судить мир» (Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. С. 90). Ср.: Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. Bonn, 1929. S. 6–7.

³ Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч. С. 169.

⁴ Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I. Трактаты и статьи (1764–1796). М., 1994. С. 127.

ной идее этой статьи – идее автономии и умственного совершеннолетия. В восьмидесятых он встретит русское издание статьи как давно ожидаемую, в нем самом уже созревшую философскую декларацию. Текст Канта он проаннотирует поразительно кратко и точно, *эталонно для мирового кантоведения*: «Просвещение есть чисто негативное понятие, т. е. понятие, не обозначающее какую-либо совокупность позитивных знаний, которые можно было бы просто распространять и передавать¹. Просвещение, говоря словами Канта, это взрослое состояние человечества, когда люди способны думать своим умом и поступать, не нуждаясь для этого во внешних авторитетах и не будучи водимыми на помочах. Так спрашивается: просвещены ли мы?»².

* * *

Э.В. Ильенков и М.К. Мамардашвили едины в понимании «истинного просвещения» (термин Канта) и роли философа в раздувании и поддержании этого социокультурного критико-идеологического очага. Последнее чрезвычайно важно.

Вместе с тем нельзя не заметить, что в отстаивании этого единого понимания Мамардашвили более решителен, более радикален.

В 70-е гг. Эвальд Васильевич считал, например, вполне допустимым, чтобы ильенковцы участвовали в преподавании официального, кафедрального диамата, шаг за шагом – пусть прикровенно и с хитростями – отвоевывая пространство для разъяснения и утверждения своей теоретической программы.

Мераб Мамардашвили настоятельно рекомендовал своим приверженцам отказаться от обучения студентов кафедральному диамату и истмату. Насущный хлеб следует зарабатывать преподаванием истории философии и логики или в журналах, издательствах и НИИ. Читать же философию позволительно только в кружках или в формате спецкурсов, которые могут посещать те, кто действительно этого желает.

В 1989 г. он обнарудовал полный смысл этой давно продуманной позиции. В ситуации, когда кафедральный диамат-истмат обнаружил свою полную теоретическую негодность – когда стали срочно лепиться

¹ Я позволю себе так разъяснить эту важную констатацию Мамардашвили: просвещение, а не просветительство.

² *Мамардашвили М.* Как я понимаю философию. С. 149.

проекты его «коренной перестройки», – Мераб заявил, что вся эта «философская учеба» никакой перестройки не заслуживает. На вопрос «что с этим делать?», говорил он, «я бы ответил так: “Ничего не делать!” Только начни – и тотчас будешь вовлечен... в реанимацию окоченевших, отживших представлений, и ни во что это не выльется, кроме очередной схоластики и дробления костей. Делать же нужно свое дело, а для этого следует признать *право на индивидуальные формы философствования*. И чем больше появится людей с личностным опытом философствования, читающих *свободные философские курсы* (курсив мой. – Э.С.), тем скорее оздоровится атмосфера в стране, долгое время находившейся под давлением унифицированных идеологических структур»¹.

Расхождение между Ильенковым и Мамардашвили яснее всего обозначилось в обсуждении вопроса о *судьбе идеологий*.

Эвальд Васильевич не ставил под сомнение марксистский «формационный» стандарт: идеологии возникают вместе с делением общества на классы и будут жить до тех пор, пока существуют классовые конфликты; по мере приближения к бесклассовому обществу они отомрут.

Мераб Константинович уже в начале 70-х публично высказал иную точку зрения. То, что «ложное сознание есть продукт деления на классы... и появляется при делении общества на классы», говорил он, «мне не кажется правильным». Работы позднего Маркса позволяют увидеть, что он «шире понимал ложное сознание». Маркса интересовала «функциональногенетическая роль [последнего] в общественной структуре». – «Понятие “ложного сознания”, с точки зрения Маркса, применимо и к доклассовому обществу, традиционному или ритуально-фетишистскому». Конечно, ложное сознание еще не выделено здесь в «особое социальное образование»². Но ведь «в случае примитивного общества мы говорим о сознании [просто] как о языке реальной жизни». «Термин “ложное сознание” в смысле идеологии, – заключает Мамардашвили, – гораздо шире, чем общество, имеющее классовое деление»³.

¹ Мамардашвили М.К. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // *Вопр. философии*. 1989. № 7. С. 115–116.

² Мераб, мне думается, имеет здесь в виду его доктринальное и институциональное («надстроечное») оформление.

³ Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер. С. 51.

Эта констатация сразу наводила на мысль о том, что идеологии выходят за рамки классового общества в пространство не только прошлого, но и будущего. На редколлегии центрального философского журнала, в сложнейшей идеологической обстановке начала 70-х гг., Мераб Константинович не мог этого озвучить. Однако участники заседания (Б.А. Грушин, Ю.А. Замошкин, В.А. Карпушин) хорошо слышали непрозвучавшую тему.

* * *

Где-то к 1975 г. в советском обществе иссякла надежда на приближение бесклассового общества и отмирание идеологий. Стало ясно, что «конца идеологий» придется ждать... без конца. Социального устройства, не нуждающегося в идеологии, не увидит не только «нынешнее поколение советских людей», но и поколения грядущие, которые, скорее всего, мало будут от него отличаться. «Конец идеологий» лежит за пределами социально предвидимого будущего. Он не более, чем «мечта отцов», революционеро-владимирцев, и как таковой уже не может войти ни в какие программы реального действия (экономического, социального, политического) даже в значении ориентира.

Этот декаданс социальных ожиданий был по-разному воспринят и пережит Ильенковым и Мамардашвили.

Сознание того, что идеология (в частности и прежде всего догматизированное марксистское учение) вовсе не собирается сходить с исторической сцены, было одним из ферментов тотального отчаяния Ильенкова, завершившегося трагически и страшно¹.

Мамардашвили сумел преодолеть резиньяцию и помог другим справиться с нею. Он добился этого ценой отказа от марксизма, которым вдохновлялся на протяжении двух десятилетий.

Знаменательно, что от марксистской неоортодоксии философов-шестидесятников Мераб отошел «по кантианской тропе». Совершившаяся в нем «умоперемена» отчетливее и ярче всего запечатлена в спецкурсе о философии Канта, зачитанном в Тбилиси и в Москве в конце 70-х гг. и опубликованном (уже после смерти Мераба Константиновича) под названием «Кантианские вариации». Слово «вариации» он употреблял в том же смысле, какой вкладывают в него му-

¹ 21 марта 1979 г. Эвальд Васильевич покончил с собой.

зыканы-импровизаторы («вариации на темы Шуберта», «вариации на тему Бизе»).

Одна из тем спецкурса (неслаженного, эскизно неряшливого, но на редкость выразительного) – кантовское «als ob» («как если бы»): обсуждение вопроса о возможности отстраненно-условного (в пределе – иронического) отношения к концептуальным построениям и поведенческим актам.

Но об этом чуть позже. Сперва я хотел бы привлечь внимание к тому, что в конце 70-х гг. Мамардашвили основательно проработал проблему *стоического отстранения* от объективно-принудительных форм общественного сознания. Под отстранением он понимал *непримиримое отвержение* идеологий, считающиеся, однако, с необходимостью непредвидимо длительного сосуществования с ними – сосуществования мирного, отвечающего максимам *терпимости* (толерантности)¹.

В сущности говоря, деидеологизация трактовалась Мамардашвили как *общая эмансипация сознания*, принципиально не отличающаяся от любой другой эмансипации, то есть от непредвидимо длительной борьбы за гражданские права, которую приходится вести в государстве, еще далеко не являющемся правовым.

Еще раз просмотрев книгу «Как я понимаю философию», оживив в памяти слышанные мною лекции Мераба, припомнив нашу работу над когда-то нашумевшей «тройственной статьей»², наконец, наши личные беседы, я вижу, что в 70-е гг. Мамардашвили немало потрудился и над своего рода «моральным кодексом», отвечающим позиции стоического отстранения.

Вот как могли бы звучать три его важнейшие негативные максимы:

1. *Вступая в бой с идеологиями, не надейся на спасительную миссию каких-либо партийно сплоченных коллективов, оформляющих особую социальную принадлежность. Из-под власти идеологий людей нельзя вывести общественными группами, то есть классами, сословиями, прослойками, этносами и другими социальными множествами.*

¹ Об отношении непримиримости и интолерантности, о терпимости как добродетели непримиримых см.: Соловьев Э.Ю. Толерантность как новоевропейская универсалия // Демоны мира и боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире. Киев, 1997. С. 97–113.

² Имеется в виду: Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Указ. соч.

Деидеологизация в основе своей может быть только персональной. Ее не достигнешь без негарантированного, упорного самовоспитания, и эффективные контридеологичные коллективы чаще всего появляются на свет как объективный побочный результат автономных усилий, предпринятых многими и многими социально разъединенными людьми.

2. *Не спеши громить идеологии. Их надо прежде лишить приверженцев, начав с самого себя.* Аудитория, ввергнутая в сомнение теми, кто сам радикально сомневался и ловил себя на заблуждениях, – это самый серьезный урон, который могут понести идеологии. Это парализующий эффект неэкспансивной критики. Первая задача, которая стоит перед философски грамотным противником идеологий, – снижение степени zaangażированности зараженных ими людей – степени *самоотдачи*¹.

3. *Не позволяй втягивать себя в идейную борьбу, ведущуюся в режиме идеологической холодной войны; не участвуй в пропагандистских и контрпропагандистских акциях, рассчитанных на стравливание соперников.* Победы, достигаемые в идеологической «холодной войне», – это временные, а иногда и пирровы победы. Чтобы избежать последних, надо запретить себе популистский дискурс: никогда не приравнивать свою мысль к речевым стандартам массового сознания, расчлененного и расквартированного по «социальным интересам».

* * *

Теоретическим ответом Мамардашвили на застой и ползучую ресталинизацию было все более пристальное вглядывание в позднего Маркса и проработка темы «превращенных форм».

«Ложное сознание» (акцентирую это еще раз) – не просто лживые фразы и концепции, кем-то надстроенные над действительными отношениями, но также (причем в глубинном слое своем) объективно заданные иллюзии, *встроенные* в эти отношения. – Наличные пре-

¹ Термин «самоотдача» был введен в публицистику выдающимся критиком коммунистической идеологии А. Кестлером, одним из любимых писателей Мераба Мамардашвили. «Всех семи грехов, – писал Кестлер, – опаснее восьмой – ложно ориентированная самоотдача» (Цит. по: Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. URL: http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html).

вратности одновременно и разом *и бытия, и сознания*. Никакие политические инициативы, никакие высокие решения не могут их смести или выкорчевать. От человека, который уже увидел ложность ложного сознания, требуется поэтому умение ждать, умение сосуществовать с уцелевшими компонентами наспех атаковавшей идеологии.

Мамардашвили видел, что где-то к 1970 г. (к началу застоя) в стране уже появилась большая масса людей (партийных и беспартийных), не доверявших коммунистической идеологии и недовольных ею. Но подобное самосознание явно препятствовало элементарной социальной адаптации, затрудняло участие человека в устоявшейся жизни общественных коллективов.

Как свидетельствовали многие, диссидентское разрешение ситуации отнюдь не казалось Мерабу единственно правильным. Нормальное, нравственно приемлемое отношение к уже неавторитетной, но все еще влиятельной и институционально властной идеологии он и увидел в *отстраненном исполнении* предусмотренных ею процедур и штампов. Такое поведение Мамардашвили называл «ритуальным» или «церемониальным» следованием «превращенной форме». На неминуемо случающуюся при этом абсурдность происходящего надо просто не обращать внимания. Так, например, как это делает человек, который подымает стакан с водкой *за здоровье*, прекрасно понимая, что водка и здоровье суть «вещи несовместные». С таким же «выключенным мышлением» (в пределе – с холодной иронией) можно идти на демонстрацию «вместе со всей бригадой», «со всей лабораторией» и даже (коли тебе поручили) нести транспарант с портретом Ленина и его неистовым пророчеством: «Победа коммунизма неизбежна!».

Последнее не может помешать тому, чтобы лояльный демонстрант в идейно-теоретических спорах со всей непримиримостью критиковал ленинский коммунистический фатализм. Однако и в спорах он обязан вести себя «политкорректно», то есть ни в коем случае не оскорблять чувства верующих в Ильича.

* * *

Э.В. Ильенков и М.К. Мамардашвили – два оригинальных, совершенно непохожих друг на друга мыслителя. Но оба они – наши отечественные неомарксисты, и между ними существует богатая, многоплановая и чрезвычайно продуктивная *переключка*. Самое же

удивительное заключается в том, что, переключаясь друг с другом, они переключаются еще и с третьим, *великим* мыслителем – с Иммануилом Кантом¹.

Представить Ильенкова, Канта и Мамардашвили как трех *надвременных соавторов* – затея, которая кажется совершенно надуманной. И все-таки в завершение всей этой публикации я – как историк философии – именно ее намерен реализовать. Я попытаюсь публицистически аннотировать совместный труд Ильенкова, Мамардашвили и Канта, увиденный мною еще где-то в середине 70-х гг. минувшего века, а затем снова и снова обдумывавшийся. Я постараюсь изложить их концепцию кратко, декларативно и *напрямую от себя* (если угодно «за своей подписью»), не ссылаясь больше на тексты Ильенкова, Мамардашвили и Канта, которые в предыдущих разделах этого очерка цитировались и пересказывались достаточно щедро. Я сделаю это, прорабатывая разъясняющие определения трех понятий, которые вошли в заголовок моей публикации, а именно – «идеологии», «критики» и «философии».

Идеология – это доктринально оформленное ложное сознание, которое, как правило:

- а) выдает известный частный, особенный интерес за *всеобщий*;
- б) предъявляет относительные, исторически обусловленные истины в качестве безусловных и даже абсолютных («*истин в последней инстанции*»);
- в) сообщает своим определениям и ключевым констатациям амбицию *руководящих текстов*.

Еще раз напомним и подчеркнем: термин «идеология» был введен для обозначения особого рода обмана (лжи и фальши). Это термин пейоратив, то есть осудительно-негативное выражение. Именно в данном значении оно со времен Маркса вошло в культуру и сохраня-

¹ Удивительное на этом не кончается: только что обозначенная мною переключка позволяет разглядеть принципиальную совместимость (возможно, необходимую взаимодополнительность) концепций сознания, разработанных *Кантом и Марксом*. Неомарксизм Ильенкова и Мамардашвили тяготеет к тому, чтобы быть «кантомарксизмом». Я ввожу это выражение по аналогии с «фрейдомарксизмом», уже прижившимся наименованием одного из самых ярких течений на подиуме современных теорий идеологии (напомним о Л. Альтюссере, Ж. Лакане и С. Жижеке).

ется в ней. Выражения «научная идеология», «философская идеология», «достойная идеология» суть такая же семантическая нелепость, как, скажем, «научная демагогия», «добросовестная фальсификация» или «достойная проституция».

Может ли идеология содержать в себе истинное знание (научное, философское, теологическое)? – Может и, случается, содержит его в большом объеме.

Но все дело в том, что истинное знание присутствует в идеологии как задействованное – как вмонтированное в обман. Объем участвующего в идеологиях истинного знания – это сплошь и рядом просто мера ловкости, хитрости и лукавства работавших над ними идеологов.

Осудительно-негативное отношение к идейным образованиям, обнаруживающим приметы и признаки идеологий, можно назвать презумпцией, которой должны следовать и наука, и философия, и пострадавшая религиозная вера. Никакие фрагменты истинного знания в составе влиятельных идеологических построений презумпции этой (презумпции недоверия) ни отменить, ни поколебать не могут. Идеологии подлежат аналитической проверке как *доктринальное целое* и, покуда она не состоялась, не могут быть выведены из-под подозрения.

Но тут же встает другой, чрезвычайно трудный вопрос. А ведет ли аналитическая проверка (верификация) идеологий – пусть самая тщательная и строгая – к их крушению и умерщвлению? Теряют ли они свою силу и власть подобно уличенным сплетням, фальшивым деньгам или сфабрикованным компроматам?

Со времен Маркса накоплен и проанализирован огромный материал, свидетельствующий о том, что никакая разоблачительная, верификационная работа не обеспечивает изничтожения идеологий. Они когнитивно неодолимы. Они выстаивают, возрождаются и являются на свет в новой форме. Это происходит прежде всего потому, что доктринально оформленные идеологии опираются, как на свой предназначенный базис, на стихийно складывающиеся и объективно заданные (если угодно, «протоидеологические») структуры сознания: на видимости и социальные фетиши.

Великая заслуга Маркса состояла в том, что он разглядел эти структуры и обрисовал когнитивную неодолимость идеологий. Последние не сойдут с исторической сцены, пока существуют сами отношения людей, порождающие, производящие объективные видимости. Единственно

надежный путь к устранению (более точно – к отмиранию) идеологий Маркс усматривал поэтому в социальной революции, предполагающей и крутую ломку политической системы, и изменение всего режима собственности, и массовую подвижническую практику, радикально обновляющую самого человека. Тотальный обновительный процесс казался ему исторически подготовленным, близким и краткосрочным.

Это утопическое ожидание (хотя, как я уже объяснял, его и можно считать исторически оправданным) было безжалостно опровергнуто в последующие полтора столетия¹.

Следует ли отсюда, что сама Марксова теория идеологии просто перечеркнута историей и что в философии и культуре XVIII–XIX вв. не было материала, пригодного для ее корректировки и целительной ревизии? Уверен, что не следует.

На момент, когда основоположники марксизма предъявили миру свою трактовку идеологии, уже наметилась иная (некогнитивная) версия аналитической проверки видимостных образований, совместимая с постулатами Маркса. Говоря в общих чертах, речь шла об «испытании видимостей на подлинность». Более точно: о возможности отношения к видимостям как к самообманам – о восприятии их как таких структур сознания, которые сродни искушениям и соблазнам и задаются обманывающемуся человеку *не без собственного его содействия* (не без его сопричастности и вины). Не обеспечивая напрямую ни уничтожения идеологий, ни даже их отмирания, позиция эта позволяет, однако, *персонально высвободиться из-под власти идеологий* – позволяет всякому, кто ее выбрал и выдерживает со стоическим упорством. Она во многом подобна аутотерапии в трактовке психоанализа, а философски подготовлена *кантовским пониманием сознания и мышления*.

Разъясняя этот тезис, я должен перейти ко второму понятию, вошедшему в заголовок моего доклада, – к понятию *критики*.

В высказывании «философия как критика идеологий» оно имеет в виду *очищение сознания*.

Последнее может осуществляться в двух режимах: как критика в обычном смысле слова (я буду называть ее «экстериорной») и как самокритика (я буду называть ее «интериорной»).

¹ См.: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 15–16.

Экстериорная критика ложного сознания – это критическое нападение на *чужое сознание*: частно-индивидуальное, групповое и, наконец, общественное. Такой критике постоянно подвергают друг друга сами враждующие идеологии. Ее (через экспертизу) то и дело ведет наука. Прежде всего – социальная наука. Особенно активно, квалифицированно и целенаправленно – социология знания.

Что касается интериорной критики, то это – работа по очищению моего собственного сознания от возвращенных или усвоенных мною заблуждений. Раньше всего – от самообманов.

Эталонным образом интериорная критика представлена в религии, в непременно предполагаемом и культивируемом ею страдательно-креативном усилии раскаяния – по-гречески «метанойя» (умоперемена).

Смысловую компоненту «метанойи» содержит в себе и философское понятие критики, зародившееся в позднем немецком просвещении и отчеканенное в кантовском проекте «критики чистого разума».

«Критика», как ее понимает Кант, имеет в виду самоочищение разума от порождаемых им же самим заблуждений и иллюзий; она замыкается на немислимое для раннего просвещения понятие «дисциплины самого разума» и подпадает под метафору выплавки металла из руды¹.

Критика, трактуемая по-кантовски, позволяет увидеть феномен *науки*, постоянно сталкивающейся с ею же порожденными *псевдонаучными построениями* (К. Ясперс назовет их «научными суевериями»)². Далее – феномен философии, вынужденной вести борьбу с *псевдофилософскими учениями* (неокантианцы начала XX в. именовали их «популярной остаточной метафизикой»). Наконец – феномен *теологии*, которой приходится сражаться с богословски оснащенным *лжеверием* (в протестантской неоортодоксии – например, у Д. Бонхёффера – оно обозначено как «идеологизированная религия», иногда – просто как «религия»).

¹ См. об этом подробнее: Соловьев Э.Ю. «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта) // Историко-философский ежегодник. 2011. М., 2012. С. 214–218.

² Знаменательно, что первый, кто зафиксировал и обстоятельно проанализировал этот феномен, был... К. Маркс. В «Теориях прибавочной стоимости» он уделил много внимания описанию и осуждению вульгарной политэкономии, которая может быть с полным основанием определена как идеологизированная экономическая наука.

Но, пожалуй, самое существенное заключается в том, что критика, трактуемая по-кантовски, делает возможным следующее позиционирующее утверждение: философская критика идеологий – это такого рода усилие, в котором экстериторная критика непременно должна быть *продолжением* интериорной. Или просто: это усилие, где критика в обычном смысле слова является продолжением самокритики и *подымается на ее дрожжах*.

Можно сказать, что философская критика идеологий стоит под евангельским девизом, рекомендующим удалить бревно из собственного глаза, прежде чем станешь искать и выковыривать соринку в чужом. Философия начинается с удивления.

Философская критика идеологий отвечает своему понятию только там, где она начинается с горького и обескураживающего удивления, что я, со всеми моими рациональными очевидностями, пребываю тем не менее под властью бытующих иллюзий, как правило, тенденциозных. Где нет этого горестного первоимпульса – *implicite* содержащего в себе лютеровское “*mea culpa*” («моя вина»), – критик идеологий не может подняться до исследовательской свободы и смелости, которые одни только позволяют нанести идейному противнику разящий удар. Критика, не базирующаяся на раскаянии и самоочищении сознания, чаще всего оказывается просто бесплодной бранью. И уж в этом случае никто не сочтет ее философской, какие бы чисто-породно метафизические категории бузотер (резонер-скандалист) ни употреблял.

Что же такое сама философия в соотношении с задачей критики идеологий? – Философию в этом контексте можно определить как *теорию сознания* (дефиниция, которую М.К. Мамардашвили озвучил в конце 70-х гг., хотя, на мой взгляд, к ней уже отначала тяготела вся «философская оттепель», безграмотно и огульно подведенная под понятие «гносеологизма»). Какой вид, какой тип философии наиболее необходим, наиболее пригоден для критики идеологии?

Я не знаю ни одного выдающегося философа, наследие которого не имело бы отношения к теории сознания и, соответственно, не могло бы быть привлечено к обсуждению проблематики идеологий.

Но, пожалуй, самое калорийное топливо для такого обсуждения доставляла и доставляет *философия истории*.

Утверждая это, я, однако, должен сделать существенную оговорку.

Время наивысшего влияния философии истории – это XIX в. Но именно он оказался и временем наивысшего подъема *историософской спекуляции*, которая породила одно из самых прельстительных и коварных идеологических образований, а именно – *историцизм*. Сегодня философия истории пригодна для критики идеологий лишь в той мере, в какой она преодолевает историцизм и подчиняет себя проекту открытой истории¹.

Однако главное для темы идеологий – не то, как философия определяется по предмету и как ее затем расчлняют на течения, направления, проблемно-тематические области философского знания. Главное здесь – как общество относится к самому занятию *философией*, как философия осваивается, преподается, культивируется. И я хотел бы акцентировать мысль, которая контрапунктом проходила через весь мой доклад: ситуация воинствующего идеологизма, в которую забросило нас современное информационное противоборство, требует самого пристального внимания к состоянию всего современного образования, к положению философии в этом образовании и ставит перед вопросом: *что такое просвещение в XXI веке?*

Именно это делает предельно актуальным тот подход к проблеме идеологии, который был впервые обрисован Э.В. Ильенковым в работах 60–70-х гг. и обозначен такими его понятиями, как «социальная педагогика» и «философская педагогика». Исключительно значимым при этом делается непреднамеренное, надвременное созвучие текстов Ильенкова и замечательной статьи Канта «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Кантовский девиз «*Sapere aude*» («имей мужество мыслить сам») в работах Ильенкова подымается до понимания того, что самостоятельное мышление не может утвердиться в современном образовании без культивирования расположенности и способности к философским занятиям.

И вот тезис, который я считаю одним из ключевых: философия в ее противостоянии идеологиям – это прежде всего просто *философствование*, то есть увлеченное автономное размышление отдельного конкретного человека (любого и всякого) над явившимися ему смысловыми вопросами. И отдадим себе отчет в том, что вопроса-

¹ Об этом достаточно много сказано в первой части настоящей публикации – см.: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. I. С. 12–14.

ми этими – о смерти и бессмертии, о боге и космосе, о космополисе и о родине, о морали и праве – во все времена (и, конечно же, сегодня) обеспокоены тысячи и тысячи людей.

В течение более полувека выражение «философствование» встречалось у нас не иначе, как презрительной усмешкой. – Усмешкой пролетариата над интеллигенцией и усмешкой советской интеллигенции над интеллигенцией «западной», «мелкобуржуазной», – пестрой и немобилизованной.

Сегодня, слава богу, можно, не опасаясь конформистского погрома, утверждать, что философствование есть одно из достойнейших человеческих занятий. И, что особенно важно, видеть в нем интеллектуальную деятельность, которая при господстве массмедиа и пропагандистско-идеологическом беспределе становится «условием сохранения самого разума» (выражение И. Канта). Используя Марксово понятие свободного времени¹, можно утверждать, что перед угрозой общей умственной деградации, которую таит в себе информационное противоборство, время это должно бы затрачиваться прежде всего на философствование как определяющую компоненту истинного просвещения. Эта задача более настоятельна, более понятна и осуществима, чем творческий труд и всестороннее развитие личности, под которые свободное время было подведено в Марксовом идеале коммунизма².

Философствование есть непрменный духовный запрос каждого мыслящего человека, тем более настоятельный, чем сложнее условия его социальной и интеллектуальной жизни. Используя термины, прочно вошедшие в «постклассический» лексикон, можно сказать, что философствование – это прежде всего *экзистенциальная аналитика, направленная на выработку стойкой философской веры*³.

¹ Свободное время как мера подлинного общественного богатства.

² Тем, кто все-таки склонен видеть в ней всего лишь мечтательный и кабинетный проект, я хотел бы напомнить, что замысел возможно более раннего приобщения молодежи к целенаправленному и свободно организованному философскому размышлению все чаще и во многих странах включается сегодня в программы общего образования (см.: Юлина Н.С. *Философия для детей*. М., 1996).

³ При этом необходимо сразу заметить, что экзистенциальная философия и экзистенциализм – далеко не одно и то же. Более того, экзистенциалистские концепции, как показывают исследования последних двух-трех десятилетий,

Философствовать – значит сосредоточиться на вопросе о смысле жизни. Всякий человек так или иначе делает это, принимая ключевые, «судьбические» решения (таков, например, выбор призвания, который уже со времен Гёте осмысливается как экзистенциальная проблема).

Но сосредоточение на смысле жизни имеет еще и другое, негативное измерение. Таково *радикальное отвлечение* от текущих забот, прежде заслонявших от меня все мироздание.

Словари определяют «философствование» как «отвлеченные рассуждения». На дефиниции лежит печать иронии. Но обоснованна ли ирония?

В 50-х гг. прошлого века М. Хайдеггер, размышляя над понятием философствования, написал краткий, но весьма выразительный очерк, посвященный немецкому глаголу «*besinnen sich*»¹.

В буквальном пересказе на русский «*besinnen sich*» звучало бы причудливо: «[заново] осмыслиться». По словарям мы переводим его как «опомниться», «прийти в себя», «припомнить что-либо». Но семантически щедрый русский язык подсказывает еще и «очнуться», «оглянуться», «одуматься», «образумиться», «остановиться, чтобы помыслить». Он (русский язык) как бы пытается вдохнуть в немецкое слово эзотерический смысл *еврейской субботы* – дня, когда от всего житейски-практического надо отрешиться как от греховной суеты и, задержав действия, духовно вслушаться в смысл Божьего Слова.

В нашей стране толкование философствования, совершенно аналогичное хайдеггеровскому, предложил М.К. Мамардашвили. В работах 80-х гг., будучи уже «постмарксистом»², он в разных выражениях разъяснял, что состояние философствования – это пауза, приостановка целенаправленно практичного мышления, которая позволяет человеку как бы откуда-то со стороны взглянуть на весь свой «жизненный мир». (Здесь нельзя не вспомнить и замечательный

вовсе не являются наилучшим примером фиксации и осмысления смысло-жизненных (экзистенциальных) проблем. Это хорошо показано в последней книге Т.А. Кузьминой: *Кузьмина Т.А. Экзистенциальная философия*. М., 2014.

¹ *Heidegger M. Wissenschaft und Besinnung // M. Heidegger. Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen, 1954. S. 31–46.

² О типе философии, которую исповедовал «поздний Мамардашвили», см.: *Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник*. 1998. М., 2000. С. 387–407.

термин «остранение» [предметов или ситуаций], когда-то введенный В. Шкловским в литературоведение.)

Итак, философствование как отвлеченное размышление есть опоминание, умственная пауза, остранение, отрешение от жизненной суеты. В качестве такового оно вызволяет человека из прагматики, заглушает в нем расчетливость и программный образ мысли, снимает обязательность настоятельных интересов. Но ведь все это (и прагматика, и расчетливость, и настоятельные интересы) есть утилитарный фундамент, на котором возводятся идеологии. Если человек увидел, что его влечения и устремления суетны, им уже трудно играть, руководить, манипулировать. Сознание такого человека как бы размагничивается, и он плохо притягивается стальными массивами идейных доктрин. Но это означает, что момент философствования оказывается моментом деидеологизации. Последняя может быть поддержана и развита.

Опыт философствования и философская отрешенность в той или иной форме претерпеваются всяким мыслящим человеком. Это следует понять прежде всего философам с квалификацией, философам *ex professo*, философамтеоретикам. Реципиент, к которому они обращаются, кто бы он ни был, вовсе не находится в состоянии философской наивности. Как правило, он давно уже ищет свою смысловую правду и знает, что такое *“besinnen sich”*. Философ *ex professo* должен расслышать его поиски, встретить их уважением и далее – предложить *долгосрочное собеседование на равных*. Именно такая (креативная) коммуникация, имеющая своим идеалом соавторство учителя и ученика, составляет суть современного *философского просвещения*.

Одна из серьезнейших задач, которые встают перед *философом-учителем* в его свободном общении с философом-учеником, состоит в том, чтобы разъяснить последнему исключительную значимость случившегося с ним отторжения от суетных, как правило, конформистски принудительных, текущих забот. В частности (и, может быть, прежде всего), надо помочь ему понять, что он побывал в состоянии деидеологизации. Это кладет начало построению продуманной *контридеологической самозащиты*.

Первая часть этой публикации замыкалась на задачу научной экспертизы идеологической продукции. Я говорил о том, что наш философский цех мог бы немало сделать для налаживания экспертно-

рецензионной работы российского ученого сообщества. Работу эту можно сравнить с *дезинфекцией*, поражающей идейную заразу.

Завершая мои очерки, я обращаю внимание на другую сторону критики идеологии как масштабной междисциплинарной проблемы – на задачу контридеологической самозащиты и аутотерапии. Я уверен, что она решается прежде всего средствами философского просвещения. Последнее, если угодно, *укрепляет иммунитет* в отношении идейной заразы. Сами очаги свободного философствования напоминают при этом правозащитные объединения.

Уже четверть века в нашей стране не существует философии, вмонтированной в идеологическую систему культпросвета и агитпропа. Нет лекционных курсов, которые сперва продумывались кабинетно и гелетерски (в соответствии с инструктивной матрицей диамат-истмата), а затем трафаретно популяризировались.

Нет, и слава богу, что нет, поскольку практика эта изначально противоречила своеобразию философского мышления и знания. А что приходит ей на смену?

Есть отрадные свидетельства того, что в сегодняшней России рождаются новые формы изучения и обсуждения философии: в охотцу посещаемые лектории, «круглые столы», интеллектуальные кружки, клубные встречи, читательские объединения при библиотеках. Они быстро наращивают свой творческий потенциал, если в их работе (как руководители, лекторы, соперники в «ментальных дуэлях») участвуют философы высокой квалификации.

Добротный материал для обсуждения этой темы дает дискуссия, состоявшаяся в Институте философии РАН на презентации книги «Анатомия философии: как работает текст»¹. Дискуссия показывает, что очаги и питомники «истинного просвещения» (в смысле Канта) ныне уже существуют и что именно они обещают стать новым публичным пространством деидеологизации и философской критики идеологий. Говоря языком того же Канта, «это по крайней мере не невозможно».

Шансы на успех повысятся, если участники философских просвещенческих объединений:

(а) сделают идеологию одной из регулярно обсуждаемых тем;

¹ Ключевые выступления, прозвучавшие на презентации, только что опубликованы в журнале «Вопросы философии» (см.: Обсуждение проекта «Анатомия философии: как работает текст» // *Вопр. философии*. 2017. № 7. С. 104–142).

(б) свяжут эту тему с проблематикой реформы образования;

(в) вспомнят и обдумают (надеюсь, лучше, чем это делаю я) одно из самых любопытных завоеваний нашей национальной философской традиции: неомарксистские теории мышления и сознания, зародившиеся в лоне «московской философской оттепели».

Идеология как объект философской критики

Концепция, которую я исповедую, подостлана невысказанной нравственно-гуманистической декларацией: *общественное благо не должно строиться на обмане*. Для меня это очевидность, не подлежащая обсуждению – такая же непреложная, надвременная очевидность, как и тезис «никакое общее благо не может оправдать тотального насилия». Теория идеологии стоит под знаком категорического запрета, налагаемого на утилитарно оправдываемые (антиправовые) репрессии и обманы. Она от начала включает в себя *философско-правовую проблематику*. Она подразумевает несовместимость обмана и свободы. Обман с согласия обманываемого («по его доброй воле») – это логически невозможное реальное событие.

В соответствии с двухвековой теоретической традицией, закрепленной в словаре высокой культуры, я понимаю под идеологией *ложное сознание* (*das falsche Bewußtsein*), – ложное, прежде всего в своих проектах, прорицаниях и оценочных суждениях. Это понимание (оно может с полным основанием именоваться *классическим*) не перечеркивается и не подрывается тем обстоятельством, что «истинного сознания» как *социального явления* не было и нет: им не обладает ни одна из общественных групп (сословий, классов, страт, этносов, профессиональных социальных объединений).

Феномен «истинного общественного сознания» всего лишь усматривается теорией идеологий и *умополагается ею*. Но как раз поэтому «истинное общественное сознание» может и должно мыслиться:

- во-первых, только как коммуникативный итог сугубо персональных духовных усилий;
- во-вторых (если речь идет о глобальном процессе), только как состояние всего человечества, лежащее в непредвидимо далеком будущем.

Это, если угодно, утопия, не порождающая утопизма: она не предполагает никакой авральной мобилизации приверженцев и их партийно-программного группового сплочения.

Хочу подчеркнуть парадоксальность отстаиваемой мною позиции. С одной стороны, я утверждаю, что идеология – это ложное, фальшивое сознание и, как все фальшивое, не имеет, вроде бы, никакого онтологического достоинства. С другой стороны, я нахожу необходимым снова и снова акцентировать, что ни одна из идеологий не является всего лишь фикцией, которую обманщики вмонтировали в людские головы. Парадоксальность идеологий в том, что они представляют собой *правдоподобные* – порой высокоправдоподобные – и удивительно стойкие обманы и самообманы.

Это заставляет вспомнить и постоянно держать в поле зрения проблему *иллюзий и объективных видимостей*. Проблему миражных социальных образований, которые рациональная критика не может разрушать и отбрасывать так, как она разрушает и отбрасывает надуманные (прежде всего – псевдонаучные) идейные построения.

Доктринально укомплектованные идеологии (а затем и целенаправленные пропагандистские практики, вплоть до самых примитивных) жидутся на стойких объективных видимостях и все более расчетливо их эксплуатируют. Именно поэтому необходимо с самого начала отказаться, во-первых, от установки на полную концептуальную дискредитацию и декретную отмену влиятельных идеологий; во-вторых, от надежды на то, что они сами собой распадутся и погибнут вместе со сломленной политической системой, которая ими обслуживалась.

Я вполне согласен с А.В. Рубцовым, который, продумывая горький российский опыт последних десятилетий, определяет эти завышенные ожидания как «иллюзии деидеологизации». «Отмена идеологий, – пишет он, – модернистский проект, устаревший еще в прошлом веке».

Момент, когда этот проект был впервые поставлен под сомнение, на мой взгляд, можно довольно точно определить. Я имею в виду работу, проделанную К. Марксом в третьем томе «Капитала» и «Теориях прибавочной стоимости», в пору его глубокого и все более горького разочарования в социальных результатах буржуазно-демократических революций 1848–1849 гг. В контексте экономического анализа автор «Капитала» очертил проблематику «сознания, встроенного в общественное бытие» (смыслоёмкий термин, который, анализируя

Марксово наследие, ввел Мераб Мамардашвили). На мой взгляд, для критического анализа идеологий понятие «сознание, встроенное в бытие» и понятие «превращенные формы» (речь идет разом о превратности сознания и превратности бытия) сегодня не менее значимы, чем в последней трети XIX столетия. Они, между прочим, могли бы служить философским категориальным ориентиром при разработке интереснейшей социальной проблематики, которая в публикациях А.В. Рубцова обозначена терминами «теньевая идеология» (вспомним о «теньевой экономике»), «латентная», а также «диффузная, или проникающая, идеология». Исключительно ценной мне представляется следующая констатация: «Компоненту идеологии нельзя элиминировать из такой сферы, как экономика и деловая активность [...] И важно подчеркнуть, что речь идет не о внешнем влиянии идеологии на экономику, но об идеологическом в самой экономике». Для меня это звучит как прямое напоминание о позднем Марксе.

Идеологические образования (или просто «идеологическое», как предлагает называть их А.В. Рубцов) – это, если угодно, онтологическое «ни то, ни се»: не сознание, надстроенное над бытием, и не бытие, каково оно до и независимо от сознания. Вместе с тем это и бытие, и сознание одновременно – бытие и сознание, сопряженные друг с другом синкретически, амбивалентным образом, каждое в меру своей превратности. Именно здесь, мне думается, и кроется главная причина того, что идеологии в их смысловых глубинах не поддаются рациональным опровержениям и декретным отменам.

Но этим дело не ограничивается. Забегая вперед, замечу, что и с точки зрения эпистемолога (и далее – этика) идеологические образования также представляют собой «ни то, ни се». Теоретическое знание, которое здесь используется, не может считаться *строго научным*, а вера, которую идеологам удастся внушить, не вполне отвечает понятию бескорыстной и неподдельной *строгой веры*. С другой стороны, вера в идеологиях успешно *выдается* за надежное знание, а знание приобретает *самоуверенность веры* и тяготеет к *догматическому оформлению*. Человек, ангажированный идеологией, пребывает в царстве суррогатного *верознания*, которое ускользает от точных эпистемологических и социально-этических оценок.

Чтобы справиться с этими трудностями, критика идеологий должна подняться до нравственно-философской проблематики.

Попытаюсь обрисовать некоторые из ее важных смысловых узлов, вернувшись к теме правдоподобных обманов.

Определение идеологии как ложного сознания задает критике идеологий *презумпцию непримиримости*. Последняя легко склоняет к нелимитированной конфронтации, к полемическому беспределу и перманентным скандалам на подиуме. Понимание объективных видимостей как базисного слоя и постоянно воспроизводимого «социального сырья» разного типа идеологий обосновывает и формирует установку на терпение, выдержку, корректность и долгосрочное воспитательное усилие.

Как справиться с этим конфликтом позиций? Как выстроить правильное контридеологическое поведение?

На мой взгляд, эта задача достаточно успешно решается, если критика идеологий подчинена стратегии *толерантности*.

Обстоятельное нравственно-философское разъяснение данного понятия является одной из самых насущных задач. Полагаю, что прежде всего требуется строго различить непримиримость и нетерпимость, с одной стороны, терпимость и вседозволенность – с другой. Серьезную помощь в понимании данных демаркаций может оказать *историко-философское исследование*.

Культура толерантности сдерживает и лимитирует психологически оправданное движение от непримиримости к нетерпимости. Такова она уже от начала, с момента своего исторического рождения. Во второй половине XVI – начале XVII столетия замечательные представители западноевропейской религиозной реформации, названные впоследствии «апостолами веротерпимости» (таковы Себастьян Каstellion, Мишель Монтень, Пьер Бейль, Гуго Гроций), обосновали и продемонстрировали, что наивысшая выдержка, сдержанность и корректность отличают как раз самых бескомпромиссных и непреклонных участников идейной полемики. *Терпимость как добродетель непримиримых* – таков был удивительный культурно-исторический феномен, предьявленный миру (это знаменательно!) в эпоху беспощадных, цивилизационно-разрушительных религиозных войн.

Критика идеологий, отвечающая понятию толерантности, – это *ненасильственное действие*. Процесс деидеологизации идет успешно и становится необратимым лишь в том случае, если на достаточно широком пространстве культуры убеждение берет верх над принуж-

дением, а терпеливая аргументация (пусть длительная и еще не окончательная в каждый данный момент) – над практикой полемических кавалерийских атак.

С концепцией веротерпимости, как она прорабатывалась в Западной Европе XVI–XVII вв., перекликаются теории ненасильственного сопротивления, столь внушительно зазвучавшие в конце XIX – начале XX столетия в России и в Индии.

Русское толстовство, несомненно, было одним из социально обусловленных идеологических образований. Но, на мой взгляд, лишь в той мере, в какой идея непротivления злу насилieм подстраивалась под умственный склад патриархального крестьянства. Евангелическая в истоке, персоналистская по типу апелляции к другому, идея эта пробуждала зоркое недоверие к идейно-мобилизующим доктринам, которые в ту пору наводнили Россию. Однако еще раньше – к *имперской идеологии*, оживившей свое господство над обществом. Толстовство бескомпромиссно отвергало все ее варианты, начиная с официальных (правительственно-синодальных) предписаний, кончая придворным, поместно-дворянским, чиновным, армейским, мещанским и, наконец, общинно-крестьянским конформизмом.

Еще более мощным оказался контридеологический потенциал *гандизма*. Участники разбуженного им ненасильственного сопротивления (речь идет о сотнях тысяч людей) шаг за шагом освобождались не только от колонизаторской идейно-пропагандистской лжи, но и от многих традиционных (порой архаичных) норм и установок, которые умело эксплуатировались колонизаторами.

Не могу не вспомнить, наконец, о баптистском проповеднике Мартине Лютере Кинге, моральном последователе Толстого и Ганди, убитом в Мэмфисе 50 лет назад: в его программе борьбы за гражданские права чернокожих идея «мирного сопротивления» (ненасильственных протестных акций) концептуально перекликалась с установкой на неприсоединение к какой-либо из влиятельных политических идеологий.

Мне кажется, современная философская теория идеологий должна с пристальным вниманием отнестись к *этике ненасилия*, в частности, к тем ее разработкам, которые в 80–90-х гг. предложили А.А. Гусейнов и его последователи.

У некоторых слушателей моего доклада (и некоторых читателей моих статей, опубликованных в «Философском журнале») сложилось впечатление, будто я отрицаю причастность серьезной философии к формированию идеологических обманов и вообще считаю, что идеология и философия несовместимы, как «лёд и пламень». В действительности я не собирался и не собираюсь этого утверждать. Скажу больше: на мой взгляд, в истории нет ни одного масштабного и значимого философского учения, которое бы рано или поздно, тем или иным способом не подвергалось идеологизации.

Прежде всего надо вспомнить о том, что философские суждения (или выразительные фрагменты философского текста) сплошь и рядом умело используются идеологами. Достаточно проследить, например, как гегелевские формулы «все разумное действительно» и «все действительно разумно» утилизировались в политических дискуссиях, развернувшихся в Германии в 40-х гг. XIX в.

Но и философские учения, резюмированные в их целостности, искусно вовлекаются в идеологические сооружения и даже закладываются в фундамент последних. Таковы, скажем, десятки проектов благополучного общественного устройства, вышедших в XIV–XV вв. из-под пера политологов-схоластиков. Все они с достаточным основанием претендовали на то, чтобы их считали «доподлинно аристотелевскими по истоку и по духу».

Очевидно, наконец, что и сами философы, относимые нами к ряду великих или выдающихся, то и дело оказывались в положении инициаторов и вдохновителей влиятельных идеологий. На мой взгляд, это случалось прежде всего в тех случаях, когда философия грешила просветительским самомнением и претендовала на верховенство и господство над любым иным (нефилософским) сознанием и мышлением.

Позволю себе воспроизвести один из фрагментов моей основной публикации, где говорится о Мерабе Мамардашвили и его трактовке «классической рациональности». Мне кажется, главный мотив этого фрагмента остался нерасслышанным.

Философия европейского Нового времени гипостазировала рациональные очевидности. Она, говорит Мераб Константинович, уверена в том, что, «выделяя рационально очевидные образования в составе внутреннего опыта, мыслящий индивид (а в этот момент он и есть

философ. – Э.С.) одновременно усматривает основные, фундаментальные характеристики мира “как он есть”».

Сама того не подозревая, классическая философия XVII–XVIII вв. *готовит себя к превращению в идеологию*, ибо конституирует себя как высшая и абсолютная инстанция единоразумного «самосознания вообще». У философов, продолжает Мамардашвили, рождается «убежденность в том, что голова интеллектуала есть особое, богом освященное место, где мир раскрывает свои последние тайны, претворяется в знание, представительное и абсолютное». В итоге само общество начинает мыслиться как разделенное «на сознательное меньшинство и бессознательную массу, опекаемую этим меньшинством от лица Истины, Добра, Красоты [...]». Философия трактуется как место, где «мысль производится абсолютно и однозначно – *за других и для других* – и транслируется пассивному приемнику, осваивающему готовые, завершенные духовные образования»¹.

Эта замечательная формулировка одновременно определяет и дискурс философии, которая как бы пребывает в нарциссическом состоянии, в приступе самолюбования; и дискурс идеологии, претендующей на авторитарность и нестесненное кафедрально-митинговое доктринерство. Перед нами, если угодно, «философская идеология», или «философия как идеология» в момент ее реально-исторического первообнаружения.

Самоуверенность философии, подчиненной парадигме «классической рациональности», проявляется не только в ее высокомерном отношении к «низовому», еще не просвещенному мышлению; причудливым образом она сказывается и на ее обращении с иными формами развитой интеллектуальной жизни, скажем, в религии, искусстве или эмпирическом научном исследовании.

* * *

Здесь, мне думается, надо прежде всего вспомнить об отношении философии к религии и науке. В Западной Европе XIV–XV вв. философия возложила на себя бремя систематизации религиозного мировоззрения. Философски искушенные богословы (речь идет прежде всего об освоенности античного наследия) посвятили себя задаче построения «единственно истинной теологии» (в идеале – строго рациональной). И вот именно она (как продуманный кодекс догма-

тики) стала первой в истории масштабной, систематичной, институционально обустроенной *церковно-религиозной идеологией*. В начале XVI столетия это идеология индугентного бога, социально-утилитарная подоплека которой уличается повсеместно.

В Новое время философия возлагает на себя бремя организации научного мировоззрения. Взяв за эталон послегалилеевское естествознание и «логику здравого смысла», она стремится стать «наукой над науками», «наукой наук», универсальной «наукой о мире в целом» (наиболее выразительным примером этой позиции является, пожалуй, гольбаховская «Система природы»). Основной конфликт, пронизывающий идейную жизнь, усматривается в антагонизме науки и религии: секуляризация общественного сознания философски замыкается на различные версии научного атеизма. Одновременно (как бы в насмешку над секуляризацией) рождаются причудливые варианты «светских религий», начиная с салонных культов Разума и Природы, кончая почитанием своего рода «святых семейств», составленных из политических и литературно-публицистических звезд.

В испытаниях Просвещения «философия как наука» все чаще тяготеет к формату *науки о прогрессе*, которая на деле функционирует как вновь родившаяся *религия прогресса*. Ее духом (духом религии без трансцендентного) пронизана вся публицистика «юридического содержания, подготовлявшего французскую революцию» (Ф. Энгельс). Что касается *концептуализации* нового идейного поветрия, то важнейшим ее жанром становится стадильная проработка предзаданного проекта всеобщей истории. Эскизная и эклектичная у Кондорсе или Гердера, она доводится до доктринальной завершенности в философии истории Гегеля, в Марксовой теории формаций (по началу именовавшейся просто «наукой истории»), в «позитивной науке» О. Конта и «позитивной социологии» Г. Спенсера, пытавшегося наложить на эволюцию общества спекулятивно трактуемые «законы естественного отбора».

Уже к середине XIX столетия над всей сферой социального и гуманитарного знания довлеет *историцизм* (секулярный культ истории, которая развивается по плану, отлично знает, куда ей идти, и располагает полными гарантиями конечного успеха). Прогрессистские и историцистские философские доктрины становятся главными генераторами масштабных, искусных, долгосрочно действенных *светских идеологий*. Из этих доктрин черпают рациональную аргументацию

все сколько-нибудь влиятельные идейно-политические движения XIX века (либералы, как и консерваторы, монархисты, как и республиканцы, правые, как и левые радикалы).

Идеологи упрекают друг друга в непрогрессивности – в непонимании «объективных тенденций общественного развития». Никто не сомневается, что таковые существуют, хотя трактуются они каждым по-своему. Критика идеологий все более напоминает серию пенальти, забиваемых двум разным вратарям в одни и те же ворота. Тема философской подлинности и идентичности просто исчезает: она вытеснена в сферу интеллектуальной эзотерии (в раздумья, скажем, Шопенгауэра или Кьеркегора). Философы «высокого рейтинга» то и дело отказываются считать себя философами и не без энтузиазма говорят о конце философии как о важнейшей примете времени.

Идеологии историцистского толка по сей день впечатляют своей продуманностью, теоретичностью и вдохновенностью. У гуманистических, травмируемых продукцией современного информационно-пропагандистского противоборства (продукцией, в которой, как отмечал В.М. Межуев, *на место идей поставлены компроматы*), они вызывают ностальгические чувства. Их хочется признать *классическими* и в этом статусе *возродить*.

В действительности это и невозможно, и неоправданно. Уже на рубеже XIX–XX вв. идеологии прогрессистского и историцистского толка обнаружили свою теоретическую уязвимость. В 30–40-х гг. минувшего столетия они были ассимилированы тоталитарными режимами и переварены в их котлах.

В мои задачи здесь не может входить анализ пропагандистско-идеологической практики тоталитаризма и покаянно-критических расчетов с этой практикой во второй половине XX в. Замечу лишь, что существенной компонентой этого расчета, сопровождавшегося стремлением к максимальной деидеологизации культуры, стало повышенное внимание к специфике философии как вида духовной деятельности, к ее отличию от науки, религии или искусства.

* * *

Тема *самопонимания* (осознанного своеобразия, подлинности и идентичности философского мышления) стала одной из ключевых сразу после Второй мировой войны.

Пионером в ее разработке надо признать Карла Яспера. В 1950 г. прозвучало его «Введение в философию (двенадцать лекций на радио)». Далее на свет появились «Великие философы», «Философская вера в ее отношении к откровению», «Что такое философия?», «Небольшая школа философского мышления (курс из тринадцати лекций)», «Всемирная история философии. Введение», «Истина и оправдание. Философия для практики».

Ясперс – классический представитель экзистенциальной аналитики, решительный защитник перманентной тождественности подлинно философского мышления, которая сохраняется на протяжении тысячелетий, несмотря на все, сколь угодно впечатляющие, идеологические утилизации философского знания. Не могу не отметить, что сочинения, посвященные этой теме, как правило, адресованы широкому читателю. Они далеки от кабинетно-академического дискурса и выполнены Ясперсом в формате *просвещения*, решительно отличающегося от *просветительства*.

В 60-е гг. тема своеобразия философствования как мышления напряженно обсуждается другими представителями экзистенциальной философии, приверженцами феноменологии и обновляющейся герменевтики. Англо-американская аналитическая философия откликается на нее исследованиями, выясняющими возможности и границы философского познания в этическом и экзистенциальном регистре.

Что касается отечественной философской литературы, то вопрос «Как я понимаю философию?» зазвучит в ней лишь в 70–80-х гг. Напрямую, в его отрезвляющей буквальности, он будет форсирован такими оригинальными, все более читаемыми (и все более чтимыми) мыслителями, как Э.В. Ильенков и В.С. Библер, М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский, П.П. Гайденко и О.А. Седакова, В.В. Бибихин и А.В. Ахутин. Думаю, любой из этих авторов всерьез и с одобрением принял бы следующую шутку: в нынешнем, глубоко идеологизированном мире вопрос «Как я понимаю философию?» – это основной философский вопрос.

У меня нет возможности сколько-нибудь обстоятельно проговорить данную тему. Протягивая уже выпростанную нить, я хотел бы всего лишь напомнить один из наказов Мераба Мамардашвили. Сегодня, как никогда прежде, говорил он, философы должны сосредоточить внимание на *богатейшей по смыслу тавтологии*: философия

есть философия, а не что-либо иное – не просто понятийно укомплектованное наличное мировоззрение и не один из подвидов науки, религии, пророчества или художественной фантазии.

Принимая этот наказ, я, однако, считаю необходимым тут же добавить: разъяснение и отстаивание тавтологии «философия есть философия» не могут быть успешными, если не позаботиться о том, чтобы и другие формы духовной деятельности, в подвиды которых философия то и дело зачисляется, проверяли себя на подлинность и идентичность. Это особенно важно применительно к науке и религии. Философия как *теория сознания* (определение М.К. Мамардашвили), или *теоретическая рефлексия* (уточняющее определение В.К. Шохина) обязана, правомочна и способна пробуждать и методологически обеспечивать интерес ученого сообщества к *научности науки* и (сколько бы непривычно это ни звучало) интерес сообщества верующих к *религиозности религии*. Философия в праве и способна быть модератором в борьбе науки с псевдонаукой и в борьбе религии с суевериями и лжеверием.

Последнее явление еще и сегодня, спустя 30-летие, прошедшее со времени нашего отказа от доктрины научного атеизма, многим покажется вызывающе странным. Удивляться этому не приходится. Советское религиоведение, если оно и касалось борьбы веры с суевериями и лжеверием, тут же выдвигало на первый план преследование ересей и неприглядную карательную практику инквизиции. Вне поля зрения оставалась многовековая независимая критика суеверий и лжеверия, то и дело заявлявшая о себе как компонента радикального свободомыслия. В предреформационной и реформаторской литературе XV–XVI вв. она все чаще обращается против господствующей церковной доктрины. Заповедь «Не сотвори себе кумира!», пейоративы фарисейства, манихейства и язычества, понятие лжепророчества приобретают предельно общий, парадигмальный смысл. По своему морально-этическому складу независимые радетели *строгой веры* все больше походят на будущих защитников *строгой науки*, а их работа по преодолению неподлинной, непроясненной, принудительно исповедуемой и, наконец, суррогатной веры приобретает характер преемственного усилия, простирающегося до сегодняшнего дня (достаточно вспомнить, например, о современной протестантской неортодоксии).

Прорабатывая программу научного атеизма, Ленин настаивал на установлении прочного союза философии и естествознания. Сегодняшнее философское сообщество имеет все основания провозгласить другой лозунг: *против идеологий – в союзе с наукой и религией.*

Сразу замечу, что в этой формуле выражение «союз» существенно отличается по смыслу от ленинской его трактовки. Оно не имеет в виду какого-либо программно-целевого сплочения. Речь идет скорее о возможном партнерстве, участники которого работают над несовместимыми преемственно-целостными *контентами* внутри одного и того же ситуационно обусловленного социокультурного *контекста*.

Это касается как позиции философии в отношении науки и религии, так и взаимоотношения последних. Наука и религия (такова важнейшая философская рекомендация) должны отказаться от хитроумных взаимоиспользований и взаимоуподоблений, от поиска разного рода симбиозов и синкрезисов. Отношение, к которому им обоим следует стремиться, правильнее всего определить как *взаимодополнительность (комплементарность)*. Именно на этом пути строгое знание и строгая вера в их преемственной подлинности могут противостоять суррогатному *верознанию*, в царстве которого вера сплошь и рядом выдается (или принимает себя) за надежное знание, а исторически относительные истины (чаще всего ожидания) задаются в качестве абсолютных. Оставаясь строго различными и даже непримиримыми формами духовного опыта, наука и религия могут, тем не менее, добиться согласия в противостоянии стихийному потоку многообразных, сменяющих друг друга идеологических образований. Они не образуют партии единомышленников или орденового братства, но у них общий враг.

Мобилизующие социальные утопии и милитаристские проекты очищения от скверны, которые вынашивает религиозный фундаментализм; футурология сверхчеловека и мечта об общине, способной воскрешать умерших; антропософия и теософия; астрология и хиромантия – все это (и не только это) в равной степени неприемлемо как для приверженцев строгой науки, так и для защитников строгой веры. Их сотрудничество в режиме толерантности и взаимодополнительности является, на мой взгляд, одним из неперенных условий углубления деидеологизации и изживания ее иллюзий.

Философия как идеология¹

В основу данной статьи положен доклад на общеполитическом семинаре ИФ РАН, посвященный доказательству прямой принадлежности философии ко всей сфере идеологии (наряду с религией, моралью, правом и пр.). Под идеологией здесь понимается мир идей – отчужденная от человека и идеально представленная система его общественных отношений. Вся классическая философия строилась на идее свободы человека как разумного существа от всех форм его личной зависимости. Зародившись в Античности, эта идея нашла всеобщее признание в Новое время, в эпоху становления «буржуазного (или гражданского) общества». (В этом смысле часто используемый применительно к ней термин «буржуазная философия» вполне оправдан.) Данная идея послужит истоком для всех классических идеологий Нового времени – консерватизма, либерализма и социализма, доживших, пусть и в измененном виде, до наших дней. Но чем может быть философия за пределами буржуазного общества? Для Маркса, например, конец буржуазной эпохи означал одновременно и конец идеологии, а вместе с ней всей философии, на смену которой должна прийти наука. Критика идеологии является, с этой точки зрения, делом не философии, а науки. В действительности же вопреки прогнозу Маркса подобная критика стала не концом философии, а ее переходом в новое качество – к постклассическому типу философствования, далекому и от науки, и от идеологии. Современные идеологи в большинстве своем утратили связь с культивируемой философией идеей индивидуальной свободы. Последнюю будут искать теперь в глубинах собственной экзистенции, вынесенной за пределы разума и любого социума. Сама же философия все больше обретает характер интеллектуального общения частных лиц, свободного от привязанности к какой-либо общественно значимой идеологии. Она становится как

¹ Впервые опубликовано: Межуев В.М. Философия как идеология // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 4. С. 171–180.

бы идеологией лично для себя (каждый сам себе философ) или для узкого круга близких лиц.

Ключевые слова: философия, идеология, наука, критика, свобода, практика, духовное производство, идея, общественные отношения, свободное время.

Свое выступление я назвал в продолжение доклада Э.Ю. Соловьева «Философия как критика идеологий» (его первая часть напечатана в «Философском журнале»)¹. Эрих Юрьевич не нуждается в комплиментах, его философская репутация предельно высока, и потому без излишнего славословия и намерения в чем-то его оспорить я остановлюсь лишь на том, что в его докладе осталось для меня не совсем понятным. При этом многое из сказанного им не вызывает у меня никаких возражений. И все же хотелось бы большей ясности в том, что он называет, во-первых, *философией*, во-вторых, *критикой*, в-третьих, *идеологией*.

Я так и не понял, какую философию в качестве критики идеологии он имеет в виду? Любую или какую-то особую? Примером такой философии служит ему прежде всего философия неопозитивистов и англосаксонских аналитиков. Но в каком смысле их можно назвать философами? Ведь их критика идеологии как раз и была направлена против философии в ее традиционно классическом понимании (как метафизики), сводила ее к логико-семантическому анализу языка науки и менее всего была продиктована логическими противоречиями и нестыковками политической пропаганды в наших СМИ, с чего начинает Эрих Юрьевич и что послужило ему главным поводом для его обращения к философии. Позитивистская и аналитическая философия действительно утрачивают значение идеологии, сохраняя за собой право быть лишь «служанкой науки» (подобно тому, как она когда-то была «служанкой богословия»), то есть ее логико-методологическим обоснованием. Другим примером философской критики идеологии

¹ Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.

К моменту выступления В.М. Межуева была опубликована только первая часть статьи Э.Ю. Соловьева, подготовленная на основе его доклада. Вторую часть см.: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Ч. II // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31 (*примеч. редакции ФЖ*).

служит ему философский скептицизм кантовского типа, пытающийся очистить опытное знание от всего сверхопытного и умопостигаемого. В философском словаре Канта нет понятия «идеология», но, на мой взгляд, его никак нельзя причислить к ее критикам хотя бы потому, что любая философия (даже «желающая стать наукой») имеет дело с идеями. Само название статьи Канта по философии истории «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» указывает на прямую связь философии с идеями.

Кто же еще из философов может считаться критиком идеологии? Аристотель критиковал теорию идей Платона, но разве Платон был менее философом, чем Аристотель? Оба были идеологами античного мира, хотя и с противоположных позиций. Равно и критика Локком «врожденных идей» Декарта также не выводила его за пределы идеологии. Более того, именно эта критика и породила термин «идеология». Он был введен в научный оборот французским мыслителем начала XIX в. А. Дестют де Траси – последователем сенсуалистической гносеологии Локка – для обозначения учения о происхождении идей из чувственного опыта. Данное учение охватывало собой всю систему знаний об основах морали, политики, права. Философия, имеющая дело с идеями в самых разных областях знания, и мыслилась как преимущественно идеология в ее высшей фазе развития.

Чуть позже данный термин обрел еще один смысл, – более уничижительный – обозначая все то, что не является наукой и не обладает поэтому значением истинного, общеобязательного знания. Идеолог – не ученый, а носитель определенной системы идей, выражающей интересы определенного класса или какой-то социальной группы. В таком значении идеология и стала предметом критики, но не философской, а научной.

Первым и наиболее радикальным критиком идеологии был, как известно, Карл Маркс, но к идеологии он относил и всю философию, ставя перед собой задачу заменить ее наукой – в первую очередь исторической наукой, названной им материалистическим пониманием истории. «Немецкой идеологией» он вместе с Энгельсом назвал всю известную им немецкую философию того времени, стремясь подвести под ней и под своим собственным философским прошлым окончательную черту. На место философии, согласно Марксу, должна прийти не просто наука, а наука в сочетании с особым типом револю-

ционной практики, только и способной покончить с любой идеологией, со сведением истории людей к истории идей. Философию истории, которую Кант при всем своем скептицизме никак не отвергает, Маркс посчитал последним прибежищем философского идеализма, следовательно, и самой идеологии. Но о Марксе разговор особый.

Столь же неясно для меня, что Эрих Юрьевич понимает под «критикой». В чем смысл этой критики – в отрицании любой идеологии или в ее замене на более приемлемую? Пример с критикой «товарного фетишизма» Марксом, на которую он ссылается, не кажется мне слишком убедительным. Феномен «товарного фетишизма», на мой взгляд, не относится к разряду идеологических явлений, а порожден «объективной видимостью» существования общественного свойства товара (стоимости) в качестве его вещественного, природного свойства. Эта видимость исчезает под воздействием не философской, а научной, исторической критики товарного производства и его практического устранения. Само слово «критика» означало для Маркса не голое отрицание, а признание любого существования в качестве не вечной («естественной»), а исторически конечной величины, имеющей свое начало и конец. Она есть перевод вечного в конечное, в исторически преходящее. Идеология – из того же ряда исторических явлений: она имеет свое начало и свой конец.

Но тогда что Эрих Юрьевич называет идеологией? Что ее может заменить в сфере сознания и политики? Идеологию, видимо, следует отличать от того, что принято называть информационной войной и пропагандой. Если идеология – необходимый элемент любой политики в демократическом обществе, то пропаганда – орудие в руках тех, кто хочет упрочить и сохранить свою власть на неопределенно длительный срок. Пропаганду часто называют также идеологической, но у того, что она выдает за идеологию, нет и не может быть никакой альтернативы в общественном сознании. При всей нелюбви Э.Ю. Соловьева к советской идеологии, называвшей себя единственно верной, все же не философия стала главной причиной ее поражения. От советской идеологии, претендовавшей на идейную монополию, естественно, отвернулись (хотя далеко не все), но ведь сама идеология, пусть с иными значениями, никуда из нашей жизни не исчезла. И можно ли обойтись без нее в наше время? Здесь есть смысл вновь обратиться к Марксу, хотя его критика идеологии с позиции науки также не во всем

безупречна, о чем писал Карл Манхейм в своей книге «Идеология и утопия»¹.

Не без влияния Маркса у нас принято противопоставлять идеологию науке. Если наука имеет характер объективной истины, то идеология выдает за нее чей-то субъективный интерес. Будучи, согласно Марксу, «классовым сознанием», она стремится представить его как «всеобщее знание». Частное она выдает за всеобщее, то есть за науку. В этом состоит ложь любой идеологии. В классовом обществе идеология – одна из форм классового господства, превращающая, по словам Маркса, мысли господствующего класса в господствующие мысли.

Маркс, разумеется, не отрицал важной роли идеологии в человеческой истории, ее практической значимости для определенных классов, но делал исключение для пролетариата, который, будучи «всеобщим классом», выражающим общечеловеческий интерес, обязан и мыслить всеобщим образом, то есть научно. Соответственно учение, выражающее интересы пролетариата, может быть только наукой. Таким, согласно Марксу, и было его собственное учение.

По иронии истории учение, претендовавшее при своем возникновении на преодоление всяческой идеологии, чуть позже превратилось в идеологию по преимуществу, правда, с добавлением эпитета «научная». Все остальные идеологии объявлялись «буржуазными» и, следовательно, антинаучными. Кому могло прийти тогда в голову, что вскоре у нас и сам марксизм будет причислен к научно бесплодным, ложным и даже вредным идеологиям? Что же предопределило неудачу главной претензии марксизма – быть не идеологией, а наукой?

Причина, конечно, заключена в самом марксизме, попытавшемся сочетать несочетаемое – научность и классовость, истину и интерес, пусть и пролетарский. Своим учением Маркс претендовал как бы на двойной синтез – на его соединение с рабочим движением, с одной стороны, и наукой – с другой, то есть на создание чего-то вроде «пролетарской науки». В этой двойственности – исходное противоречие марксизма, сыгравшее роковую роль в его истории. Рабочий класс оказался совсем не тем, чем он мыслился в начале XIX в., – не столько классом, сколько профессией. Уже ближайшие соратники и учени-

¹ Манхейм К. Идеология и утопия / Пер. с нем. М.И. Левиной // К. Манхейм. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 7–276.

ки Маркса истолкуют его учение как прежде всего идеологию своей партии. В российском варианте превращение учения Маркса сначала в партийную, а затем государственную идеологию было доведено до логического конца, причем за счет даже тех элементов научности, которые в нем содержались. И все же именно Маркс, несмотря на свой явный просчет в отношении исторической роли пролетариата, ближе остальных мыслителей подошел к пониманию сути и причин возникновения идеологии.

Из поля зрения советских философов – даже тех, кто посвятил себя изучению и пропаганде теоретического наследия Маркса, – фактически выпало то, что образует важную отличительную черту этого наследия. Разговор о сознании вообще и идеологии в частности Маркс переводит из плоскости *отражения* сознанием бытия, на чем особенно настаивал Ленин, в плоскость его *производства* людьми в определенных общественных обстоятельствах. Маркса менее всего можно назвать теоретиком познания, гносеологом и даже логиком, во что его превратили советские философы, даже лучшие из них, причем не без влияния ленинской теории отражения. Сознание интересует Маркса не в плане отражения им действительного – природного и общественного – мира (подобное наивно-материалистическое понимание сознания было отвергнуто им с самого начала), а в плане его производства людьми, подобно тому, как они производят полезные для себя вещи. Производство сознания (представлений, идей и пр.) и производство вещей (предметов потребления и орудий труда) образуют единый процесс общественного производства, который в ходе своего общественного разделения распался на два относительно самостоятельных вида производства – материальное и духовное. Если в начале истории оба они тесно переплетены друг с другом и трудно различимы, то в результате общественного разделения труда производство идей (духовное производство) отделяется от производства вещей (материальное производство), образуя огромный мир идей (Маркс назовет их «идеологически составными частями духовного производства»), включающим в себя все формы общественного сознания за вычетом лишь научных понятий и представлений. Но что объединяет эти два вида общественного производства? Для философов всегда было загадкой, как мир идей согласуется с миром вещей. Декарт превратил эти миры в самостоятельные субстанции, регулирую-

емые Богом, Спиноза – в атрибуты единой субстанции, то есть самого Бога. Маркс предложил решить ту же проблему не метафизически (то есть философски), а сугубо практически: достаточно преодолеть общественное разделение материального и духовного труда, и вопрос, так долго мучивший философов, отпадет сам собой. По этой логике, все философские вопросы не имеют чисто научного решения, решаются не теоретически, а только практически, посредством изменения общественного бытия человека. Соответственно никакая наука сама по себе без определенного типа общественной практики не может устранить идеологию.

Как же согласуются между собой вещи и идеи, иными словами, материальное и идеальное? Этот вопрос в свое время послужил поводом для полемики между Э.В. Ильенковым и М.А. Лифшицем о природе идеального. На эту тему до сих пор спорят их единомышленники. Оба, естественно, выводили идеальное из материального, но Ильенков из материальной (предметной) деятельности людей, а Лифшиц из самой природы. Для Ильенкова идеальное заключено «в самих предметах», как они созданы человеческим трудом (в этом он усматривал свое отличие от Гегеля, для которого идеальное – продукт исключительно духовной деятельности), для Лифшица идеальное создается самой природой. Но вопрос о связи идей и вещей за пределами материальной деятельности (например, в деятельности того же философа) повисал в воздухе. Не материальная же деятельность создает философские идеи. А вместе с ним повисал в воздухе и вопрос о происхождении идеологии. Как связаны друг с другом вещи (товары) и идеи, деньги и логика, которую Маркс называл «деньгами духа»? Хотя Лифшиц и Ильенков считали себя и были марксистами, они так и не вышли за пределы чисто философской постановки этого вопроса, как бы ее ни называть – онтогносеологией или диалектической логикой. Какая логика может объяснить происхождение идей (идеального) из вещей (материального)? Для самого Маркса связь между тем и другим существует в силу того, что в форме производства вещей и идей люди одновременно производят *свои общественные отношения*.

Здесь мы подходим к тому, что Маркс считал своим главным открытием. Что люди производят полезные для себя вещи – продукты питания, одежду, жилище, домашнюю утварь, орудия охоты и труда, знали задолго до Маркса, и в том не было никакого открытия. Маркс

открыл способность труда производить не просто вещи, а отношения между людьми в форме вещей, то есть самих людей как общественных существ. В письме к Анненкову от 1846 г., содержащем критику Прудона, Маркс писал: «Г-н Прудон очень хорошо понял, что люди производят сукно, холст, шелковые ткани, и не велика заслуга понять так мало! Но чего г-н Прудон не понял, так это того, что люди сообразно своим производительным силам производят также общественные отношения, при которых они производят сукно и холст»¹.

К этому Маркс добавляет: «Еще меньше понял г-н Прудон, что люди, производящие свои общественные отношения, соответственно своему материальному производству, создают также идеи и категории, то есть отвлеченные, идеальные выражения этих самых общественных отношений»². Тем самым вещи и идеи возникают как прямое следствие способности людей производить свои общественные отношения, но в условиях, когда их труд получает отчужденную от них форму существования, то есть совершается не по их, а по чужой воле.

В ситуации материального производства, движимого интересами не самих непосредственных производителей, а частных собственников на средства производства, люди производят свои отношения в форме отношения вещей (товаров), в «вещной форме», как бы скрывающей эти отношения от их глаз. Соответственно, в духовном производстве те же самые отношения воспроизводятся в форме уже не вещей, а идей, в идеальной форме. Сознание как «осознанное бытие», согласно Марксу, означает не отражение сознанием бытия, а существование бытия в осознанной форме, которую оно получает в процессе производства идей. Идея и есть отношение, как бы мысленно освобожденное от своей материально-вещественной оболочки, а идеология – способ «перевода» этого отношения с языка вещей на язык идей. «Отношения, – писали Маркс и Энгельс в “Немецкой идеологии”, – становятся в юриспруденции, политике и т.д. – в сознании – понятиями...»³. «Отношение для философов равнозначно идее. Они знают лишь отношении “Человека” к самому себе, и потому все реаль-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. М., 1962. С. 408.

² Там же. С. 409.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. М., 1955. С. 76.

ные отношения становятся для них идеями»¹. И еще четче: «...отношение, то, что философы называют идеей...»².

Любое общественное отношение, коль скоро оно отчуждено от человека, от него прямо не зависит, получает в сознании форму идеи, разумеется, не только философской. Характер этой идеи прямо зависит от типа заключенного в них отношения. Отношение непосредственно личной зависимости на ранних этапах истории (рабство, крепостничество) и отношение личной свободы при сохранении вещной зависимости при капитализме предстают в разных идеологических обликах. Классическая философия Нового времени – это идеология периода освобождения индивида от всех форм его личной зависимости при сохранении его вещной зависимости от тех, кто на правах частного собственника владеет основными средствами производства. Эпитет «буржуазная» в отношении этой философии в этом смысле вполне оправдан. Она и есть идеология буржуазного, или гражданского, общества, базовые отношения которого возводятся ею в ранг господствующих идей своего времени.

Переход от Средневековья к Новому времени сопровождался, как известно, вторым рождением европейской философии (первое состоялось во времена греческой Античности), положившем начало всем основным идеологиям того времени. Каждая из них содержала в себе определенный «проект модерна», свое видение желаемого будущего. Если родившийся в эпоху Возрождения гуманизм получил свое продолжение в идее коммунизма (Маркс называл коммунизм «практическим гуманизмом»), то философия английского, а затем французского Просвещения сформировала идеологию либерализма и отчасти утопического социализма, а философия романтизма во многом повлияла на идеологию консерватизма. Нельзя не заметить прямой связи классической философии с основными идеологиями послереволюционной эпохи. Само расхождение между гуманистами, просветителями и романтиками в оценке рождавшегося нового общества послужило источником появления этих идеологий.

По замечанию И. Валлерстайна, уже три великие классические идеологии Нового времени – консерватизм, либерализм и социализм, – ставшие своеобразной реакцией на последствия Французской ре-

¹ Там же. С. 64.

² Там же.

волюции, свое главное отличие друг от друга видели в том, «против кого они выступают»¹. Только наличие противника придавало им характер идеологии – классово спланивающей и объединяющей идеи. Консерваторы пытались минимизировать, смягчить последствия Французской революции, либералы принимали их целиком и полностью, социалисты отвергали в силу отсутствия подлинного равенства и социальной справедливости. Если в эпоху Средневековья философия еще находилась во власти религиозного культа, то в процессе становления буржуазного общества она претендует на роль его главной идеологической легитимации. И только радикальное отрицание буржуазного общества со стороны левых сил попыталось придать этому отрицанию характер уже не идеологии, а науки.

В наше время, как пишет тот же Валлерстайн, в результате структурного кризиса капиталистической мироэкономики и ее перехода в какое-то новое качество, сравнимого с крупной «бифуркацией» с неопределенным исходом, – судьба этих идеологий, уже сейчас заметно сблизившихся между собой, оказывается под вопросом. Возможно, им на смену придет какая-то новая идеология или целая серия разных идеологий. «Мы не можем прогнозировать мировоззрение (мировоззрения) системы (систем), которая возникнет на развалинах нынешней. Мы не можем сейчас вести речь о тех идеологиях, которые возникнут, или о том, какими они будут, если они будут вообще»².

И после крушения капитализма Валлерстайн не исключает сохранения между людьми идеологических перегородок. Число идеологий разного уровня, активности и направленности явно возрастает в наше время, что свидетельствует об усложняющейся дифференциации современного мира по разным основаниям. Классификация и характеристика этих идеологий не входит в нашу задачу. Но напрашивается вывод: говорить о конце идеологии в наше время явно преждевременно. Иное дело, что они обретают новое качество по сравнению с тем, чем были раньше. Как правило, классическими. В большинстве своем они уже не так привержены идее индивидуальной свободы, что как раз и свидетельствует о разрыве идеологии с философской классикой.

¹ Валлерстайн И. После либерализма. М., 2003. С. 79.

² Валлерстайн И. Анализ мировых систем и ситуация в современном мире. СПб., 2001. С. 25.

В ситуации происходящей ныне трансформации буржуазного общества в какое-то новое качество, о чем пишет Валлерстайн, философы как бы уступили свою роль идеологов представителям других профессий – политологам, геополитикам, социальным программистам и пр., а то и просто журналистам и публицистам. Похоже, не философия, а именно идеология, правда, совсем иного качества, вышла победителем. Борьба идей все более сменяется борьбой компроматов, когда бьют уже не по идеям, а по лицам, на смену идеологам пришли пропагандисты, политтехнологи, имиджмейкеры, специалисты по пиару и пр. Голосуют (если вообще голосуют) уже не умом и даже не сердцем, а глазами. Возможно, для современного человека философия, как считают многие философы, вообще утратила какой-либо общественный смысл.

Но чем реально может быть философия в сложившейся ситуации? Провозгласив когда-то своей главной целью (идеей) духовную и правовую свободу индивида (на чем, собственно, и строилась вся классика), она так и не нашла пути его освобождения от вещной зависимости в мире капитала. В итоге свобода каждого в обществе так и осталась всего лишь философской идеей, весьма далекой от экономической реальности. Наступила эпоха «кризиса классической философии». Любые попытки ее продолжения или возрождения, о чем, как я понял, мечтает Эрих Юрьевич, не встречают отклика в мире внеличных и технически высокоразвитых социальных институтов. Теперь свободу предпочитают искать не в рационально организованном социуме, а за его пределами – в потаенных глубинах человеческой экзистенции.

У меня нет здесь возможности дать исчерпывающую характеристику постклассической философии. На мой взгляд, в своей значительной части она демонстрирует отказ от создания какой-либо новой идеологии, обращенной к конкретному классу или партии (при всей возможной политической ангажированности ее авторов), претендуя, скорее, на роль некоторой разновидности интеллектуального чтения для узкого круга потребителей. Свое предназначение подобная литература видит теперь в философской саморефлексии ее авторов, рассчитанной на читательский спрос без сколько-нибудь четкого социального адреса. Каждый волен искать для себя философию по своему вкусу и разумению, что, конечно, расходится с попытками классической философии придать своим выводам и обобщениям характер общезначимой истины. Сегодня каждый сам себе философ, а

ныне существующая профессиональная философия все более обретает камерный вид мысленного эксперимента интеллектуала-одиночки, сближаясь в чем-то с элитарным искусством и литературой. Какая философия может претендовать сегодня на роль мобилизующей идеологии нашего времени, способной сплотить вокруг себя достаточно большое число людей?

Разумеется, никакие идеи сами по себе не могут заменить людям реальной жизни. Но можно ли обойтись вообще без идей? Маркс отвергал любую форму фетишизма – не только товарного, но и идейного, наделяющего идеи видимостью самостоятельной жизни. Власть абстрактных идей (то есть выраженных в них общественных отношений) над человеком и есть идеология в точном смысле этого слова. Покончить с ней можно только одним путем – передав эту власть самим людям. Но как это сделать? Маркс, конечно, ошибся в своем прогнозе конца философии после Гегеля. Но постклассическая философия, пытаясь наметить новые пути человеческой эмансипации в мире современной цивилизации, так и не достигла того уровня идеологического влияния на общество, который бы присущ классической философии. Поколебать веру в силу идей той же эпохи Просвещения ей удалось, но сменить их на более влиятельную идеологическую систему у нее не получилось. В итоге постклассическая философия утратила роль главного «владельца дум» своего времени, уступив ее тем, кто далек от всякой философии. Идеология в наше время, похоже, уже не нуждается ни в какой философии. Но в таком качестве она становится носителем идеи не индивидуальной свободы, а власти над людьми государства, корпорации или какой-то иной общности – этнической, религиозной, геополитической и пр.

Идеология может окончательно исчезнуть, как уже говорилось, под воздействием не просто ее научной и тем более философской, но ее практической критики, критики делом, освобождающей людей от их вещной зависимости в рабочее время. Последнее становится возможным в результате превращения основного времени их жизни в свободное время, которое Маркс называл подлинным «царством свободы», находящимся «по ту сторону материального производства». На смену «абстрактным индивидам», живущим под властью идей, приходит «свободная индивидуальность», не нуждающаяся ни в какой возвышающейся над ней идеологии. Свободное время превращает идеи в

то, чем они являются по своей сути – в отношении самих людей, способных общаться друг с другом в меру своих природных дарований и лично усвоенной культуры. Свободен ведь не тот, кто просто исповедует идею свободы, но кто реально может свободно избирать свой образ жизни и форму общения с другими людьми. На смену всего лишь «осознанному бытию» приходит сознательное бытие.

Освобождение человека от власти идеологии посредством перехода к свободному времени может показаться не менее утопическим решением данной проблемы (при всем желании Маркса представить это решение как строго научный вывод), чем желание устранить идеологию путем ее чисто философской критики. В отличие, однако, от этой критики свободное время позволяет человеку реально преодолеть отчужденный характер своих общественных отношений, превратить их в отношения самих людей и тем самым навсегда покончить с их существованием лишь в форме вещей или идей. Концом идеологии, с этой точки зрения, может быть, следовательно, не философия, якобы призванная заменить ее собой, и даже не сама по себе наука, а такая общественная система, в которой время человеческой жизни принадлежит самому человеку, живущему в нем, и которым он может распоряжаться по собственному усмотрению. Иными словами, власти идей над человеком может противостоять только свобода человеческих отношений.

Иллюзии деидеологизации

Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии¹

1. Как можно говорить об идеологии с позиций философии

Выступлению, предварившему данную статью², в рамках Общественно-институтского семинара ИФ РАН предшествовали доклады Э.Ю. Соловьева «Философия как критика идеологий»³ и В.М. Межуева «Философия как идеология»⁴. Различия этих подходов напоминают о разнообразии форм суждения об идеологии с позиций философии⁵.

¹ Впервые опубликовано: Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // Вопр. философии. М., 2018. № 6. С. 66–75.

² Реферат и видеотрансляцию доклада «Иллюзии деидеологизации» на Общественно-институтском семинаре Института философии РАН 14 декабря 2017 г. см.: Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. К концепции «диффузной» и «проникающей» идеологии. Реферат доклада (части 1 и 2): https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017.Pdf https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017_2.Pdf. Видеотрансляция: <https://Www.Youtube.Com/Watch?V=Rhlbn9Gp1Je&App=Desktop>.

³ Тезисы, видеотрансляцию и статьи см.: Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Проспект доклада: https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2016/07_06_2016_Soloviev.Pdf. Видеотрансляция: <https://Iphras.Ru/Page24871165.Htm>; Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журн. М., 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17; Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть II // Филос. журн. М., 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

⁴ Видеотрансляцию и статью см.: Межуев В.М. Философия как идеология. Видеотрансляция: https://Iphras.Ru/27_04_17.Htm; Межуев В.М. Философия как идеология // Филос. журн. М., 2017. № 4. С. 172–180.

⁵ См.: Малинова О.Ю. Концепт идеологии в современных политических исследованиях // Политическая наука. 2003. № 4. С. 8–31; Рубцов А.В., Любимо-

Такого рода принципиальные различия в подходах часто не отслеживаются участниками полемики, дискутирующими по конкретным поводам, но при этом реализующими «по умолчанию» гораздо более общие интенции, друг с другом плохо совместимые или несовместимые вовсе.

Речь, таким образом, идёт о теневой и латентной, непромысливаемой идеологии, не только задействованной в политике или где-либо ещё, но и стоящей за кадром философствования о чем угодно, в том числе об идеологическом. Даже в очень концентрированных и при этом, казалось бы, вполне теоретических дискуссиях их участниками сплошь и рядом реализуются стратегии фоновой идеологии, аналогичные тем, что работают в системах власти, в масштабах социума и государства – с теми же иллюзиями деидеологизации и эффектами идеологической дрессуры, манипуляции сознанием аудитории, оппонента, а часто и своим собственным. То, что власть посредством идеологии проделывает с массой, человек легко повторяет в споре или в общении с самим собой – самовнушением, самооправданием, рационализацией, идеализацией и пр. «Сознание для других» реализуется в «другом себе» по тем же лекалам. Схемы господства и подчинения реализуются в том числе и как схемы идейного господства над собой – и (или) подчинения себе, своим же собственным внушениям и концептуализации. Poleмика уподобляется идеологическому микросоциуму.

В этом плане вышеозначенные доклады одновременно и схожи внешне, и различны по установкам. На первый взгляд, это полемика внутри одного интеллектуального тренда и поколения, одной философской культуры. Но вместе с тем, в ней реализованы разные установки в зазоре между чистой теорией и живой реальностью, а тем самым и разное конституирование самого предмета. Не случайно В.М. Межуев начинает свой доклад с заявления о том, что в тексте Э.Ю. Соловьева «Философия как критика идеологий» ему непонятны «всего» три момента: что такое «философия», что такое «идеология» и что такое «критика». Даже если это всего лишь литературный «арабеск», проблема есть, и она много шире семантических неурядиц.

Речь не о формальных определениях ключевых понятий дискуссии. Гуманитариям, чувствительным к симуляции «строгой научности», вообще свойственно избыточное доверие к возможностям

ва Т.Б., Сыродеева А.А. Практическая идеология. К аналитике идеологических процессов в политической и социокультурной реальности. М., 2016.

лексических, формальных дефиниций. Однако эти процедуры, как известно из логической семантики и теории определения, далеко не всемогущи. В любом случае они упираются в альтернативу «дурной бесконечности», когда приходится вводить все новые ранее не определённые термины, и «порочного круга», в котором понятие рано или поздно определяется через самоё себя. Не менее приемлемыми и даже необходимыми считаются и другие типы определений: операциональные, остенсивные, контекстуальные¹.

Известную неопределенность понятий вообще не надо излишне, а тем более специально драматизировать. Из представленных в дискуссии контекстов достаточно ясно, о какой философии, идеологии и критике идёт речь. Вопрос скорее в том, насколько эти трактовки актуализированы в плане их соответствия расширенному смысловому объёму проблемы, как она представлена теоретически и особенно практически здесь и сейчас – в наше время и в наших условиях. В новой ситуации этого смыслового объёма может элементарно не хватать. Речь, таким образом, даже не о конкуренции частных трактовок и соревновании дефиниций, но об изменениях в задачах, смыслах и самих формах существования философии и идеологии в постсовременном контексте. Не исключено, что в условиях постмодерна вообще уже нет той «вечной» философии, которая поддерживает этот спор и эту борьбу, и нет той привычной открыто торжествующей идеологии, с которой эта философия продолжает мужественно бороться.

¹ «В лексических определениях мы поясняем язык через язык. Поэтому в их рамках невозможно избежать определённого замкнутого круга. Свидетельством этого являются одноязычные словари. Как отмечает К.И. Льюис, ряды лексических определений отличаются между собой лишь величиной кругов, к которым они ведут, то есть числом операций определения, в результате которых в определяющем появляются термины, для которых ранее были построены другие лексические определения.

Попытка избежать порочного круга в лексических определениях приводит к другой крайности – к так называемой дурной бесконечности. Выход из этой альтернативы состоит в допущении внелингвистических – остенсивных и операционных – определений, в рамках которых некоторое число терминов, так называемый “минимальный словарь”, усваивается познающим субъектом с помощью непосредственного соотнесения этих терминов с воспринимаемыми наглядными (“остенсивными”) или поведенческо-праксеологическими ситуациями или контекстами. Семантическая теория в конечном итоге должна опираться на поведение и праксеологию» (Пона К. Теория определения. М., 1976).

Более того, предметный анализ показывает, что этой прежней, хорошо различимой и организованной идеологии все меньше уже и в самой политике. Идеологическое сохраняется, но в новых ипостасях и других организованностях. В результате можно писать очень разумные, неотразимые и даже отчаянно острые тексты, но с практической точки зрения это будут ковровые бомбардировки оставленного плацдарма. При этом позиции «нового идеологического» окажутся незатронутыми.

Фундаментальное различие в самих интенциях философствования обнаруживается и в более общем, в том числе отечественном опыте. Строго говоря, это вообще два разных типа интеллектуальной работы – исследователей и исследований. Либо это подчеркнута академические и отвлечённые спекуляции от автора к автору, от мысли к мысли и из книги в книгу (философия как самодостаточная эволюция идей и представлений). Либо, наоборот, погружение в «злобу дня» и отталкивание от той или иной жизненной проблемы, «внешней» по отношению к собственно философской теории. Вечный спор между «правильным» и «полезным»¹.

Различия исходных установок, условно говоря, универсализма и вмешательства обычно хорошо видны, хотя чаще их списывают на

¹ В своё время у нас эта «практическая», а в известном смысле и политическая ориентация философии усиленно продвигалась И.Т. Фроловым, всей стратегией тогдашнего журнала «Вопросы философии». Поскольку трудно было рассчитывать, что научная идеология так легко впустит на свою территорию практическую философию, предпринимались в основном обходные манёвры: «философия и актуальные проблемы современности», «философия человека» и пр.

В наше время одним из наиболее продуктивных примеров «философской работы» является биоэтика, основы которой в России заложил Б.Г. Юдин, продвигавший это активно развивающееся направление как на отечественной почве, так и во взаимодействии с международными биоэтическим сообществом. Такая деятельность менее ориентирована на «написание книги», но предполагает систематическое и концептуально, методически выверенное взаимодействие как с философской и научной средой, так и с практикующей биомедициной, межгосударственными институтами, законодательной и исполнительной властью, гуманитарными и религиозными организациями. В последнее время Б.Г. Юдин формулировал эту позицию следующим образом: «философия как гуманитарная экспертиза». Здесь философия фундаментальных апорий вплоть до критичных переходов жизни и смерти неотделима от идеологии живой, реальной деятельности.

особенности профессионального этоса и личного темперамента. Иногда приходится даже слышать, что такого рода прямо актуализированная интеллектуальная и коммуникационная деятельность, при всем к ней уважении, вообще не есть философия. При этом не учитывается, что здесь проявляется гораздо более общая тенденция в философии постмодерна и, в частности, постсовременного прагматизма. Ричард Рорти считал, что философия в традиционном смысле слова все более ограничивает свои универсалистские претензии на высшее интегративное знание, компенсируя такого рода «потери» непосредственным подключением ко всему комплексу актуальных жизненных проблем (Рорти называл этот «смазыванием поверхностей»). Таким образом, у этой актуализированной и внедряющейся, проникающей философии есть своя идеология, и у этой идеологии есть своя профессиональная, авторитетная философия¹.

2. Обусловленность, рефлексия и контексты

Такого рода интенции решающим образом влияют на выбор отношения к идеологии с позиций либо отвлеченно-«теоретической», либо актуально-ориентированной, «практикующей» философии. Э.Ю. Соловьев так комментирует жанр своего текста: «Это ни в коем случае не теория идеологий (занятие социологическое). Это ориентирующая схема контридеологической аналитики, которую философское просвещение, если оно еще возможно, должно противопоставить нынешнему массивному наступлению на разумность»². Даже если сомневаться в корректности именно социологической прописки теории идеологии, эта актуализированная контридеологическая позиция по-человечески, граждански совершенно понятна и обусловлена хорошо узнаваемым политическим контекстом. Здесь как раз предельно ясно, чем аналитик озабочен в конфликте философии и идеологии и с чем он считает необходимым разобраться в концепции и в жизни. Доклад В.М. Межуева в этом отношении, наоборот, более тяготеет к универсалистской традиции – классический «метанарра-

¹ Подробнее см.: Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997.

² Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 6.

тив». То, что Д.Б. Дондурей в своей редакторской практике называл «взглядом из окна», здесь если и присутствует, то явно на втором плане. Надо иметь особую принципиальность, чтобы в таких отвлечениях говорить об идеологии в Москве 2017 г. Это как рассуждать о небе над головой, когда на голову падает крыша.

Конфликтное взаимопревращение и взаимопроникновение философии и идеологии вынуждает признать, что у нас нет ни малейших оснований не исследовать позиции друг друга точно так же, как мы исследуем подноготную всех других идеологий, являющихся для нас предметом критического анализа. Тем более интересно, когда даже ученики Маркса в анализе идеологий представляются друг другу ничем земным не замутненными источниками чистых идей. Аналитические техники «Немецкой идеологии» или «18 брюмера...» применяются к чему угодно, но не к друг другу и не к самим себе. Будто из вежливости, из поля зрения анализа и самоанализа исключаются интересы и скрытая ангажированность, предрассудочные формы, объективации, не зависящие от сознания, и пр.

Вместе с тем у нас нет никаких прав на привилегированное положение, которое выводило бы из-под такого рода критики и самокритики. Ничто не отменяет необходимости отслеживать в любом философствовании об идеологии своей собственной идеологической установки, формирующейся под воздействием внешнего живого контекста.

В реальности все ещё сложнее. В отношении коллег мы «физически» не можем и методологически не имеем права об этом не думать, но и каким-то образом ограничены в возможности откровенного публичного высказывания. На этой констатации приходится остановиться из опасения этических и межличностных напряжений, хотя именно здесь скрыты мотивы выбора между «башней из слоновой кости» и «смазыванием поверхностей». Ничего личного – только напоминание о возможностях аналитической антропологии и социологии, продуктивной бесцеремонности биографического анализа и т.п.

Тем более значим анализ контекста, в который погружена дискуссия ближайшей предысторией и близкими обстоятельствами. Если прошлые поколения могли сказать о себе «все мы вышли из сталинской шинели», то и сейчас следы переживания советских реалий часто решающим образом влияют на отношение к идеологии вообще и на характер работы с самим этим предметом.

3. Идеологическая идиосинкразия и мнимости идеократии

Потребность в коррекции представлений об идеологии в нашем случае задана крутыми изменениями в транзите от советской к постсоветской модели и особенно новейшими мутациями всей сферы идеологического. Однако начинать приходится с анализа пусть отчасти условной, но все же достаточно внятной идеократии советского издания.

Важный признак – главенствующее положение идеологии в структуре мифа-основания государства. Генсек явно или подспудно выступает как идеолог – если успеваешь дотянуть до этого статуса. В своё время был подготовлен циркуляр, предлагавший в номенклатурных изданиях впредь именовать Маркса, Энгельса и Ленина «основоположниками» – позиция «классика» освобождалась для Брежнева. Далее по списку: секретарь по идеологии как второй человек в государстве, позиции идеологического отдела ЦК, сравнимые разве что с орготделом; место идеологии в экономике, управлении и политике, в самосознании общества и т.д., включая систему образования и политпросвещения. На идеологии держалась презентация страны в мире – вся «мягкая сила» глобальной экспансии, от соцлагеря до мирового коммунизма и освободительного движения в целом. Издательство «Прогресс» не случайно попало в «Книгу рекордов Гиннеса».

Вместе с тем нельзя не учитывать ряда принципиальных особенностей такого рода идеократии. В строгом понимании идеократия, подобно бюрократии, обычно интерпретируется как «власть текста». Что не исключает в такого рода системах и прямо противоположного – реализации отношений господства и подчинения в форме «власти над текстом». У политиков и идеологов, как и у чиновников любой позиции в бюрократической вертикали, это принято скрывать. Классический пример – имитационная борьба советского режима с тем, чего не было: с «догматизмом» в идеологии и «бюрократизмом» в управлении. По большому счёту это была спаренная кампания¹.

В отличие от рациональной бюрократии по Веберу, этот тип «власти стола» реализуется не в слепом повиновении норме, а, наоборот, в свободе манипуляции (норма как «надел кормления»). Помимо

¹ Подробнее об этом см.: Рубцов А.В. Между «творческим догматизмом» и «демократической бюрократией» // Бюрократия и общество. М., 1991. С. 156–170.

коррупционной составляющей в этой власти важен статус чиновника, самооценка его лично, группы и всего класса, вплоть до политических возможностей. Отсюда болезненная реакция на нормы прямого действия (тем более не ведомственные, а законодательные) при клонировании и активной эксплуатации норм открытых, отсылочных, неоднозначно интерпретируемых.

Эта схема взаимоотношения с каноническим текстом воспроизводилась и в идеологии. Решающими были процессы «расширенного воспроизводства» идеологии в социальном пространстве и историческом времени («расширенное воспроизводство сознания» – термин из недописанной книги «Бытие сознания», которую мы в своё время готовили под руководством Б.А. Грушина).

Если говорить о социальном пространстве, то речь идёт о тщательно скрывааемых мутациях смысла «одной и той же» идеологии в социальной стратификации общества. Аутентичное воспроизводство смыслов считается в феноменологической социологии залогом социальной интеграции: люди могут жить вместе, только потому что как-то понимают друг друга. Но опыт советской идеократии говорит о парадоксально иной возможности – «интеграции через непонимание» в рамках особого рода «негативной герменевтики». В таких сборках идеологические клише по-разному понимаются («расширенно воспроизводятся») сознанием власти и всей идеологической клиентелы (партноменклатуры, системы аппаратов, творческой и научно-технической интеллигенции, колхозно-пролетарских масс) – и эти комфортные для каждой страты мутации смысла скрепляют социум именно своим несовпадением. Если бы эти разные и разделенные сознания вдруг стали прозрачны друг для друга, результатом был бы раскол, если не социальный взрыв. Дезинтеграция как следствие неожиданного и функционально недопустимого «взаимопонимания»¹.

Не меньшее значение для идеологической интеграции имели изменения смысла во времени – реинтерпретации марксистско-ленинской идеологии в советской истории. Партия якобы боролась с догматизмом, хотя сама же его насаждала внизу и не слишком ему сле-

¹ Подобные схемы могут иметь в определенных культурах почти универсальный характер. В постсоветский период они воспроизводились, например, в бизнесе, когда люди сначала вступали в совместное дело на легком дружеском недопонимании – а потом со стрельбой выясняли семантику понятий.

довала наверху. Эти мутации смысла в одной форме позволили стране прожить почти век с «одной и той же» философией, когда другие народы и страны за это время протестировали и сменили целый ряд существенно отличающихся друг от друга философией, интеллектуальных парадигм и светских религий. Ненаписанная история этой великой мутации заслуживает тем большего внимания, что именно она позволяла обслуживать номинально единой идеологией существенно разные политические, культурные, социальные, экономические, технологические и даже репрессивные практики. Нерушимая «монолитность» и «преемственность» идей при непревзойденной динамике смыслов и их превращений ставит вопрос даже не о количестве пережитых «марксизмов-ленинизмов», а о самом мифе их единства в немислимых для единой идеологии трансформациях.

Пожалуй, единственное, что в этой истории совпадает с тем, что видно на поверхности, это реакция значительной части общества на засилье идеологии в советский период, особенно на излете. Эта оскомина сохраняется в нынешнем сознании философов, аналитиков и широких масс интеллигенции. У среднестатистического российского интеллигента, как у перефразированного Ганса Йоста, при слове «идеология «рука сама тянется к пистолету»». Но наряду с этим сейчас заново выводится порода энтузиастов, готовых беззаветно отдаться идеологической работе и борьбе на службе новой идеократии. Как можно в таком контексте и с таким бэкграундом относиться к идеологии аналитически отстранённо – проблема, требующая специального анализа.

4. Деидеологизация или мимикрия?

Реалии деидеологизации с крушением советской системы достаточно общеизвестны: это тектонические изменения, имевшие последствия ментальные, концептуальные, политические, организационные и практические (на уровне обыденного сознания и структур повседневности). Все это уже отчасти было на закате брежневизма и в затакте «перестройки» и «нового мышления». Особенно впечатляют эти изменения в позициях идеологии, если иметь в виду две ипостаси идеологического: о чем говорят – и о чем не говорят, не дают говорить («идеологически несуществующее», «прореживание дискурса»). Сло-

ва и тексты, впервые или заново введённые в обращение, формировали принципиально новую идеологическую картину мира с другой её «историей» и «географией», с другим «пантеоном». Отдельно можно говорить о формировании «рынка идеологий» на месте идейного «госплана» и «госснаба».

Но сейчас гораздо интереснее исследовать не очевидное, а именно иллюзии и мнимости всей этой деидеологизации. При внимательном анализе эти изменения оказываются существенно менее масштабными и глубокими, чем принято считать. Идеологии не стало там, где мы привыкли её видеть – в атрибутах и символике государства, в системах её презентации и самопрезентации, в наблюдаемых структурах ограничения и контроля. Однако в оценках габаритов и качества этого процесса остаётся целый ряд весьма неоднозначных, а то и просто иллюзорных позиций.

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

На самом деле были отменены: государственная монополия на производство, интерпретацию и распространение идеологии, основные практики контроля и идеологических репрессий, официальная идеологическая символика. Идеология была демонтирована более как официальная риторика, система институтов и символов, чем как глубоко укорененная сборка идей и представлений. В сознании общества и в коллективном бессознательном, в толщах социальной жизни, в стереотипах индивидуального и массового поведения – везде остались неудаленные метастазы. Сейчас становится все более очевидным, что идейная демобилизация – не издание декрета о роспуске идеократии, а долгая, трудная работа – интеллектуальная, нравственная, организационная, политическая. У нас же сделали, как всегда: с людей сняли униформу, но не отучили ходить строем, а идеологическое оружие роздали всем желающим, в том числе разного рода теоретизирующим экстремистским формированиям. Сейчас все более очевидно, что старая идеология в глубинных её чертах готова к реанимации уже и самим государством, постепенно поднимающим на щит «советское» и даже достижения сталинизма. Велик риск, что скоро придётся фиксировать отсутствие следов деидеологизации не только «девяностых», но и конца «восьмидесятых». В этом процессе важно соотнести силу массивной идеологической индоктринации – и спонтанную, глубинную готовность массы отдаться новому воодушевлению.

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

Подобные представления в проектах и мифах деидеологизации навеяны той самой идеологией, которая противопоставляла «ложному сознанию» сознание «истинное» и «научное», якобы свободное от искажающей идеологичности. Однако уже в интеллектуальной ситуации конца XX в. эта жесткая альтернатива выглядела устаревшей. Ряд фундаментальных методологических проектов показал, что эффект «теоретической веры» до конца не устраним даже из точной, позитивной науки, не говоря о знании гуманитарном и социальном. После афронта, случившегося с идеей «наука – сама себе философия», постклассическая методология относится к «идеологии внутри науки» не просто терпимо, но как к важной составляющей выработки, оформления и передачи знания. Что же касается постнеклассической науки, то ее диалог с обществом теперь ведется не с позиций «священной коровы», но с претензией на равноправие и с требованием публичного оправдания необходимости и самой возможности исследований. В этом смысле он оказывается идеологичным в самом банальном смысле этого слова.

Наконец, любой антиидеологизм при строгом рассмотрении сам на поверку оказывается идеологией на уровне метаязыка, то есть метаидеологией, часто весьма развернутой и рационализированной. На этом фоне идея изъять идеологию из общественной жизни и естественного, повседневного оборота сознания выглядит и вовсе утопичной. Здесь достаточно сослаться на «эффект Пигасова» из тургеневского «Рудина»:

— Прекрасно! – промолвил Рудин, – стало быть, по-вашему, убеждений нет?

— Нет – и не существует.

— Это ваше убеждение?

— Да.

— Как же вы говорите, что их нет? Вот вам уже одно, на первый случай.

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

В этой позиции опять проступает образ идеологии как средства одурманивания в интересах власти. Однако представление об идеологии исключительно как о «сознании для другого» не учитывает

не менее развитых отношений внутреннего диалога, когда субъект выступает одновременно и идеологом, и объектом идеологического воздействия, «обработки себя». Такое регулярно встречается, когда человеку необходимо идеологическое (рациональное, моральное, функциональное и т.п.) обоснование его же собственных действий или положений в рамках активной идеологической дрессуры своего же собственного сознания и бессознательного. Такого рода индивидуальная потребность во внутренней рационализации в полной мере распространяется и на социальные группы, фрагменты массы и общество в целом. Идея вовсе исключить такие практики утопична, какие бы гуманные мотивы за ней ни стояли. Эти внутренние идеологические механизмы сродни психическим защитами, которые вовсе не всегда однозначно деструктивны, а тем более устранимы.

Кроме того, без идеологии, нравится нам это или нет, немислимы многие базовые институты общества и государства. Без идеологии не только не воюет, но и в мирное время разлагается армия. Школа без идеологии не может даже разлагаться: в учебных текстах и практиках она неизбежно воспроизводит суррогат идеологии, даже если у самого государства этой идеологии нет и в проекте. Более того, даже если снять все откровенно идеологические высказывания, скрытая, латентная идеология проявится в самой фактуре текста – в корпусе имен и событий, примеров и иллюстраций (экземплификация), в повествованиях и интерпретациях (нарративы), наконец, в построении заданий. А.А. Жданову (заведующему Отделом агитпропа ЦК ВКП(б), позднее Управлением пропаганды и агитации ЦК ВКП(б), руководителю «философской дискуссии» 1947 г. и инициатору создания журнала «Вопросы философии») приписывают сентенцию примерно следующего содержания: дайте мне задачник по арифметике, и я упакую туда всю идеологию.

5. От стихийной деидеологизации к конституционному запрету на огосударствление идеологии

Во многом отличающаяся от стихийной, осмысленная и контролируемая деидеологизация требует, чтобы ее осуществляли хотя бы так и в той мере, как и в какой мере это вообще возможно. Тем более вредно изображать идеологическое целомудрие там, где, на самом

деле бурлит, пусть не всегда здоровая, но зато регулярная, активная, а главное неискоренимая идейная жизнь. «Отмена идеологии» – модернистский проект, еще в прошлом веке устаревший даже в качестве чисто интеллектуальной задачи. Либо общество имеет идеологию и работает с ней – либо идеология имеет общество как малорефлективную, внушаемую массу. Значит, необходима иная модель присутствия идеологии в жизни общества, коль скоро оно не намерено поддаваться диктату в каких бы то ни было, в том числе интеллектуальных и духовных его проявлениях.

Отсюда также вытекает необходимость более внятной интерпретации и своего рода идеологического обоснования введенного в РФ конституционного запрета на огосударствление идеологии. Статья 13 Конституции РФ гласит:

«1. В Российской Федерации признается идеологическое многообразие.

2. Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной»¹.

Если сделать в Интернете запрос на данную тему, в изобилии обнаружатся именно критические суждения в отношении этой нормы с разнообразными предложениями её видоизменить или отменить во все. Элементы защиты и содержательные разъяснения смысла и ценности данной нормы, наоборот, минимизированы.

Это сильно осложняет ситуацию, поскольку общество должно иметь на этот счет развернутые и внятные понятия и обоснования, а не лапидарные тезисы, текстуально переведенные в законодательные, более того, конституционные нормы. При этом надо быть готовыми к тому, что такие обоснования сами по необходимости окажутся идеологией – в данном случае идеологией партикулярной деидеологизации. Иначе говоря, это метаидеология – идеологическое высказывание об идеологии. Критически ссылки на то, что этот запрет внутренне противоречив и неисполним, поскольку сам идеологичен, выглядят убедительно до тех пор, пока не проводится разграничение на уровне метаязыка, а значит, и отделение частных идеологий от метаидеологии. Скорее наоборот, к неразрешимым парадоксам и противоречиям

¹ Конституция Российской Федерации. URL: <http://constrf.ru/razdel-1/glava-1/st-13-krf>.

приводит именно само это отсутствие разграничения метауровня. Так, энтузиасты отмены данного запрета не вполне отдают себе отчета в том, что любая иная честная формулировка должна будет иметь вид: «1. В Российской Федерации признается идеологическое единообразие. 2. Идеология N устанавливается в качестве государственной и обязательной». При этом сторонники отмены данного запрета в подавляющем большинстве не берутся сформулировать, какая именно идеология должна стать в России государственной и общеобязательной (формулы абстрактного «патриотизма» не в счёт, поскольку в общем виде слишком самоочевидны, а значит, пусты). Таким образом, идеи данного конституционного запрета не выходят за рамки иносказательного уверения в низжайшей лояльности; их авторы готовы быть адептами любой идеологии, какая будет спущена сверху.

Наконец, из конституционного обязательства, запрещающего введение государственной идеологии на метауровне, многое вытекает для идеологической жизни на уровне частном («партийном» и «партикулярном»). А именно, отсюда выводимы критерии для размежевания идеологий, лояльных в отношении данных базовых норм и метаидеологических принципов, и идеологий, по сути своей антиконституционных, присутствующих в сфере идеологически легального только по недоразумению. Иначе в стране начинают открыто пропагандировать тоталитарные, профашистские идеи, тут же стеная об ущемлении свободы слова, нехватке эфира, моральном прессинге... и порой даже встречая при этом либеральное сочувствие.

6. Фазы новой реидеологизации

Первым ответом на девальвацию идеологии в СССР надо признать попытки модернизировать и актуализировать идеологический комплекс советского коммунизма в середине и конце 1980-х гг. Это был ответ на стихийную деидеологизацию, когда «правильные» слова ещё продолжали звучать, но их уже переставали воспринимать и даже слушать. Данный опыт нельзя признать вовсе безуспешным. Другое дело, что этого оказалось недостаточно для предотвращения системного коллапса, бывшего уже тогда отнюдь не только идеологическим.

Робкие попытки возобновить нечто идеологическое были в самом начале 1990-х гг. (например, в ходе подготовки намечавшегося

в то время «суда над КПСС»). Эти попытки были крайне фрагментарными – уже потому, что они могли исходить от бывших преподавателей научного коммунизма, но полностью игнорировались бывшими сотрудниками журнала «Коммунист».

Проект сотворения «национальной идеи» как эпизод заслуживает отдельного анализа. Здесь же достаточно отметить, что проект выявил неожиданную готовность близкого к идеологическим дисциплинам «научного» и околонучного сообщества сочинять программы и формулы, большей частью по примеру уваровской («Православие, самодержавие, народность»). Он же на тот момент показал полную неготовность уставшего от идеологического официоза населения воспринимать что-либо официально идеологическое. Также было зафиксировано отсутствие инстанции, от которой идеология и идея могли бы исходить. Несмотря на опыт Израиля и ЮАР, безапелляционно популярными оказались сентенции о «невозможности выращивания национальных идей в пробирке» и их таинственном «вызревании в глубинах народной души». Поскольку нечто подобное применительно к нашей ситуации подозревалось с самого начала, проект и не ставил перед собой нерешаемых задач и невыполнимых миссий (автор свидетельствует об этом из первых рук, поскольку был координатором данного проекта). Зато проект с использованием оригинальной методологии «идеологического конструктора» выявил функциональное состояние идейного комплекса, его основные содержательные схемы и модули, что и было отражено в книге «Россия в поисках идеи»¹.

Идеологические сюжеты также присутствовали в посланиях президента Федеральному собранию, однако эти документы в то время использовались в основном как берущиеся на контроль развёрнутые поручения практической ориентации.

Значительное время идеологический комплекс в его обычной ипостаси не был всерьёз востребован, поскольку в целом хватало идеологемы «стабильности» в сочетании с перераспределением остатков доходов от целевых продаж. Впервые запрос на сколько-нибудь развёрнутую идеологическую схему появился к 2008 г., когда перед «местоблюстителем» Медведева понадобился «план Путина». Как

¹ Баранов А., Захваткин М., Добровольский Д., Мирский Э., Рубцов А. Россия в поисках идеи: анализ прессы. М., 1997 (Рабочие материалы Группы консультантов Администрации Президента РФ).

таковой этот план специальным документом не был зафиксирован, но остался скорее как закадровое идеологическое усилие. Поэтому чуть позже идеология «модернизации» и «инновационного манёвра» была связана именно с фигурой преемника.

Более выраженный разворот к пока ещё осторожной идеократии обозначился в 2010–2011 гг., когда прогрессистский модернизм на официальном уровне почти в одночасье оказался вытеснен традиционализмом с упором на уникальную отечественную духовность и верность особо моральным ценностям. Резко сменился идеологический словарь: модернизацию, инновации, экономику знания, человеческий капитал, технико-внедренческие зоны, инкубаторы, «посевные» программы и передачу разработчикам прав на интеллектуальный продукт, произведённый на средства федерального бюджета, сменили духовность, традиция, скрепы, идентичность и культурные коды. Более того, в этот момент страна вдруг сменила ответ на «основной вопрос философии» – о первичности материи или сознания. То, что до этого «заливали» деньгами, стали заливать грандиозными идеями и экзальтированными страстями. Таким образом, в самом идеологическом комплексе идеология оказалось возвышена в первом приближении к идеократии.

В новой программной ситуации перед президентскими выборами 2028 г. вновь потребовался частичный возврат к идеям модернизации и к образам будущего. Оказалось, что духовные скрепы не выдерживают необходимой идеологической нагрузки – хотя и не так же, как с разочарованием от проекта не начавшейся модернизации. Но и прямой возврат к модернизму середины и второй половины 2010-х гг. выглядел бы сдачей позиций. Поэтому все свелось к фрагментарным паллиативам, подобным «цифровой экономике» и «искусственному интеллекту». Основное идейное ядро – «смена вектора развития» с переходом «от сырьевой экономики к инновационной» в этой идеологии маячит скорее на заднем плане как яркое но невыполненное или даже вовсе невыполнимое обязательство.

Вместе с тем все эти идеологические усилия и процессы в таком описании почти не учитывают главных моментов в реабилитации идеологического и реинкарнации идеократии. Речь идёт о достаточно новых феноменах «теневой», «латентной», «диффузной» и «проникающей» идеологии, требующих отдельного разговора в рамках анализа иллюзий деидеологизации.

Понятие идеологического в «предельном» расширении¹

В данной части мы продолжаем тему «Иллюзий деидеологизации», обсуждавшуюся на Общеинститутском семинаре Института философии РАН 14 декабря 2017 г.² В первой публикации по материалам доклада³ был рассмотрен переход от демонтажа партийной идеократии к новейшим попыткам реабилитации идеологии. На фоне неудачных попыток реконструкции советского официоза, такого рода тенденция гораздо успешнее воплощается в форматах, связанных с теньвыми идеологическими институтами и латентной идеологией. Стандартными понятиями эти процессы не всегда описываются или не опознаются вовсе. Отсюда потребность в расширенной трактовке идеологии, в том числе как системы институтов и практик, обеспечивающих особого рода диффузное, «проникающее» воздействие на сознание и идеологическое бессознательное. Одновременно понятие идеологии выходит за пределы узко понимаемой политики и в своём «предельном» расширении обнаруживается в самых разных сферах познания, культуры, экономики и повседневной жизни.

1. Идеи и институты. Теневая идеология

Идеология существует как система идей и как система институтов. Вместе с тем редукция идеологии к «идеям» и ментальности проходит от автора термина Дестюта де Траси через всю классику философии и политической теории предмета. Цитировать здесь можно до бесконеч-

¹ Впервые опубликовано: Рубцов А.В. Превращения идеологии. Понятие идеологического в «предельном» расширении // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 18–27.

² Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. К концепции «диффузной» и «проникающей» идеологии. Реферат доклада (части 1 и 2): https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017.Pdf https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017_2.Pdf. Видеотрансляция: <https://Www.Youtube.Com/Watch?V=Rhlbn9Gp1Je&App=Desktop>.

³ Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // *Вопр. философии*. 2018. № 6. С. 66–75.

ности. Даже Дуглас Норт, один из столпов новой институциональной теории, в своей нобелевской лекции заявляет: «Идеология – это то общее, что имеется в ментальных формах людей...»¹. Подходы к идеологии как к относительно самостоятельной констелляции институтов редки и менее акцентированы. Тем не менее, сюда входят, как минимум: весь установочный, программный дискурс власти, инфраструктура СМИ и пропаганды, образовательные и воспитательные институции, инструментарий культурной политики и пр. Наряду с «идеологическими аппаратами государства»² существуют независимые идеологические институты гражданского общества. Плюс «теневая» идеология – пространства, в которых идеологическая работа и борьба как таковые не афишируются, но ведутся контрабандой, скрытно и почти партизанскими методами – в том числе самим государством.

Теоретически возможны сильные идеи без институтов и, наоборот, идеологические институты, для которых идеи вторичны и заменяемы. Уже в симбиозе марксизма-ленинизма и КПСС партийная идеократия была скорее не вполне идейной партократией (как церковь бывает «выше» веры). Аппарат командовал теорией, а не наоборот. Формула «Это вопрос политический!» воплощала особый статус идеологии как конечной инстанции не по смыслу, но по определению. Апелляции к идейно сакральному действовали гипнотически, закрывая любой вопрос тут же и без углубления в суть. Это и сейчас вызывает ностальгию.

Политическая конъюнктура и сейчас модифицирует идеи в зависимости от потребностей изменения курса, однако стратегия изменилась. Раньше в одну идею «вчитывали» разные смыслы – теперь в один смысл (самосохранение власти) вписывают разные, порой взаимоисключающие идеи. В середине 2000-х гг. культ стабильности сменился призывами к модернизации, без которой, как было объявлено, под вопросом «само существование страны». Затем эта же страна в одночасье развернулась к традиционализму в оперении духовных ценностей и скреп, идентичности и недосягаемых высот морали. Плюс культурный код, который, подобно геному, предписывает нам во веки веков быть

¹ Норт Д. Функционирование экономики во времени. Нобелевская лекция (9 декабря 1993 года) // Отечественные записки. 2004. № 6(21). С. 53.

² Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. 2011. № 3(77).

такими, какие мы есть. Однако модернизация кончилась, не начавшись, а традиционализм наскучил ещё быстрее (успев, однако, выдать пародии на мораль и ценности реального истеблишмента). «Цифровая экономика» и «искусственный интеллект» обозначили новый вектор (опять противоположный традиционализму), однако тоже ненадолго. Идеологический маятник раскачивается с максимальной амплитудой и небывалой в интеллектуальной истории частотой.

Всепобеждающая сила коммунистической идеологии также держалась не только на аттрактивности идей, но и на сверхмощной инфраструктуре. Неограниченный ресурс должен был обеспечить подавляющие конкурентные преимущества на рынках идеологий. Поэтому и деидеологизация означала здесь в первую очередь демонтаж институтов. Идею добились, сломав её экономику и механику – обесточив и разобрав «машину». Сейчас этот аппарат пытаются восстановить, дополняя новыми стратегиями. В теневой зоне «успехи» несомненны, что же до реконструкций идеологического официоза, то здесь больше самодеятельности и конфузов.

Все больший вес институциональным аспектам идеологий придаёт развитие технологической базы коммуникаций. Проповедь сменилась инженерией промывания мозгов и управляемого самовнушения. В арсеналах средств массового поражения сознания «мягкая сила» оказывает проникающее воздействие, сравнимое с радиацией. И чем весомее роль институтов, тем напряженнее их конфликт с идеями: средства начинают доминировать над целями, интересы над принципами.

Здесь важен нюанс: акцентируется не «идеология как институт» (о чем пишут – тот же Норт), но именно функциональные «институты идеологии», обеспечивающие её статус и влияние, распространение и усвоение. Норт понимает институты» прежде всего как нормы и обычаи – установления. Он специально различает «институты» и «организации», но и рассматривает их взаимовлияние вплоть до «срачивания» в «эффекте блокировки»¹. Здесь вообще хроническая путаница. Иногда именно обычаи и нормы называют институциями. В текстах о художественной культуре институциями называют музеи, регулярные выставки, художественные центры и пр. В более общем виде это «тер-

¹ См.: *Норт Д.* Указ соч. Главы 1 и 9.

мин, используемый как форма слова “институт” для обозначения каких-либо органов или учреждений»¹. Мы в данном случае рассматриваем институционализм в более традиционном смысле, трактуя институты и как организации и учреждения, государство и его органы. Это более соответствует «естественному политическому» языку².

Производство, обмен и расширенное воспроизводство идеологии обслуживается целым комплексом каналов и сетей, силовых структур и органов контроля, бюджетами и кадрами, экономикой и правом. На волне деидеологизации была демонтирована именно эта инфраструктура, и сейчас именно её пытаются реконструировать. Попытки особо озадаченных функционеров явочным порядком имитировать руководство «идеологическим отделом ЦК» слишком раздражают общество и в одиозных случаях пресекаются сверху, однако претензии остаются, даже когда это очевидно вредит самой власти.

Наиболее эффективное проникающее воздействие обеспечивается прежде всего институтами «теневой» идеологии. Её организованности и механизмы обычно скрыты, но, подобно бессознательному в психоанализе, фиксируются по действиям и результатам. Так, расцветшая было риторика «традиции», «скреп», «идентичности» и «кодов» в текстах категории А может вытесняться «цифровой экономикой» и «искусственным интеллектом», однако общий крен в традиционализм сохраняется уже без стимуляции высочайшими напоминаниями – и это процесс явно не стихийный! То же с ресталинизацией, с которой государство себя прямо не отождествляет, но попустительствует, особенно на местах. То, что сейчас так настораживает в опросах, не самопроизвольный тренд; это результат почти невидимой, но регулярной, методичной работы. Видимые эффекты вскрывают невидимую активность.

На уровне политического руководства прямые сигналы к реабилитации сталинизма практически отсутствуют. Более того, первые

¹ Большой юридический словарь / под ред. А.Я. Сухарева. М., 2006. С. 857.

² Ср.: «...Государственные институты недопустимо использовать в интересах клановой или групповой борьбы» (*Путин В.В.* «Открытое письмо» избирателям // «Известия», «Коммерсантъ», «Комсомольская правда», 25.02.2000.). Подробнее о терминологии в институциональной теории см.: *Инишаков О.В.* Институты и институции в современной экономической теории // Вестник ВолГУ. Волгоград, 2007. Серия 3. Вып. 11. С. 6–21.

лица периодически участвуют в мероприятиях, связанных с памятью о репрессиях; государство открывает и содержит соответствующие центры и мемориальные объекты. Однако на уровне министерств и ведомств, тем более в регионах, уже появляются отдельные, но знаковые проявления реставрации, такие как отзыв прокатной лицензии на фильм «Смерть Сталина» или выступление губернатора на открытии памятника Грозному (как историческому псевдониму Джугашвили). Присвоение статуса «иностранный агент» обществу «Мемориал» коррелирует с полной невозмутимостью власти в её реакции на выявляемую социологией динамику отношения к преступлениям тоталитаризма. Все это подтверждает «вертикальное» разделение функций между символическими жёстами власти в режиме алиби и теневой политикой на низовом уровне. Однако интегральный результат в итоге важнее любых идеологических сигналов сверху.

Теневая идеология востребована и там, где позиции не могут быть открыто артикулированы, например, из политической стеснительности или в силу одиозности мотивов и самого контента. Такие идеи транслируются через специализированные иносказания, чаще всего через исторические оценки и нарративы. Сейчас это двояный процесс: политика идеологируется – идеология историзируется (см. доклад, подготовленный для Комитета гражданских инициатив и Вольного исторического общества¹). В этой «тени идеологии» история становится гигантской метафорой, служащей легитимации реалий настоящего и проектов будущего. Перефразируя название книги Э.Ю. Соловьёва «Прошлое толкует нас», мы сейчас сами толкуем себя именно через прошлое. К этому вынуждает и редуцированность языка политики с огромными смысловыми и даже чисто лексическими лакунами, и необходимость соблюдать остатки идеологических приличий, в том числе заданных Конституцией. История часто позволяет сказать то, что в идеологии и политике прямо сказать нельзя.

Выявление и реконструкция такого рода неявных иносказаний – насущная аналитическая и политическая задача, требующая честной артикуляции теневых и латентных установок – вплоть до идеи эмансипации идеологии и политики от «истории», от её лукавой метафорики.

¹ Доклад вольного исторического общества «Какое прошлое нужно будущему России?» URL: <https://komitetgi.ru/analytics/3076/#2>.

В итоге в сфере идеологии выстраивается контур с положительной обратной связью: теньевые институты продвигают теньевые смыслы – и наоборот, продвижение теньевых смыслов требует увода институтов в тень. Такого рода «окормление под прикрытием» – прямая противоположность демонстративной, открытой идеократии советского типа и ей подобных. По поводу национальной идеи политическое руководство может обойтись оговоркой, что в этом формате достаточно «патриотизма». Однако для всей прочей идеологической вертикали это не исключает продвижения целого ряда иных идеологем и их комплексов. Ни у кого нет достаточных формальных оснований, чтобы можно было прямо указать на конечные идеологические инстанции в контроле над СМИ, в проекте «единого учебника истории» или в «политике памятников», однако координация процессов очевидна по импульсам и эффектам. Так же как видны и сбои в такого рода координации. В этом теньевая идеология мало чем отличается от теневой экономики.

Громкие и скандальные идеологические демарши от лица государства и власти – не из этого стиля и выглядят как нарушение правил конспирации. Главное в идейной борьбе теперь делается бойцами невидимого идеологического фронта. Характер такого рассредоточения и субординации усилий заслуживает специального анализа, полезного и самой власти, уже сейчас не вполне контролирующей отдельные последствия своих же сигналов.

2. Латентная идеология. Идеологическое бессознательное

С теневой идеологией институтов тесно связаны латентные порождения сознания и бессознательного. В ситуации, в которой официальной идеологии нет там, где мы привыкли ее видеть, тем более важны не только манифестированные, квази-рациональные и вербально-дискурсивные идеологические формы, но также не столь очевидные формы, включая особого рода идеологическое бессознательное.

Идеология сплошь и рядом эффективнее воздействует именно через образы, через управление настроениями, эмоциями и страстями, включая ненавязчивые подсказки действий. Это не обычная «социальная психология» и не простое вытесненное, репрессированное рацио. Это именно идеологическое бессознательное als ob, заставляющее

человека вести себя так, «как если бы» он исповедовал определенные взгляды, имел определенные понятия и представления, был носителем вполне атрибутируемых идей и убеждений, даже теорий. Идеологическое без оформленных идеологом, индоктринация минус доктрина.

Такого рода бессознательное может переформатироваться в обычную идеологию, но и в латентной фазе «ловится» по внешним следам. Отсутствующие в ментальности понятия, представления и даже целые концепции могут быть задним числом реконструированы внешним наблюдателем-аналитиком и прописаны в виде «квазиидеологии, стоящей за кадром». Субъект (лицо, группа или масса) может быть экзальтированным носителем неформализованных идей, представлений и ценностей, имена и термины которых он элементарно не выговаривает. Классический пример – «постмарксистское» сознание в его советской и постсоветской редакции, в фоновом режиме воспроизводящее экономоцентризм и экономический детерминизм, латентный диамат и истмат, причём именно в советском изводе. Существовать все это может в какой угодно упаковке, вплоть до религиозной (марксоидное православие), идеалистической (морализирующее стяжательство с проповедью духовности и аскезы) и пр.

Само выражение «идеологическое бессознательное» даже в философической среде может вызывать автоматическое отторжение: нонсенс, *contradictio in adjecto*. В идеологии чаще видят нечто якобы осмысленное и вербально оформленное, похожее на рацию, иногда «почти науку». Но для более читающей аудитории эта идея и само это словосочетание не новость. «В слове “идеология” имплицитно содержится понимание того, что в определенных ситуациях коллективное бессознательное определенных групп скрывает действительное состояние общества как от себя, так и от других и тем самым стабилизирует его»¹. «... Как раз в среде этого идеологического бессознательного люди изменяют свои “переживаемые” отношения к миру и приобретают ту новую, специфическую форму бессознательного, которую называют “сознанием”»².

Однако в этих и им подобных формулировках все же полагается, что идеологическое бессознательное актуально трансформируется в

¹ Манхейм К. Идеология и утопия / К. Манхейм. Диагноз нашего времени. М., 1994. С. 56.

² Альтюссер Л. За Маркса. М., 2006. С. 330.

превращенные формы сознания, с полным циклом концептуализации и вербализации, лексического оформления. Такое «идеологическое бессознательное» – это «истина» сознания, которая от него скрыта, но им управляет и в нем воплощается. В нашем же случае прямая вербализация может вовсе отсутствовать: взаимодействие ведётся только на уровне бессознательного, на одной интуиции смыслов. Если что-то вербально оформленное и есть, то разве только в конфиденциальных заявках политтехнологов на финансирование проектов, но никак не для общего пользования.

Эти формы бессознательного позволяют создавать эклектические, порой монструозные типы: антифашиствующих фашистов, предельно агрессивных пацифистов и миротворцев, монархистов на почве народовластия, либералов «железной руки» и т.п. Идеологема «страна в кольце врагов под угрозой вторжения» вовсе не обязательно внедряется прямым текстом и тем более не формулируется наверху. «Теория» неизбежной новой войны и реальной угрозы нападения «осмысленно» и вербально воспроизводится далеко не всеми, кто в действительности уже давно насквозь поражён этим комплексом неврозов и фобий. То, что лидер незаменим и что без него страна исчезнет, можно услышать всего один раз, а можно было не услышать и вовсе – однако с таким умонастроением живут многие, включая тех, кто на вербальном уровне с подобной прямолинейной констатацией не согласился бы.

Эти формы латентности заслуживают специального анализа: субъект может приходить в искреннее негодование при экспликации и атрибуции его латентных установок, ничуть не менее искренне им отрицаемых на рациональном уровне и в вербальных формах.

3. Диффузная модель. Идеология проникающая и включённая

Присутствие теневой и латентной идеологии меняет взгляд на саму онтологию идеологического и «географию» его ареалов. Более адекватными оказываются не жестко локализованные, а «диффузные» представления о характере присутствия идеологии, причём одновременно и в метальной, и в институциональной её ипостасях. По аналогии с диффузной и невидимой властью у Мишеля Фуко, идеология активна не только там, где она сама себя локализует и манифестирует.

Как и в отношении власти все большее значение приобретают рассредоточенные формы идеологических активов и инвестиций. «Не хватит ни Маркса, ни Фрейда, чтобы помочь нам познать эту столь загадочную вещь, одновременно видимую и невидимую, присутствующую и скрытую, инвестированную повсюду, которую мы называем властью»¹. В этой сентенции об «инвестированном повсюду» слово «власть» вполне корректно заменить словом «идеология».

В стандартном понимании идеология есть нечто, что сначала создаётся идеологами, а потом впечатывается в мозги, насквозь промываемые «мегамашинами мысли». В наше время это редукционизм, и снимается он анализом проникающих и одновременно порождающих свойств идеологии, не столько монтируемой в головы готовыми блоками, сколько репродуцируемой и продуцируемой, впитываемой и выделяемой «пористыми телами» сознания и бессознательного. Без этих форм идеологического нельзя понять, каким образом фанатизм нагнетается в отсутствие идей, а мирные обыватели, измученные десятилетиями идейных домогательств власти, вдруг сами впадают в бешенство мозга на почве мировоззрения.

Диффузная модель показывает, что идеологического в жизни больше, чем кажется, причем количество здесь переходит в качество. Традиционная «метафизика идеологии» жестко маркирует и ее, и сами места её локализации. Диффузное идеологическое, наоборот, обнаруживает себя в самых неожиданных критических зонах, в том числе в тех, что в теории и аналитике обычно считаются пространствами идейной эмансипации – уклонения и ускользание от идеологии, даже активного противостояния с ней (например, в науке). Отсюда дополнительные основания для критики иллюзий радикальной деидеологизации не только в политике, но и во всей топологии «обиталищ сознания».

Однако история привязки идеологии именно с политикой стара и тянется до наших дней. Еще Наполеон I, заподозрив первых «идеологов» из сообщества Дестюта де Траси (Д.Ж. Гара, К.Ф. Вольней, П.Ж.Ж. Кабанис) в желании влиять на политику, прикрыл направление, оставив идеологию без собственных институтов. Политическое прочтение идеологии в большинстве своём безальтернативно

¹ Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч.: Ч. 1. М., 2002. С. 75.

и нередко радикально. Это со всей определённостью выражено в «Истоках тоталитаризма»: «Каждая идеология создавалась как политическое оружие, а не как теоретическая доктрина»¹. Или у Эдварда Шилза: «Идеологиями и являются системы ценностей, выступающие в качестве политического мировоззрения, обладающего силой веры и большим ориентационным потенциалом»².

Радикальная политизация идеологии по сути аналогична столь же односторонней политизации феномена власти. Фуко показывает, что, вопреки расхожим (в том числе в теории) представлениям, политическая власть есть лишь одна из форм власти³. То же можно отнести к политической идеологии, далеко не исчерпывающей пространство идеологического. Иначе говоря, если власть не сводится к политике, то и сама идеология не сводится к политической власти.

Включение идеологии в более общие контексты проще понять по аналогии с представлениями о культуре, которую тоже обычно слишком упрощенно понимают, подобно политике, власти или идеологии, как нечто локализованное в «отрасли». В этой системе представлений все сосуществует «по отдельности и рядом друг с другом, через запятую или через «и»: экономика, политика, идеология, культура, знание, философия. Такие представления в пределе сводят культуру к тому, чем занимаются её деятели и ведают ведомства (театры, музеи, библиотеки, кинематограф). Однако в живом языке не случайно есть понятия политической, правовой, предпринимательской, исследовательской, коммуникационной, экологической и т.п. культуры. Этими «культурами специально почти занимаются (они всегда «между») – отсюда такие малокультурные результаты в жизни. Точно так же можно говорить об особой, собственной «политике культуры», которая часто радикально отличается от «культурной политики» государства и даже с ней конфликтует.

Если формула «культура и...» не всегда корректна, то так же в предельном расширении далеко не во всем корректны формулы «идеология и политика», «идеология и наука», «идеология и искусство». Лишь в одной из штатных ипостасей идеология локализована на сво-

¹ *Арендт Х.* Истоки тоталитаризма. М., 1996. С. 230.

² *Shils Edward.* The Constitution of Society. Chicago, 1982. P. 34.

³ *Фуко М.* Указ соч. С. 119–120.

ём собственном месте, но это отнюдь не отменяет её включённого присутствия «повсюду». Особенно показательны в этом отношении такие, казалось бы, прямо противостоящие идеологии сферы, как наука, бизнес, искусство.

Как выяснилось уже в прошлом веке, из науки не удаётся элиминировать её идеологическую аксиоматику, в том числе концептуально, теоретически нагруженные термины и высказывания. Как выясняется, «храмы» рационального знания и свободного творчества не только не защищены от проникновения идеологического, но и сами генерируют идеологию, в том числе с политикой не связанную. Более того, идеология неустранима и из самой науки – как собственная идеология теории, как мировоззрение общей парадигмы и локальной концепции. «Существуют два аспекта взаимоотношения идеологии и науки. Один из них – это наука и идеология. Другой – идеология в науке»¹.

Точно так же нельзя элиминировать идеологическую составляющую из такой, казалось бы, деидеологизированной сферы как экономика и сугубо деловая активность. «Конструктивный подход к природе человеческого познания невозможен без пересмотра одного из основных постулатов экономической теории – о рациональности экономического поведения. История показывает, что идеи, идеологии, мифы, догмы и предрассудки имеют большое значение. Поэтому без правильного понимания того, как они эволюционируют, мы не сможем выработать концептуальный аппарат для объяснения происходящих в обществе изменений»². Ранее о том же писал Джон Мейнард Кейнс в «Общей теории занятости, процента и денег»: «Идеи экономистов и политических мыслителей – и когда они правы, и когда ошибаются – имеют гораздо большее значение, чем принято думать. В действительности только они и правят миром»³. Этот пассаж зацитирован до дыр, но не все помнят яркое продолжение: «Люди практики, которые считают себя совершенно неподверженными интеллектуальным влияниям, обычно являются рабами какого-нибудь экономиста прошлого.

¹ Мамчур Е.А. Наука, метафизика, идеология / Т.Б. Любимова. (ред.). Ориентиры. Вып. 6. М., 2010. С. 58.

² Норт Д. Указ. соч.

³ Кейнс Дж. Общая теория занятости, процента и денег. Избранное. М., 2007. С. 340.

Безумцы, стоящие у власти, которые слышат голоса с неба, извлекают свои сумасбродные идеи из творений какого-нибудь академического писака, сочинявшего несколько лет назад. Я уверен, что сила корыстных интересов значительно преувеличивается по сравнению с постепенным усилением влияния идей¹. Здесь важно ещё раз подчеркнуть, что речь идёт не о внешнем влиянии идеологии на экономику, но об идеологическом в самой экономике (подобно различению позиций «аука и идеология» и «идеология в науке»).

Характерной аналогией этого различия является оппозиция: «искусство и идеология» – либо «идеология в искусстве». Существует множество исследований, посвящённых взаимосвязям искусства и идеологии, однако большей частью они воспроизводят стандартные сюжеты: «искусство и политика», «искусство и власть», «искусство и государство». Идеология как собственная, внутренняя и именно эстетическая составляющая художественного направления, вида творчества, отдельного автора или произведения рассматривается в данной терминологии гораздо реже и то в пределах явно читаемого. В нашем контексте интереснее фоновые мировоззренческие установки, подобные ньютоновскому механицизму и лапласовскому детерминизму в сюжетной конструкции «Опасных связей» Шодерло де Лакло (классический сюжет для иллюстрации связей логики искусства и эстетики философии своего времени). По большому счёту это мало чем отличается от принимаемого по молчанию мировоззрения учёных, включая позитивистски настроенных естественников.

Противоположный пример – не фоновое мировоззрение, а именно осмысленная, авторски проработанная и даже литературно оформленная идеология отдельной программной вещи или целого направления. Именно благодаря этой прописанной идеологии «Чёрный квадрат» Малевича стал самым известным и наиболее знаковым произведением всего русского авангарда (возможно, не только русского и не только авангарда) – идеалом полотна-концепции, картины-философии.

Известно, что задолго до Малевича нечто, внешне подобное иконе супрематизма, изображали многие. В 1617 г. чёрный квадрат с названием «Великая тьма» создал Роберт Фладд – английский врач,

¹ Кейнс Дж. Указ. соч.

военный и путешественник, философ-мистик, эзотерик, астролог и теоретик музыки. В 1843 г. Берталь (анаграмма имени Albert, придуманная с участием Бальзака) создал полотно «Вид на Ла-Хог (ночной эффект), Жан-Луи Пети» – черный прямоугольник в горизонтальной позиции. Это сделал «утонченный график страницы», иллюстратор Андерсена, Дюма, Диккенса и Перро, однако и его изделие кануло в лету как частный анекдот. В 1854 г. Густав Доре в альбоме «Живописная, драматическая и карикатурная история Святой Руси на основании текстов хроникеров и историков Нестора, Сильвестра, Карамзина, Сегюра и т.д. в 500 рисунках с комментариями» исполнил неправильный чёрный квадрат с символическим названием «Русская тьма», однако не задержался даже этот приём. В 1874 г. Генри Холлидей в иллюстрациях к Льюису Кэроллу приводит «Карту Океана» в виде пустого прямоугольника. Затем в 1882 г. Пол Бийо выставляет на одной из парижских выставок черный прямоугольник в раме: «Битва негров в туннеле». И буквально через год близкий ему литератор и музыкант Альфонс Алле создаёт полотно «Битва негров в пещере глубокой ночью». Далее следует серия монохромных прямоугольников: белый – «Первое причастие страдающих хлорозом девиц в снежную пору»; красный – «Уборка урожая помидоров апоплексическими кардиналами на берегу Красного моря»; синий – «Оцепение молодых новобранцев, первый раз увидевших лазурь Средиземного моря»; зелёный – «Сутенеры в самом расцвете сил, на животах в траве, пьющие абсент»; желтый – «Желтушные азиаты, пьющие анисовый аперитив на пшеничном поле»; серый – «Хоровод пьяных в тумане».

Вся эта история оказалась ничем в сравнении с художественным концертом Малевича, хотя последние просвечивания якобы выявили на белых полях «Черного квадрата» следы, говорящее о его знакомстве с «Дракой негров...». Самое резонансное художественное событие истории ИЗО состоялось исключительно благодаря его собственной идеологии – философии нефигуративности, «перехода через ноль» и пр. Эта идеология одной вещи в итоге оказалась несравнимо более значимой для истории художника и искусства, чем все перипетии взаимоотношений Малевича и его школы с революцией идеологией, пропагандой, политикой, партией, государством, госзаказом, внешней цензурой и внутренним конформизмом.

4. Конституирование по Шмитту: идеологическое в оппозициях «вера – знание», «цели – ценности», «интересы – принципы»

Расширенные представления об идеологии закономерно ставят вопрос о соответствующем – и именно предельном! – конституировании данного понятия. Наиболее популярный сейчас образец такого рода конституирования даёт концепция политического от Карла Шмитта и его интерпретаторов. Можно допустить, что сама эта схема (как бы к ней ни относиться в конкретном исполнении) в качестве алгоритма имеет смысл далеко за рамками определения политики¹.

Главное откровение «ужасного юриста» – необходимость конституирования политического на его собственных уникальных основаниях. Подобно тому, как науку конституирует оппозиция истины и заблуждения, этику – добра и зла, эстетику – прекрасного и безобразного, экономику – выгоду и потери, политику, по Шмитту, конституирует дихотомия «друг – враг», причём в её радикальном варианте: в борьбе на уничтожение.

Из данного алгоритма логически вытекает шанс такого же конституирования идеологии – на основе её собственной базовой оппозиции. Ранее уже вводилось рабочее обозначение идеологии как «веры в упаковке знания». Оппозиция «вера – знание», выглядит достойным аналогом оппозиции «друг–враг» и чисто концептуально может быть опробована в качестве базовой для спецификации идеологии и продолжающей ряд таких дихотомий, как «добро–зло», «истина–заблуждение» и т.п.

Однако в данной оппозиции вновь возникает проблема симметрии–асимметрии: что ближе к сути идеологического – вера, маскирующаяся под знание, или же знание, которое имплементируют через веру? Иными словами: идеология это прежде всего научнообразное суеверие – или все же и особого рода «суеверная наука», знание, индоктринируемое без критики источников, контента и логики, принятой в нормальной науке?

Введенная ранее диффузная модель помогает отказаться от жёсткой логики этой бинарной оппозиции в пользу модели континуального перехода. В реальных отношениях не существует в отдельности

¹ Шмитт К. Понятие политического // *Вопр. социологии*. 1992. № 1. С. 35–67.

веры или знания, то есть знания без веры и веры без знания. Это всегда единый сrostок знания-веры, подобный магниту, сохраняющему полюса, как бы его ни распиливали. В самом же континуальном переходе в разных его точках обнаруживаются разные констелляции знания и веры. Если рассматривать диффузию идеологии, например, в науку или религию, то на этих полюсах обнаруживается явно противоположное тяготение, полярные интенции; при этом чистое знание и чистая вера в обоих случаях есть не более чем предельные идеализации (пустые множества).

В научной аксиоматике и метафизической догматике науки всегда есть качество «кредо» – верую. В религиозной догматике, наоборот, «кредо» всегда содержит ересь знания или потребности в нем. Собственно, максимализм формулы «Credo quia absurdum», как раз и отражает качество предельного суждения, обращающего в ноль претензии докетов или гностиков. Но точно такое же качество присутствует, например, в идеологии произведения или художника – в этом особом «кредо» художественной концепции, эстетики или вкуса. Максима «О вкусах не спорят» лишь повторяет квазирелигиозные формулы «достоверно, ибо нелепо», «несомненно, ибо невозможно» и пр.

Разные позиции в этом континуальном переходе занимают не только формы сознания, но и разные их модификации. Если наука и религия тяготеют к полюсам знания и веры, то по таким критериям по-разному локализованы и разные науки, и разные религии – в систематике и в истории, в синхронии и диахронии. Диспозиция рации и «кредо» по-разному воплощается в разных искусствах, в разные эпохи, в разных стилях и произведениях, у разных авторов на разных этапах их «творческой биографии».

Ещё более очевидны различия в комбинациях веры и знания в разных идеологиях и в разных политиках. Это сейчас особенно нуждается в исследовании в связи с радикальной реидеологизацией политики и общества, резко ускорившейся примерно с 2010 г. на гребне провала так и не начавшейся модернизации. То, что раньше «заливали деньгами», сейчас заливают идеями и страстями, а это и есть территория идеологического.

С этой точки зрения особым образом выстраиваются и взаимоотношения идеологии и философии. В первом приближении их можно рассматривать как рядоположенные формы интеллектуаль-

ной активности. Однако с точки зрения диффузной модели в философии всегда присутствует составляющая идеологии, а в идеологии – составляющая философии. Соответственно, и здесь есть спектр с континуальный переходом. Однако здесь важнее то обстоятельство, что принадлежностью философского либо идеологического текста может быть и вовсе один и тот же, текстуально идентичный фрагмент. Принадлежность к философии или идеологии определяется здесь не по контенту как таковому, а по интенции. Если философия призвана вскрывать неочевидность якобы очевидного (а потому не промысливаемого), то идеология, наоборот, стремится сделать очевидным во все не очевидное, устраняя процедуры рефлексии, критики и самокритики. В математической терминологии это один и тот же скаляр, но с противоположно направленными векторами.

Данная оппозиция дополняется и другими осями, в том числе с учётом определения идеологии как системы ценностей, а также практической направленности целого ряда её проявлений. В результате получается пространственная, трёхмерная модель, построенная на трёх осях: гносеологии, аксиологии и праксеологии – «вера в упаковке знания», «цели в упаковке ценностей», «интересы в упаковке принципов».

Такая модель испытывает пределы обобщения уже в силу своей пространственной исчерпанности. Если все же сводить по инерции идеологическое к запросам политики и власти, легитимации господства и подчинения, обработки сознания другого и пр., то останется проблема отсутствия того общего, объемлющего понятия, которое одинаково работало бы во всех вышеперечисленных сферах. Останется проблема неназванного обобщения – необходимой генерализации, но без имени. И будет по-прежнему непонятно, что делать с изоморфными (как минимум) проявлениями идеологического, наблюдаемыми в столь разных сферах.

Что же до работы с новыми жизненными реалиями, в том числе политическими, то может оказаться, что понимание собственной, имманентной идеологии всего, что пытается быть вне политики (науки, экономики, искусства, культуры и пр.), позволяет увидеть, как действует теневое и латентное идеологическое в принципиально новых социумах и условиях коммуникации.

Идеология и нарциссизм. Мании грандиозности: наблюдение, симптоматика, генезис

У таких больных, которых я предложил назвать парафрениками, наблюдаются две следующие основные характерные черты: бред величия и потеря интереса к окружающему миру (к лицам и предметам). Вследствие указанного изменения психики такие больные не поддаются воздействию психоанализа, и мы не можем добиться их излечения.

Зигмунд Фрейд. «К введению в психоанализ»

Даже и после – уже в обители принят Аида –
В воды он Стикса смотрел на себя.

Овидий. «Метаморфозы»

В подзаголовке этого текста слово «эпидемия» отражает два связанных тренда в России и мире. Речь о реванше идеологии и о параллельной эпидемии НРЛ – нарциссических расстройств в психопатологии вождей и масс. Реабилитация идеологии считается одной из главных находок постмодерна, отвергнувшего идеологическую классику, чтобы потом так же радостно разувериться в надеждах сплошной деидеологизации и пророчествах конца идеологии. В свою очередь, нарциссизм, также входящий в базовые определения постмодерна, уже возведён в ранг знаковой черты и «эпидемии» XXI в., методично поражающей культуру, отношения, политику и политиков. Это близкие мании и родственные культы – чужих великих идей и собственных «неотразимых отражений». Проработка их связи в теории уже многое объясняет в природном нарциссизме идеологий и в идейной возбудимости нарциссов. Когда же идейная экзальтация усиливается нарциссической в политике и жизни, это чревато личностными сдвигами и массовым помешательством, вплоть до коллективного бреда величия,

приступов «нарциссической ярости» и тайно пожирающего нарцисса влечения к смерти.

1. Нарциссический идеологизм в самосознании Модерна и постмодерна

Идеологии, заряженные комплексом нарцисса, – бинарное оружие из самых отравляющих. В арсенале средств массового поражения сознания воздействие таких соединений наименее предсказуемо. Проблема «глобального нарцисса» не только в разрушительных конфликтах с собой, другими и самой реальностью. Перспектива больших катастроф заранее вписана в сценарные структуры всякой мегаломании, фиксированной на собственной грандиозности и всемогущественности. С нарциссами трудно жить, но можно и вовсе не выжить. Гений нуара Стивен Кинг, увидевший в Дональде Трампе «просто хрестоматийный пример нарциссического расстройств личности», заявляет: «То, что у этого парня палец на красной кнопке, страшнее любой истории ужасов, что я написал...»¹. И в мире Трамп не один такой². Остроту положения трудно переоценить, если понимать логику «рисков с неприемлемым ущербом» и связывать с ней специфические, часто непредсказуемые реакции деструктивных, патологических и злокачественных нарциссов. Такие обострения одинаково опасны на вершинах власти и в идейно заряженной массе.

Тот факт, что идеологии небезобидны как таковые, известен, хотя не всем и, как правило, в относительно слабых и мягких версиях, обычно в марксоидных. Оправдание группового, в частности классового, господства – не самое страшное, что умеет идеология. Трудно переоценить роль идеологий в самых масштабных извращениях высокого Модерна – двух тоталитаризмов, нацистского и советского. Это был комплекс не только геополитических и социальных, но и

¹ Цит. по: *Worley W.* Donald Trump is 'worse than any horror story I've written', says Stephen King // Independent. Thursday 4 May 2017. URL: <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/news/stephen-king-donald-trump-president-us-worse-than-any-horror-story-ive-written-a7717506.html>.

² Подробнее об этом см.: *Рубцов А.В.* Нарцисс для масс: как психологи рисуют политический портрет Трампа // РБК 24.11.2017. URL: <https://www.rbc.ru/opinions/politics/24/11/2017/5a17f5989a7947703f038b79>.

идейных, интеллектуальных, психических и нравственных катастроф века – посылнее распада СССР. Но здесь же видны и необыкновенные, поистине нечеловеческие мобилизующие возможности зараженных нарциссизмом идеологий – со всеми яркими эффектами и жуткими последствиями такой мобилизации.

Конкретные моменты возвращения к доминации идеологии легко списываются на ситуативные факторы, такие, например, как проблемы с недавней, если не сказать последней, попыткой модернизации в России. Когда неспособность к реальным достижениям приходится компенсировать титаническими свершениями в пространствах идеального, все вырождается в демоверсию, в гигантскую презентацию с навязчивым идеологическим подтекстом. Когда иссякают ресурсы и сами надежды, остаётся ненавидеть всех и болезненно гордиться собой. Недовольство, которое ещё совсем недавно «заливали деньгами», в условиях рецессии остаётся гасить сильными идеями и перегретыми страстями.

Но если отрегулировать фокус, сменив оптику зрения с политики на историю, можно увидеть в нынешней реидеологизации и совсем другой масштаб – соразмерный едва ли не всей эпохе Модерна. Эти длинные волны наката идеологии и контридеологии раскачивали буквально все Новое время; не затухают они и сейчас, в среде радикального постмодернистского антифундаментализма.

Известная линия рассуждений связывает историческое самоопределение идеологии с истоками Модерна, конкретнее – с процессами секуляризации. Не от Дестюта де Трасси и Наполеона (это только сам термин), а от первых гуманистических манифестов и проектов всего идеального. Именно в тот момент идеология возникает как специфическая интеллектуальная и духовная форма, как почти отдельный институт. Это не отрицает существования идеологического и прежде, если не сказать «всегда», но именно в Новое время оно становится относительно самостоятельной компонентой сознания, нащупывает особые жанры и организованности, свойственные «идеологии» в современном и собственном смысле этого слова.

Исход из теологического синкретизма Средневековья (от схоластики божественного *studia divina* к человекообразности *studia humanitatis*) был изначально диверсифицирован не только в науку и философию, но и в идеологию (при всём взаимопроникновении этих

специализированных форм сознания). Учитывая генезис идеологий от постсредневековой секуляризации, примерно в таком контексте их и называют «светскими религиями». Позднее возникает понятие «интеллигентские религии» и даже «интеллигентские приходы», разновидностью которых являются «университетские приходы», ориентированные на вузовскую профессию, «богемные приходы» и пр.¹

В том начальном «продукте секуляризации», ещё не вполне разделяющем возрожденческую науку, натурфилософию и морально-политическую идеологию, тесно переплетены исследование и проект, анализ и программа, критика и догма, рефлексия и аксиоматика. Связь познавательного и идейного зарядов Модерна прямо подводит к трактовке идеологии как «Веры в упаковке Знания». «Как только какое-либо знание становится убеждением, системой взглядов, стимулом к объединению и действию, всякая “истина” начинает жить по совершенно особым законам и критериям – по законам и критериям идеологии. В этом смысле идеология неустранима. Непрерывно поддерживать себя в состоянии снимающей идеологию жесточайшей, бескомпромиссной рефлексии невозможно даже просто физически (чем-то это напоминает неизбежное снижение концентрации в спорте, например, в теннисе или бильярде). И как только человек, общность или общество сподабливаются, ослабив критику, во что-либо уверовать, автоматически возникает идеологическая ситуация и само идеологическое»².

Данная формула даёт повод для конституирования идеологического по схеме Карла Шмитта, который, кстати, как раз и видел в политике скрытую секуляризацию теологических идей и программ («политическая теология», легитимность как светская теодицея и пр.)³. Если политическое конституируется у Шмитта оппозицией «друг–враг» (подобно оппозициям «добра – зла» в этике, «прекрасного–безобразного» в эстетике и пр.), то идеологическое можно попытаться конституировать оппозицией «знание–вера». Разные формы

¹ См.: *Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М.* Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов. М., 2015. С. 42–43.

² *Рубцов А.В.* Российская идентичность и вызов модернизации. М., 2009. URL: <https://iphra.ru/uplfile/ideol/roubcov/Identichnost.html>.

³ *Шмитт К.* Понятие политического. СПб., 2016. С. 280–408.

и фрагменты идеологий могут по-разному располагаться в этом континуальном переходе, на полюсе веры асимптотически приближаясь к религии, а на полюсе знания – к философии и даже науке¹. Один и тот же текст может тяготеть одновременно к разным полюсам, в том числе к идеологии и философии. Это вопрос не контента как такового, но интенции: догматизация «очевидности» делает текст идеологией, а установка на критику непромысливаемого то же самое высказывание превращает в философское. В этом плане категоричные отсылки к «классическим определениям идеологии» (обычно это Маркс) автоматически переводят разговор из философского регистра в идеологический – со всеми атрибутами нарциссической безапелляционности. В своё время в Институте философии РАН под руководством Б.А. Грушина планировалась серия больших публичных семинаров на тему: «Слушания по делу очевидностей».

Наряду с традиционной оппозицией идеологии науке и философии, возможно и более сложное представление об идеологии как о включённой, неустранимой и даже необходимой компоненте научного и философского знания. В этом идеология подобна культуре, о которой также можно говорить одновременно и как об отдельном явлении, рядоположенном науке, политике, экономике и пр., и как о включённой, проникающей, диффузной субстанции. Именно эта идея реализуется в понятиях деловой, политической, правовой, исследовательской и т.п. культуры – вплоть до культуры мышления и оформления сносок. Это разные, но связанные схемы: «идеология и...» – и «идеология в...».

Такого рода связи видны уже в процессах эмансипации идеологии в Модерне. Идеология изначально отделяется от религии и веры и сама по себе (например, в акафистах Человеку или в проектах всего идеального – городов, обществ и личностей), но и в составе философии и науки, как их неустранимое включение. Затем выясняется, что и противоположная эмансипация – науки и философии от идеологии – после неудач, как минимум трёх позитивизмов, признана в полном объеме нереализуемой. Более того, у идеологической состав-

¹ Подробнее об этом см.: Рубцов А.В. Превращения идеологии. Понятие идеологического в «предельном» расширении // Вопр. философии. 2018. № 7. С. 18–27; он же. Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // Вопр. философии. 2018. № 6. С. 66–75.

ляющей науки обнаруживается не только остаточный, но и конструктивный смысл, например, в функциях исследовательских программ (что, в частности, подчеркивал В.А. Лекторский на «круглом столе» в Институте философии РАН «Философия и идеология; иллюзия деидеологизации»¹.

Итак, уже в начальном обособлении идеологии устанавливается прямая связь с мощнейшим нарциссическим зарядом гуманизма и особенно титанизма Возрождения. Тот гуманистический контекст, который, успев стать рутинным, кажется нам теперь данным от века, изначально утверждался не на бытовом уровне, но невыносимым возвышением человеческого как «нечеловеческого»: тогда этот жест означал «подвинуть Бога». Гуманизм в нынешней сильно обмирщенной среде – бледная тень его самоутверждения в битвах секуляризации. Особенно это видно в ренессансной культуре, еще подверженной влиянию религии и церкви с рецидивами «готической реакции». Не зря эту раннюю форму титанического гуманизма так плотно связывают с «обожествлением человека» как «микрокосмоса» и «богоравного существа». Показательно, что и одна из современных связанных с нарциссизмом работ ученика Фрейда Эрнеста Джонса, бывшего президентом Международной психоаналитической ассоциации и Британского психоаналитического общества, так и называется – «Комплекс Бога» («The God Complex»)². Человек и сейчас «созидает и творит самого себя», но для нас это стало бытовой банальностью. Тогда же все это более походило на четвертую Сикстинскую фреску с сотворением человека... если Саваофа справа заменить на ещё одного Адама.

Этот поистине комический восторг понятен: впервые самореализуется максимально представимая грандиозность и всемогущественность существа, которому «дано владеть тем, чем пожелает, и быть тем, кем хочет»³. Потом это попадёт в эпитафии к «Бегству от свободы»: «...И сам себе будешь творец и создатель. Лишь тебе даровал я расти и меняться по собственной воле твоей. Ты несешь в себе семья

¹ Сыродегова А.А. Философия и идеология; иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола»). // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 207–217.

² Jones E. *The God Complex: The Belief that One is God, and the Resulting Character Traits* // *Essays in Applied Psycho-Analysis*. London, 1951. Vol. 2.

³ Пико делла Мирандола Д. Речь о достоинстве человека. URL: <http://platonizm.ru/content/piko-della-mirandola-rech-o-dostoinstve-cheloveka>.

вселенской жизни»¹. В чистом виде идеология, причём идеология дикого самомнения потерявшего края нарцисса, в сравнении с которым юноша из мифа скромн и неприхотлив.

2. Парадоксы именованя: исчадие рая, полезная отрава, конструктивная патология

В этой схеме важна амбивалентность в оценке всех трёх её элементов: Модерна, идеологии и собственно нарциссизма. Здесь вообще нет ничего однозначного – но именно в оценочных толкованиях этих понятий чаще всего проявляется примерная односторонность.

В классической линейно-прогрессистской традиции Модерн связывают с эмансипацией человека, с утверждением индивидуализма и свободы, верховенства закона и права, суверенитета лица и народа, с продвижением гуманистических ценностей, идеалов Просвещения и других атрибутов всего самого хорошего. Исторический негатив, в том числе чудовищный и кровавый, обычно списывают на рецидивы старого и недоработки нового – ещё только становящегося Модерна, который и сейчас, согласно Хабермасу, есть «незаконченный проект». Внутренняя критика и самокритика эпохи – издержек просветительского профетизма, линейной кумулятивности, наивного прогрессизма, оголенного рацио и пр. – представляется скорее чем-то сопутствующим и вторичным на фоне всепобеждающего движения от хорошего к лучшему, в итоге – к совершенному и идеальному. Вместе с тем в этой внутренней критике уже заложено многое не менее принципиальное и даже видны отблески будущего постмодерна, как в Шопенгауэре, де Местре или Ницше.

Уже в начальной точке входа в Модерн слиты две соизмеримые, если не равнозначные, его составляющие: утверждение Свободы, но и Порядка, открытость новому, но и культ жесткой фиксации реальности дисциплинирующим проектом. Это неразрешимый конфликт индивидуального и идеального, приватного и разумно организованного – причём именно извне. Суверенитет и права личности утверждаются одновременно с тотальной архитектурой всего совершенного и завершенного, политически правильного и предначертанного Зна-

¹ Фромм Э. Бегство от свободы. М., 2009. С. 3.

нием. Идея суверенитета народа не исключает его суровой, в том числе политической, функциональной, духовной и телесной организации. Ещё один принцип дополнительности, два достойных друг друга усилия: освободить и «построить», причём построить и по плану, и в сугубо дисциплинарном смысле (от слова «строй»). Мне уже неловко намекать на подозрительную схожесть пространственно-графической эстетики идеальных поселений и идеальной тюрьмы Иеремии Бентама. Садистский в своём прозрачном геометризме Паноптикум – тот же город Солнца, но по приговору.

В XX в. человечество достигло двух максимумов этого исторического движения: самореализации свободы и ужасов концлагеря. И все это «исчадие рая» умещается в целом Модерна, с его разнонаправленными векторами. История единства и взаимопревращений доктора Джекила и мистера Хайда – именно об этом (как и многое другое в том же роде). Есть светлая и темная стороны Модерна, причём темная сторона часто невидима. Постмодерн как раз и возникает как реакция на воплощение идеи тотального проекта – от Modern Movement в градостроительстве и тотальном дизайне до репрессалий в политике и машин смерти ГУЛАГа и Освенцима. Тотальная архитектура новых городов и политических систем как одна и та же концентрационная утопия. В лучшем случае – макет, реализованный в натуральную величину, существование в котором также становится «макетом жизни».

Если в раю Модерна есть свои круги ада, то в идеологии, как и во всякой отраве, есть своя польза. Если идеология самоопределяется в противоречиях Нового времени, то и отношение к идеологии должно воспроизводить эту двойственность. Оно так же амбивалентно, с той лишь разницей, что в Модерне приходится видеть не только светлую сторону, а в идеологии, наоборот, – не только мрак обмана.

В расхожих версиях идеология – это прежде всего «ложное сознание для других», в лучшем случае – превращённая форма сознания самих господствующих, оправдывающая «бремя» господства. Отсюда легко выводятся жесткая разоблачительная установка и сама идея «контридеологической аналитики»¹, с которой спорить не хочется, но

¹ Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журн. 2016. № 4. Т. 9. С. 5–17.

которую в конкретных политических условиях следует только поддержать и усилить. Однако это не противоречит и расширительной трактовке идеологического, учитывающей включённые, в том числе конструктивные, проявления идеологии в науке, искусстве, в социальной психологии и техническом творчестве, а также в приватном самосознании и даже в идеологическом бессознательном. При самом враждебном отношении к идеологии эти её «полезные» свойства необходимо учитывать – хотя бы для понимания причин её необыкновенной живучести и редкой силы. Если идеология только вредоносна и безнравственна, то почему она так устойчива и порой почти непобедима даже под ударами этой самой «контридеологической аналитики»? И это не только проблема распределения эфирного времени и других ресурсов. Мы уже не говорим о необходимости понять и противоположную крайность – сдержанную реабилитацию и даже апологию идеологического в утверждении философии как особого рода идеологии¹.

Здесь многое проясняет анализ идеологических включений в смежных практиках, например, в искусстве. Речь не о банальных политических и организационных трениях между художниками и властью, идеологией и творцом: энтузиазм и разочарования, заказ и конфликт, проблема ангажированности, давления, цензуры, репрессий и убийств на идейной почве. Речь о собственной концептуальной и эстетической идеологии, присутствующей в творчестве, а в снятом виде – и в самом изделии. Так, уже импрессионизм предполагает в целом артефакта наличие более или менее понятной идеологии – если не пояснения, то намёка: «что это было? к чему это l'impression?». Авангард (например, супрематизм) со всем, что потом произошло от него, и вовсе немислим без идеологического сопровождения – имитации философии, своего рода «эстетики в упаковке знания». Иногда вообще непонятно: то ли идеи и слова подсвечивают вещь, то ли сама вещь нужна лишь для иллюстрации Замысла как материальный код идеологии. «Чёрный квадрат» или опус «4'33"» пусты без экспликации идеи; не случайно Малевич писал философические трактаты и письма, а Кейдж был немного мыслителем, адептом философии Вос-

¹ Межуев В.М. Философия как идеология // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 4. С. 172–180.

тока и духовных практик дзен. Соответственно, без идеологического «интерфейса» непонятны и немислимы продолжения в искусстве, этими программными вещами и текстами инициированные. Именно поэтому ничем не стали все чёрные квадраты, исполненные задолго до Малевича Робертом Фладдом, Берталем, Густавом Доре, Генри Холлидеем, Полом Бийо и даже самим Альфонсом Алле с его «Битвой негров в пещере...», упоминание о которой недавно найдено на версии «Квадрата» в ГТГ. Правда, авангард кончился, зато тень Алле тихо живет в постмодернизме...

Ещё более выявляет возможный конструктив идеологии её присутствие в структурах приватного сознания. Определения идеологии как «сознания для других», якобы обязательно встроенного в социальную коммуникацию, недооценивают значение внутренней коммуникации – присутствия «другого» уже в самой структуре Эго, в индивидуальном сознании и бессознательном. Если есть «внутренний диалог» (а это вполне заслуженная теория, подарившая нам транзакционный анализ, аутопсихотерапию и ряд изысканных медитативных практик, не говоря о Бахтине и Кастанеде), значит, есть и «внутренняя идеология»! В структуре личности эта её собственная, адресованная себе идеология решает те же задачи, что и идеология социума, социально-политическая. Если есть «идеология макро», то должна быть и «идеология микро» (хотя между ними разница, как между атомом и планетами). Эта идеология для себя точно так же обслуживает «внутреннюю политику лица». Она легитимирует выгоды положения субъекта или, наоборот, оправдывает его неудачи, служит психологической защитой и собирает воедино картину внутреннего и внешнего мира – насколько это вообще возможно. Если покопаться в мозгах не самых примитивных личностей, там найдутся аналоги внешних идеологических процессов и целых институтов – производства, обращения и воспроизводства сознания, генерации и индоктринации, идейной борьбы, цензуры, репрессий и сопротивления. Отдельная голова как микрокосм идеологической жизни и власти в социуме, как Лейбница монада общества и государства с развитой системой идейного кормления. Идеологический отдел мозга.

Возможен и обратный ход – к пониманию макроидеологии через её атомарные проявления, через идеологический микромир. Внутренняя идеология работает одновременно и как лекарственная химия.

Анестезиология, седативные средства и даже наркотики, в том числе нелегкие, – все это разрушительно в передозе, но бывает необходимым по жизненным показаниям, от болевого шока до ухода в изменённые состояния. Если бороться с наркоманией, надо все же понимать, что дают разрушающему свою жизнь человеку все эти вещества, инъекции, «колеса» и грибы.

Примерно то же они дают обществу, снимающему стресс и боль, – иногда самой тяжелой идеологической наркотой нестройной отчетности. Главное про это было сказано ещё о религии, сначала Новалисом: «Вообще так называемая религия действует, как опий: она навлекает и приглушает боли вместо того, чтобы придать силу»; затем священником и чартистом Чарльзом Кингсли: «Религия – опиум народа». Канонический фрагмент, из которого у Андрея Платонова потом вытек «предрассудок Карла Маркса и народный самогон», в оригинале выглядит так: «Религия – это воздух угнетенной твари, сердце бессердечного мира, а также душа бездушной ситуации. Подобно тому, как она – дух бездушных порядков, религия – есть опиум для людей!» С опиумом религию сравнивали также Гейне, Гегель, Кант и Фейербах. К идеологии все это тоже относится, в том числе «чтобы народ не скорбел».

Столь же важна оценочная амбивалентность нарциссизма; она не менее принципиальна и ни в чем не уступает двойственной природе Модерна и идеологии. Точно так же, как в идеологии обнаруживается не только грандиозная ложь, но и ряд компенсаторных, терапевтических, ориентационных и проективных функций, нарциссизм в грамотных подходах тоже не оценивается однозначно. Стараниями психопатологии, заряженной на работу с пограничными и острыми случаями, нарциссизм в быту и в популярной науке воспринимается либо как расстройство, либо как черта характера, дурная или комичная. Но специальная литература даёт и другую, в том числе позитивную, оценку того, что называется нарциссической акцентуацией характера.

Для российской аудитории это проблема не только знакомства с матчастью, но и въевшихся установок. Даже в области знания у нас сохраняется отношение ко всему «психическому», характерное до «Истории безумия...» и «Рождения клиники» Фуко. Кроме того, если на Западе личный психоаналитик или психотерапевт – это норма, элемент престижа и демонстрационного потребления, то у нас любая

внешняя коррекция психики воспринимается как диагноз, который хуже судимости.

Заодно с тихим ужасом перед всяким «психическим», как перед духовной проказой, вытесняется и весь состав нормального нарциссизма, не говоря о позитиве. Сам Фрейд не сводил дело к патологии: «Нарцизм в этом смысле не является перверзией, а либидинозным дополнением к эгоизму инстинкта самосохранения, известную долю которого с полным правом предполагают у каждого живого существа»¹. Фромм различал нарциссизм «доброкачественный» и «злокачественный» и считал его компенсатором, необходимым для выживания человеку, лишенному, в отличие от животных, комплекса спасительных инстинктов. От Фрейда идёт отношение к «первичному», возрастному, к младенческому и детскому нарциссизму как к важному этапу формирования личности. Помимо деструктивного, патологического и злокачественного нарциссизма есть нарциссизм «детский нормальный», «взрослый нормальный» и т.п. Усиливая ориентацию на успех, он помогает самореализации. Наконец, нарциссизм бывает «профессиональным» и отнюдь не заболеванием: в правильных дозах и формах он необходим в творчестве и политике, во всякого рода харизматике, в воспитании и педагогике. Он бывает полезен даже в ученом, хотя сама наука это скорее классический антинарцисс, экстремально самокритичный и решающий на изменения теории лишь в крайней необходимости.

Это два очень похожих друг на друга гибрида: идеология как порыв гениев и прибежище ничтожеств и нарциссизм как порождение и стимул успеха, но и как реакция на комплексы обесценивания.

3. Генетика грандиозности. Идеология как врожденный нарцисс

Чтобы оценить склонность идеологии к нарциссическим отклонениям, достаточно представить её подобием условной личности, а затем протестировать по стандартной симптоматике НРЛ, например, из «библии» психопатологов – из Диагностического руководства по психическим расстройствам². Согласно этой святой книге нарцис-

¹ Фрейд З. Очерки по психологии сексуальности. М., 2017. С. 169.

² American Psychiatric Association. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition (DSM-5). Arlington, VA: American Psychiatric Publishing, 2013.

сизм признаётся патологией (а не просто особенностью характера) при наличии пяти из девяти характерных признаков. В отношении идеологии результат легко предсказуем.

Подобно носителям определенного типа личности или жертвам расстройства, идеологии слишком часто заиклены на себе, патологически самодовольны и самоуверенны. Им, как и людям известной породы, свойственна непререкаемая убежденность в собственном величии и исключительности; в этом смысле они тщеславны и болезненно эгоистичны. Строго говоря, изрядная доля безапелляционности здесь в принципе необходима – или это уже не совсем идеология.

Как типичные нарциссы, идеологии ориентированы на успех и власть – пусть иногда в очень специфических проявлениях. Они требуют к себе внимания и знаков восхищения, им необходимы овации, восторги и клятвы, последователи и жертвенные фанаты. Это может скрываться под оболочкой сухого знания и даже самоотречения перед лицом высших истин, но даже самые скромные их адепты требуют исключительного пиетета и только по внешности ни на что лично не претендуют. Это напоминает нередкий нарциссизм самоуничижения верующих, скромность которых бывает паче гордости, особенно у любителей делиться своей посвященностью перед аудиторией.

Идеологиям обычно присущ сверхординарный размах, который в симптоматике НРЛ называют «фиксацией на грандиозности и всемогущественности». Здесь редко мелочатся: если исправлять, то мироздание, историю, характер и судьбу нации, общества и самого человека. Идеология и мегаломания – близнецы-сестры. Например, у Маркса (при всём подлинном к нему уважении) это не менее, чем конец «предыстории человечества» и начало собственно человеческой истории. Но даже в самых скромных и внешне непритязательных идеологических схемах, например, служащих психической защитой во внутреннем диалоге обесцененной личности, всегда есть запасной выход в другой масштаб. Например, это может быть «решение» проблемы отнесением себя к особой категории людей, к которым нельзя относиться с обычными мерками рации, функциональности или успеха. Даже крупные жизненные неудачи могут объясняться избранностью, что одинаково характерно для защитных реакций обычных лузеров и целых государств. Так, сложности модернизации со сменой вектора и преодолением технологического отставания можно объяс-

нять особым inferнальным графиком отечественной истории, сначала доводящей дело до поистине адского состояния, а потом взрывающей мир сказочным опережением всех и вся.

Идеологии-нарциссы патологически интровертны. Все другое – люди и системы идей – интересны им лишь как рабочая фактура, на которой реализуется образ собственного величия и совершенства. Идеологам и адептам одинаково свойственна неспособность не только к диалогу, но к элементарной слышимости; безразличие к другим, враждебность и ноль эмпатии – обычное отношение к социальному и идейному контексту. Критика недопустима, а реакция на неё всегда неадекватна. Идеологически заряженные субъекты особенно податливы на провокации «нарциссического гнева» и «нарциссической ярости». Выраженный нарцисс в быту может убить, но и в истории во имя торжества великих идей и ценностей убито и замучено больше людей, чем ради завоеваний и просто грабежа.

Вместе с тем в идеологических процессах, как и в общей психопатологии нарциссов, типичны эффекты не только идеализации переноса, но и мгновенного обесценивания. В добротной и нормально работающей идеологии нет недостатков – либо она вся сплошной изъян и оскорбление былой веры. Поэтому компромиссы возможны в политике, но не в идеологии.

Нарциссы необыкновенно паразитарны, в том числе в самоутверждении за счет других. Для идеологий это не просто «образ врага», но ещё и активное принижение всего, из чего они собирают свой пьедестал. Иногда это целые пласты побеждённого и опровергнутого. В том числе и отсюда (а не только от политической задачи) явно завышенная агрессия и репрессивность. Дискуссии возможны исключительно в режиме «полемики на поражение». У Шмитта политическое конституируется не просто диспозицией «друг–враг», но именно такой, в какой враг подлежит полному уничтожению. Идеологии также подчиняются требованиям этой диспозиции, оказываясь не более чем «идеальным политическим» – продолжением политики в сфере идей, ценностей и представлений, не терпящих не то что врага или элементарной конкуренции, но и простого соседства. Для настоящей идеологии все другое если не враг, то рингтон в концерте.

Таковыми параллелями можно заниматься долго. Достаточно обложиться специальной литературой по психопатологии, взять в паци-

енты собирательный образ идеологии и ряд её наиболее известных, ярких порождений – и можно писать бесконечный трактат на тему. Правда, это будет напоминать Хармса: проработал медицинский справочник и обнаружил у себя все возможные заболевания. Но как быть, если выясняется, что это и в самом деле близко к истине?

4. Философия между нарциссизмом идеологии и антинарциссизмом науки

Тест на проявление нарциссической акцентуации в разных её формах имеет не только исследовательский, но и вполне практический смысл.

С одной стороны, аналитика, выявляющая нарциссические патологии, воспринимается как разоблачительная, а потому она бывает на редкость политически эффективна. Она эффективна по тем же причинам, по каким одно только упоминание о проблемах с психикой вызывает в людях бессознательную тревогу и насторожённость. В большой игре это всегда удар ниже пояса и в спину, нечто из области особо коварных политических вооружений.

Но с другой стороны, признание патологии в психической организации «пациента» может давать в аналитике и обратный эффект – менять агрессивно-разоблачительную установку на сочувственно-терапевтическую. Нарцисс – худший из пациентов, к нему труднее всего пробиваться через эшелонированную самозащиту и «панцирь характера» (Вильгельм Райх). Здесь приходится неординарным усилием воли отказываться от естественного желания навести порядок в мозгу клиента одной только мощью непобедимого рации. В случае с нарциссом эффект будет прямо противоположный – даже если вы предлагаете мир с переходом от идеологической борьбы к нормальной и регулярной идеологической жизни. Здесь необходимы особые стратегии, в том числе техники «зеркального» и «идеализирующего» переноса (Хайнц Кохут), только и способные установить трудный, иногда почти невозможный контакт. Переубедить в идеологии вообще крайне трудно, но в идеологии нарциссически заряженной – практически нереально.

Особую сложность представляет постоянная работа над собой, корректирующая собственные ответы на «нарциссические provoca-

ции пациента», отслеживающая рецидивы упоения «терапевтической властью» и «грандиозностью аналитика». Но это и полезно, поскольку в корне меняет сам этос отношения к проблеме и к людям. Такая коррекция бывает особенно ценной, когда политика и социум резко дифференцированы и «верхние» нарциссы делегируют «нижним» возможность изнемогать от голода, не отрываясь от зрелища грандиозных отражений.

Но есть и ещё один важный момент, связанный с анализом внутренне противоречивого сращивания-отталкивания во взаимоотношениях философии и идеологии. Это тема и вовсе из разряда не разрешаемых не только одновременно, но и вообще когда-либо. Речь идёт о постоянно возобновляющемся самоопределении философии, в том числе в связи с её эмансипацией от идеологического. Это одновременно и проблема «вечных» понятий отвлечённой теории как метафилософии, но и вопрос реакции на изменение текущего контекста, на потребность в коррекции самого понимания миссии философии в этом мире, в это время, в этом обществе, в этом институте и т.п. Нарциссизм в идеологии, свойственный ей вообще и так часто гипертрофированный в наше время, может служить здесь аналогом препарата, который вводят в организм, чтобы наблюдать движение окрашенных физиологических жидкостей или изменение меченых тканей. Иначе говоря, нарциссически меченую идеологию в философии отлавливать легче.

В нынешних условиях, когда конъюнктура все же склоняет к идеологической ангажированности (часто незаметной для самих философствующих), наличие нарциссической «метки» позволяет более обоснованно провести разграничение между философским исследованием и идеологической работой, между аналитикой и «окормлением», мнящим себя сразу интеллектуальным, духовным и нравственным.

Но здесь сразу же напрашивается ещё один рискованный эксперимент – протестировать философию в той же сетке нарциссических симптомов, что и идеологию. Это отдельная и сложная работа, которой надо заниматься не всуе, но кое-что бросается в глаза ещё до пристального анализа. Прежде всего – грандиозность предмета и самого режима философствования. В культовых философиях величественны картины мира, но и форматы их живописания, а то и сами авторы. В этом великие философии, даже там, где они некоторыми частями

возвышаются над великими идеологиями, могут казаться более нарциссами, чем сами идеологии.

Однако по другим критериям философия сближается скорее с антинарциссизмом науки, прежде всего в установках рефлексии и бескомпромиссной самокритики. Здесь есть перфекционизм, но он не патологический, поскольку выражается в требованиях и качестве претензий, но не в болезненно-иррациональных реакциях на непопулярность. Позиция между страстью к себе идеологического нарцисса и методологической самоотверженностью научного работника любого статуса кажется для философии (а также для социогуманитарного знания) интригующей и требующей специального анализа.

В этом отношении надо исследовать как теоретические схемы, так и нарциссизм конкретных идеологических проектов, с которыми сейчас приходится сталкиваться. Но это предмет отдельного разговора, в котором тема «Идеология и нарциссизм» последовательно переходит в тему «Идеологи и нарциссы».

Идеологи и нарциссы. Мифы всемогущества: рецидивы, обострения, эпидемии

Мне кажется, она похожа на меня, а следовательно, она совершенство

Мэри из «Аббатства Даунтон»

Я вот, например, не тычу всем в глаза, что обладаю, мол, колоссальным умом. У меня есть все данные считать себя великим человеком. Да, впрочем, я себя таким и считаю.

Даниил Хармс. «Как я растрепал одну компанию»

Вытеснение вытеснения

Тема нарциссизма в политике вообще и в России в особенности вызывает живой интерес, но и мгновенные реакции с желанием её сразу «поставить на место». Заверения в полном самоконтроле и в такой же нелюбви к универсальным отмычкам помогают не всегда. Вам сходу начинают доказывать, что нарциссизм – это сильно, но все же частность. Приходится объяснять, что здесь трудно что-то преувеличить с любым «энтузиазмом неопита»: в реальности с политическим нарциссизмом в стране и мире все куда серьезнее, чем кажется и можно сформулировать в рамках приличий.

Удивляют скорость и автоматизм таких ответов, по-своему тоже нарциссических. Преувеличений и генерализаций в этой жизни много, у каждого они свои, но именно нарциссизм в этом плане на особом счету. Такое впечатление, что эта тема, открывая людям что-то новое, больше путает привычную картину. Отсюда потребность маргинализировать сам предмет ещё до начала разговора. Однако настояя на том, что такие отклонения объясняют в наших бедах далеко не все

(кто бы спорил!), часто тут же выдвигают свои широкозахватные схемы. Будто сам сюжет провоцирует.

Отчасти сказывается обычная неосведомлённость (чтобы не говорить о провинциализме). Просто ещё не все в курсе, что тема «нарцисзма» в ряде аспектов едва ли не половина всего Фрейда (например, в дихотомии нарциссического и объектного либидо). Нарциссы – это не только избранные гении или уроды, а каждый в своём возрасте, характере или обстоятельствах. Нормальный нарциссизм по Фромму восполняет человеку отсутствие у него врожденных инстинктов, спасающих животных, а потому прописан нам самой природой по жизненным показаниям. Гораздо труднее найти место или процесс, где нарциссизма в том или ином виде нет. Выявить «ноль нарциссизма» и суть «антинарцисса» – проблема крайне трудная, но решаемая. Определения явления нет числа, но и нет внятного понимания, что это такое, когда нарциссизма «нет вообще».

Нередки претензии к якобы некорректным переносам психологического в социальное и обратно – будто ещё у Фрейда и особенно у Фромма все эти экстраполяции не были введены специально и в деталях. То, что нарциссами со спецэффектами бывают не только отдельные люди, но и коллективы, общности, группы, институции, партии, государства и страны, целые идеологии, культуры и цивилизации – все это в теории с самого начала было общим местом.

Не до всех уголков страны дошла информация о том, что нарциссизм уже признан одной из определяющих акцентуаций постмодерна и XXI в. В Штатах эта эпидемия, по оценкам динамики, приближается к пандемии. В самосознании американцев эта напасть уже потеснила проблему ожирения нации (кстати сказать, нарциссизм некоторым образом и есть переедание в самооценке и лишний вес «негабаритного Эго»). Кроме того, у нас почти не замечен остросюжетный и весьма громкий скандал с заявлениями о нарциссической патологии у Трампа (возможно, из-за ненужных параллелей). И все же наиболее проблемным для нас является нежелание видеть практически ту же эпидемию у себя под боком и в самих себе – будто никто не смотрит телевизор и не догадывается, что такое фиксация на грандиозном Я.

В нарциссизме нередко видят всего лишь забавную черту характера, не подозревая о его деструктивных, злокачественных формах, разрушающих судьбы людей и целых народов, в истории и в наше

время. Разгоряченных американцев можно понять: если есть экспертно подтверждённые подозрения, что глава государства не вполне адекватен, причём именно как нарцисс, то что ещё можно тут «преувеличить»? Особенно если учесть, что нарцисса себе избирают сами нарциссы – хотя и не только они.

Психике вообще свойственно отторжение всего слишком «неожиданного», но одновременно и слишком узнаваемого, особенно из области бессознательных запретов. В самом деле: какое-то забавное, почти анекдотическое отклонение вдруг выдвигается на авансцену с претензиями на плохой диагноз и прогноз с недопустимыми рисками. Это как признать учебную задолженность, когда кажется, что этот предмет можно и вовсе не сдавать.

Есть и более общий контекст дистанцирования от всего «психического» (в политике и не только). У нас просто не принято обсуждать подобные диагнозы в отношении кого бы то ни было – лица или группы. Это как намекнуть на известный беспорядок в одежде – и получить в ответ смертельную обиду. И все же удивительно, что столь резкую, сочную тему у нас, будто специально отворачиваясь, обходят все, кто должен был бы впитаться в неё с профессиональной хваткой. Желтая пресса и сами политики обычно не стесняются заливать друг друга каким угодно чёрным пиаром, но почему-то не этим. В цивилизованном мире все иначе: «Нарциссизм – излюбленный диагноз для политических лидеров любой партии, противостоящей твоей собственной»¹. Когда в 1964 г. 1189 психиатров заочно приписали Барри Голдуотеру неполную адекватность, это привело к самому крупному поражению в истории американских выборов. Тоже к вопросу о «преувеличениях».

Масштабы бедствия

Вся эта американская история должна бы служить для нас большим зеркалом, в котором через океан можно разглядеть заодно и себя – хотя и в симметричном отражении. Общее у нас то, что и политический, и бытовой нарциссизм во многом спровоцированы именно идеологиями. Для Штатов установки глобальной миссии и личного успе-

¹ *Dombek K. The Selfishness of Others. An Essay on the Fear of Narcissism. N.Y., 2016. URL: <https://us.macmillan.com/excerpt?isbn=9780374712549>*

ха – одновременно и ресурс, и проблема. В элитных школах жестокая конкуренция и боязнь выпасть в лузеры подсаживает молодежь на вещества, близкие к допингу и зависимости. В России другое – здесь миллионы лузеров зависают на наркотике грандиозности идеализированных Я-объектов – политиков, телеведущих, хакеров и ВКС. А также вставшей с колен державы, выдающейся нации и её славной истории, великой Победы и надежд ещё раз переустроить мир – по нашему проекту.

Нарциссизм приватной самореализации в корне отличен от восторга сплоченной массы, однако в обоих случаях много именно идейного. Строго говоря, в США сразу две эпидемии: собственно нарциссизма – и разного рода общественной, экспертной и терапевтической активности, ориентированной на адаптацию к проблеме. Об оценке положения говорит уже сам характер заголовков: «Narcissism: The Epidemic of Our Time», «The Narcissism Epidemic. Living in the Age of Entitlement», «Today's Central Cultural Theme», «How collective narcissism is directing world politics», «A specter is haunting America: the specter of narcissism», «The Internet 'Narcissism Epidemic'», «Generation me», «The Me Me Me Generation», «Me! Me! Me! Are we living through a narcissism epidemic?», «The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations»...¹

Отдельная тема – уже упоминавшийся скандал вокруг Трампа, поднятый отдельными активистами и сообществом. Эксперты и целые организации (например, Джон Д. Гартнер и движение «Психиатры против трампизма») прямо заявляют, что, если бы не пресловутое «правило Голдуотера» (запрет на диагностику вне прямого контакта), им было бы что заявить об особенностях психики пациента и о связанных с этим рисках нации и всего мира². Собственно, этой жалобой на вынужденное молчание и так все сказано.

¹ По объему ссылок хватит одного только этого материала со сдержанным представлением: This document provides sources used in The Narcissism Epidemic by Jean M. Twenge and W. Keith Campbell (Free Press, 2009). URL: http://www.jeantwenge.com/wp-content/uploads/2017/08/narcissism_epidemic_endnotes_notes.pdf.

² Подробнее об этом см.: Рубцов А.В. Нарцисс для масс: как психологи рисуют политический портрет Трампа // РБК. 24.11.2017. URL: <https://www.rbc.ru/opinions/politics/24/11/2017/5a17f5989a7947703f038b79>.

Однако если Америка свою эпидемию обрабатывает с поистине нарциссическим энтузиазмом, то у нас, наоборот, это один из предметов вытеснения. Наш коллективный нарцисс не просто ощущает себя здоровее всех здоровых (что для данной патологии как раз нормально), но и сам готов лечить всех вменяемых, чем и занимается, располагая для этого практически неограниченным ресурсом. Можно сказать, что непропорциональные бюджеты на пропаганду – это практически целиком бюджеты на воспроизводство нарциссической акцентуации политического сознания массы. Особенно если учесть, что безудержное поношение универсального врага – составляющая того же синдрома.

Приходится признать, что проблему во многом обходит стороной и само экспертное сообщество. Специальная литература огромна, но на практике не все однозначно даже для профессиональной среды. Был момент, когда этот диагноз временно исключали из системы DSM (Диагностического руководства по психическим расстройствам)... и именно по причине чрезмерной распространенности явления, близкой к изменению нормы. Позицию быстро вернули, однако в России такой диагноз до сих пор не ставится. В используемой у нас Международной классификации болезней (МКБ-10) он отсутствует (хотя это не мешает при явных отклонениях ставить диагноз F60.8 – «Другие специфические расстройства личности»).

Здесь и в самом деле не исключены лишние генерализации. Та же Кристин Домбек в той же книге о «страхе перед нарциссизмом» призывает к осторожности: «Не слишком ли мы спешим называть обычных гадов нарциссами?»¹. Но это вовсе не значит, что тяжёлые нарциссические расстройства не приводят к столь же тяжёлым последствиям. Проблема скорее в том, что для нашего «авось» это... не проблема. Когда по целым категориям пищевых продуктов вдруг выявляют до 80% фальсификата, страну почему-то не взрывает тот факт, что несколько журналистов за день сделали то, что государство со всеми своими надзорами не делало годами, тихо скармливая людям отходы импортозамещения. Должны были заживо сгореть десятки детей, чтобы выяснилось, что даже по приглашенным официальным данным более половины всех ТЦ работают с нарушениями – и будут

¹ *Dombek K.* Op. cit.

работать. Страна и дальше будет ждать новых пожаров, с аппетитом употребляя пальмовый пармезан местного производства.

К провоцированию расстройств психики, в том числе массовых, у нас отношение примерно такое же. Для понимания этого не обязательно рыться в текстах идеологического официоза и высказываниях первых лиц. Вообще говоря, в известном нарциссизме «геральдического» самосознания наций нет ничего необычного: от American Exceptionalism и Canadian Identity («Canadiana») до Nihonjinron (Japanese uniqueness) плюс особое достоинство малых государств и народов, «молодые тигры» и т.п. Все, что уже сказано о естественных проявлениях и конструктивных возможностях нарциссизма применительно к творчеству, отдельным личностям и пр.¹, вполне относится к государствам, национальным и этническим образованиям, наконец, просто к хорошо мотивированным, целеустремленным рабочим коллективам. Вопрос лишь, в какой именно момент такого рода акцентуация из естественной и конструктивной, доброкачественной фазы переходит в фазу патологическую и злокачественную.

Партизанщина и контрабанда (новое в тактике идейной борьбы и идеологической работы)

В этой связи важно иметь в виду глубокие изменения в структуре, формах и институтах идеологии, в самой «онтологии» идеологического.

Постсоветская деидеологизация оказалась во многом иллюзорной именно потому, что государственная идеология через некоторое время не просто восстанавливается, но и активно мимикрирует, мигрирует в смежные пространства. Центры идеологического производства и обращения сдвигаются от «головных» структур (вроде идеологического отдела ЦК с секретарем по идеологии во главе) в зоны латентной, теневой, диффузной идеологии, оказывающей «проникающее» воздействие косвенно, а часто и вовсе на уровне бессознательного. (Идеологическое бессознательное вовсе не нонсенс, если иметь в виду типичное кантовское *als ob*: люди с гарантиями ведут себя так,

¹ См., в частности: Терминологический глоссарий основных понятий динамической психиатрии. URL: <http://www.simoron.ppole.ru/info/simi/glossarPolo.doc>; *Гройс Б.* Продуктивный нарциссизм // Moscow Art Magazine. 2016. № 99. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/791>.

«как если бы» они были носителями артикулированных и хорошо осмысленных идеологий.) Все это распространяется в режиме «государственной контрабанды» – через каналы и тексты, которые в качестве идеологических не предъявляются и как таковые не опознаются. Не на территории идейного противника, а на своей собственной суверенной территории власть занимается идеологической борьбой в партизанском камуфляже – просто потому что теперь так эффективнее. У постсоветского человека идеологическая идиосинкразия ещё не совсем прошла, и на прямое окормление он пока ещё реагирует по-разному.

Все эти схемы меняют форматы идеологического иногда до неузнаваемости. Например, это могут быть не специальные включения с идеологической проповедью или косвенным промыванием мозгов и даже не сами новостные блоки, а только их регулярные анонсы в рекламных паузах. Именно они многократным повторением инфицируют мозг всеми необходимыми понятиями и чувствами. Такую идеологию вообще можно делать на одних объявлениях и заголовках. В новостных агрегаторах анонсирующие рамки гораздо важнее и эффективнее самих текстов, часто со своими названиями связанные слабо или никак. «Искусство заголовка» становится самодостаточным – как если бы названия полотен стали важнее самой живописи, даже если она фигуративная. Один только набор слов этой субкультуры говорит за себя: «Абсолютный нокаут от Путина – Запад такого не ожидал», «Бомба, которую взорвал Лавров, рушит правительство Британии», «Вашингтон сражен контрударом Москвы и запросил переговоры», «Это заявление Лаврова тянет на самое мощное высказывание года», «Запад не знает, как уgomонить Россию», «Россия на Донбасе применила невидимое оружие», «Мощь “пучкового оружия”»: Россия шокирует Америку», «Это невыносимо: Россия сломала боевые военные самолеты США в Сирии», «Ну вот и все: объявлено беспрецедентное решение России по Сирии – США доигрались», «“Умоляем, только не это!”: Вашингтон взмолился после ударного ответа Москвы», «“Молим, нет сил”: в США “согнулись” под ударом Москвы»... И это только во внешнеполитическом, милитаристском сегменте нашей пропаганды. Ещё много такого же про сокрушительные удары пресс-центра МИДа, генпредставительства в ООН, про экономику и торговые войны, в которых мы раз в неделю окончательно добиваем Прибалтику, Украину, а заодно и Америку с её пустым долларом.

Необходимо иметь в виду, что это не просто выставка с шедеврами «искусства заголовков»: на всех значимых каналах в том же режиме работают бесчисленные ток-шоу и якобы аналитика. Но это одновременно и срез целых пластов сознания. В этой лексике и в самом этом тоне улавливается главное в психической организации заведенной массы. Это мировоззрение и ополченцев идеологического фронта, и регулярной идеологической армии, её генералов, кадровых офицеров и рядовых бойцов. При всём своём информированном цинизме в итоге они и сами сживаются с этой картиной мира. Можно, конечно, сказать, что «они так не думают», но проникающая идеология заходит под корку, именно когда люди не думают.

Диагностика прямая и обратная

Захватывающее занятие – читать специальную литературу по диагностике психических расстройств, одновременно удерживая в поле зрения характерные образы нашей идеологии и идеологов, политики и политиков.

В чуть поджатом и более живом виде стандарт НРЛ из DSM-5 выглядит примерно так:

- 1) непомерное чувство собственной важности, гипертрофия самооценки при ограниченности реальных достижений;
- 2) постоянные фантазии о собственном успехе, силе, блеске и т.п. в условиях остро переживаемого дефицита реального признания;
- 3) маниакальные попытки навязать себя сообществу наиболее богатых и статусных людей (или стран – *AP*);
- 4) болезненная потребность в стороннем восхищенном внимании, сопровождаемая характерными вызовами и провокациями;
- 5) необоснованно высокие ожидания относительно обязанности и готовности других действовать в соответствии с твоими интересами и планами;
- 6) эксплуативное, паразитарное поведение в общении; откровенно грубое, неприкрытое использование других в собственных целях;
- 7) ноль эмпатии и элементарного интереса к кому-либо, кроме себя;
- 8) зависть к более успешным людям (или странам – *AP*) с разглаживаниями о том, как тебе все завидуют и потому гадят;

9) высокомерие и оскорбительная надменность в поведении и взглядах.

Или, например, так: «1) грандиозное чувство самозначимости; 2) захваченность фантазиями неограниченного успеха, власти; 3) вера в собственную уникальность; 4) потребность в восхищении; 5) чувство привилегированности; 6) эксплуатативность в межличностных отношениях; 7) отсутствие эмпатии; 8) зависть к достижениям других; 9) вызывающее поведение»¹. Кроме того, нарцисс ненормально монологичен². Добавьте безудержное хвастовство, имеющее мало общего с реальностью, истерическую реакцию на критику и приступы гнева по отношению ко всему, что мешает идеализации любимых образов.

Здесь все слишком узнаваемо, чтобы что-то специально привлекать к нашим реалиям. Однако для живой аналитики здесь всегда есть симметричный риск – поставить «нужный» диагноз политическому оппоненту, тем более врагу. Такие сеансы слишком удобны как средство борьбы или просто идейной мести (как если бы психоаналитик и пациент в жизни делили власть, женщину или бизнес). Особая рефлексия необходима здесь не только во имя научной добросовестности, но и для обеспечения рабочего контакта, если речь идёт о пациенте. Обычную диагностику здесь всегда будут сначала воспринимать как нечто из области политических вооружений, наращивая дополнительные защиты и встречную агрессию.

Техники такого рода самоанализа неплохо проработаны. Считается обязательным самому аналитику отслеживать собственные нарциссические склонности и приемы. Это необходимо, чтобы выдерживать «нарциссические провокации» клиента, не вступая с ним в «автоматическую конкуренцию», не гнобить его «психоаналитической властью» и собственной «терапевтической грандиозностью». В политическом анализе с этим еще сложнее. В таких контактах, даже в не самых запущенных случаях срабатывает эффект «временной глухоты», как у невоспитанных собак. Если писать не для удовольствия, а для хотя бы намёка на эффект, приходится опасаться, что в аудитории, более широкой, чем клуб друзей и единомышленников, вас просто не станут слушать.

¹ Короленко Ц.П., Дмитриева Н.В. Личностные расстройства. СПб., 2010. С. 140.

² О концепции «Радио-Я» см.: Kernberg O. Borderline Conditions and Pathological Narcissism. New York, 1975.

Желательно также трезво оценивать возможности самой идеологии. Н. Бердяев заметно спрямлял проблему, когда писал: «Главное зло, главное страдание в жизни общества определяется не столько тем, что люди индивидуально дурные или злые, сколько дурными и злыми идеями, которыми они одержимы... Зло и страдание, причиненные каким-нибудь Торквемадой, Филипом II, Робеспьером и многими другими, их жестокость определялись не тем, что они были злые и дурные люди... а тем, что они были одержимы злыми идеями и верованиями, представляющимися им хорошими и высокими»¹. С.П. Франк будто специально полемизирует с этим тезисом: «В вопросе о нравственной судьбе человечества... есть одно чрезвычайно распространенное и вредное заблуждение. Это – тенденция усматривать источник нравственного зла в определенной системе идей... Нужно помнить, что почти нет идей, которые не содержали бы элемента благотворной правды, и нет идей, которые, взятые односторонне, не смягченные и не уравновешенные другими идеями, не подчиненные чувству конкретной правды и нравственному такту, не порождали бы зла. Истина и заблуждение, благотворность и зловредность по общему правилу проистекают не из содержания идеи, взятой отвлеченно, а из наличия или отсутствия интуиции конкретной правды, побуждающей так комбинировать и уравновешивать идеи, чтобы их итог соответствовал правильной жизненной установке и имел благотворные последствия»².

В связи с этим в идеологическом нарциссизме необходимо различать грандиозную напыщенность содержания, которому идеология должна соответствовать (например, завышенным самооценкам класса, государства, этноса или нации, массы или вождя) – и все те качества нарциссической натуры, которые присущи уже самой идеологии, как форме и жанру. «Герой» идеологии должен быть вполне доволен собой, но и сама идеология обычно видит себя интеллектуальным произведением особого рода – грандиозным, исключительным и совершенным. Обычно главным действующим лицам идеологических «пьес» надо слишком много о себе думать, чтобы думать о себе такое, но и сама идеология обычно думает о себе все, что положено по DSM. Это выражается в великолепии замысла и формы, в самом выборе

¹ Бердяев Н. Опыт эсхатологической метафизики. Париж, 1947. С. 194–195.

² Франк С.Л. С нами Бог: три размышления. Париж, 1964. С. 272–273.

уровня претензий и масштаба идеи. Даже если идеолог по жизни не отождествляет себя с героем-заказчиком, он должен мысленно ставить себя на его место уже по технологии работы, в рамках профессиональной эмпатии. И тут выясняется, что заказчик идеологии – это почти всегда выраженный нарцисс в поисках идеального портрета.

Подобно юноше из мифа, идеологии и их герои всматриваются не столько в себя, сколько в собственные отражения. Отсюда эффект «льстивого зеркала». Как известно, Нарцисс умер не только от неразделенной любви к себе, но и от банального голода. Этот образ – обобщающая метафора фиксации даже не на себе, а на собственном отражении, с полным отрывом от реальности и классическим влечением к смерти. Как в притче о напряженном диалоге блондинки за рулём с зеркалом заднего вида: «Свет мой зеркальце, скажи, я ль на свете...» – «Смотри на дорогу, дура!»

Субъекты и структуры. Травмы «трудного детства». **Сектор VIP и коллективный пациент**

Такого рода аналогии нужны не для литературного эффекта. Образы проявляют формальную структуру, а метафорика своей отвлечённостью повышает уровни абстракции. Иносказание всегда «отвлекает», хотя и опирается на индивидуальность примера; в этом античный миф и относительно свежий анекдот равноценны. Юноша, зеркало водоёма, отражение, попытка контакта; блондинка, зеркало заднего вида, снова диалог с отражением и неудачной попыткой поговорить... Если иносказание понято, значит схвачена сама конструкция смысла, схематизм формы. В сухой графике генплана тоже обычно больше эстетики и сути, чем в снимке из космоса.

В нашем случае такое абстрагирование полезно, чтобы в итоге освободиться от натуралистической привязки исследуемой коллизии к поведению наделённых психикой существ. Формирование общего нарциссического контура в идеологии и политике зашло уже так далеко, что в анализе более продуктивной становится работа с бес-субъектными структурами и квазисубъектами. Типичное «восстание машин». В качестве таковых выступают «социум», «власть», «политика», «пропаганда», наконец, сама «идеология». Так, «идеология» или «политика» может вести себя как начинающие или законченные

нарциссы уже независимо от того, какими реальными человеческими силами эти выходящие из-под контроля «машины идеи» обслуживаются. И тогда это уже не диагноз в обычном смысле слова, но характеристика бессубъектной структуры, в которой «характер» проявлен лишь как её собственный, внутренний алгоритм.

Чтобы это не выглядело мистикой, можно привести хотя и гипотетическую, но реальную схему. Люди, по роду своей творческой или исследовательской работы касающиеся идеологии, пытаются угадать подразумеваемый «заказ» власти. Делается это из соображений конъюнктуры, и в этом они идеологически нейтральны. В системе теневой, якобы негосударственной («ихтамнет») идеологии этот заказ в прямом виде сверху не поступает, он только угадывается, но именно поэтому интуиция может не успевать за началом нового цикла в изменении конъюнктуры. Например, люди, продолжая думать, что тема «модернизации» (смены вектора, диверсификации, опоры на экономику знания, человеческий капитал и т.п.) в идеологии провалена и закрыта, будут обходить эти кажущиеся им скользкими сюжеты, делая акцент на самобытности, традиции, духовности, идентичности, культурных кодах и скрепах. Одновременно это будет ориентации по преимуществу вовне, без лишних акцентов на собственных, внутренних проблемах. А потом выяснится, что они просто не успели уловить начало противоположного хода маятника, вновь устремляющего Россию в грандиозное будущее, но и пытающегося развернуть её к себе. Просто на этот раз эвфемизмами «модернизации» становятся цифровая экономика, искусственный интеллект, технологический прорыв и биткоины.

Продолжая логику примера, можно допустить, что идеологическая машина, ведомая своей инерцией и вовлекающая в неё других, в состоянии создавать ситуации (например, временного зазора), в которых люди несамостоятельны либо бессильны. Одни ошибаются в достижении откровенно конъюнктурных целей, другие не вполне контролируют низовую инициативу, даже если она искренне старается следовать конъюнктуре. Иногда только кажется, что люди решают свои проблемы при помощи идеологии. В запущенных случаях может быть наоборот: идеология ведёт себя как самостоятельный субъект, диктующий свою волю обслуживающему персоналу – стратегам, технологам, текстовикам, трансляторам и медиаторам, а через них –

властям и массам. В итоге и сам нарциссизм в идеологии и политике начинает вести себя так, как если бы расстройство располагало самостоятельной субъектностью, собственной волей и даже подобием машинной «психики». Если может быть «тело без органов», то в наших условиях тем более возможна идеологическая «машина без мозгов».

При этом совершенно неважно, насколько буквально или, наоборот, метафорически воспринимается сама эта схема. Один и тот же сюжет: в «восстании машин» и в рассуждениях об искусственном интеллекте в условиях деградации интеллекта естественного. По крайней мере в идеологии этот вышедший из-под контроля аппарат уже реально работает – без человека и против него. Условно можно допустить, что даже если в стране не останется ни одного индивида хотя бы с минимальным нарциссическим отклонением, этот бессубъектный нарцисс какое-то время будет по инерции воспроизводить глубоко нарциссические алгоритмы, скорее всего злокачественные.

Нарциссизм этого бессубъектного нечто по идее должен иметь и собственную предысторию – генезис расстройства. Как минимум у него есть советская предыстория, история начального постсоветского периода и, наконец, новейшая история начала XXI в. За все это время самые разные лица, группы и массовидные образования испытывали различные воздействия на психику, в том числе в плане формирования нарциссической предрасположенности в той или иной степени. Однако индуктивно суммировать все это многообразие векторов невозможно, не утонув в бесконечных дифференциациях. Зато у бессубъектного нарцисса своя понятная и обозримая история болезни и своя биография, иногда будто специально прожитая и написанная, чтобы стать идеальным примером в учебнике политпатопсихологии.

Классическая объяснительная схема возникновения нарциссических отклонений связана с нарушениями на начальных стадиях становления личности. «Первичный нарциссизм» младенца обусловлен идеально комфортной неотличимостью себя от мира, когда все жизненно необходимое – тепло, питание, уход – появляется «само» и до возникновения самого желания, с упреждающей заботливостью. В этом мире младенец в полной мере обладает грандиозностью и всемогуществом. Позже это его собственное великолепие передается восхищенному взгляду матери вместе со всемогуществом исполнения желаний. Эксцессы возникают, даже если только это состояние

задерживается. Девочка двух с половиной лет впадает в самую настоящую истерику, оттого что мать не останавливает дождь, мешающий идти гулять.

Детский нарциссизм нормален, а взрослые нарциссические патологии чаще всего вызваны нарушениями в переживании этого периода. Если этап естественного, но преходящего самообожания неправильно пройден, то в дальнейшем это компенсируется нарциссизмом взрослым и патологическим. Этот дефицит взрослый нарцисс может компенсировать в каких угодно, в том числе в самых злокачественных, формах. К биографиям политических нарциссов и даже постоянно перерождающихся режимов и социумов это тоже относится.

Такого рода инвестированные еще из детства расстройства могут иметь двоякую природу: либо ребёнка чрезмерно избаловали и перехвалили, либо, наоборот, он не получил на стадии первичного нарциссизма нормальной дозы любви, заботы и восхищения со стороны «важных близких», прежде всего матери. Условный «советский человек» жил с ощущением особой избранности места своего рождения, с которым была связана миссия глобального лидерства на пике исторического прогресса. Но этот же человек, избалованный грандиозностью известного рода, заново родился в человеке постсоветском и в этом своём новом качестве пережил период идеологической, морально-политической, социальной и всякой прочей заброшенности. Вместо необходимой первичному нарциссизму поддержки и поощрения он получил резкое обесценивание и изрядную дозу издевательств, идеологических и не только. Все это он получил и лично, и как гражданин «зависшей», если не сказать «опущенной», страны, и как часть социума, который за все это сложное, но по-своему выдающееся время не удостоился ни одного доброго слова кроме отборной идеологической брани. Место для будущего закомплексованного нарцисса было подготовлено идеально. Теперь остаётся только растравлять эту травму трудного детства, постоянно возвращаясь к «ужасам девяностых» и предлагая взамен искусственно создаваемое отражение грандиозности нового политического целого. Из символов и персонификаций такой целостности легко получается идеальный Я-объект для идеализирующего нарциссического переноса.

Вместе с тем это квазимонолитное целое при более внимательном анализе раскрывается крайне сложным комплексом, внутри себя резко

дифференцированным идеологически и политически, в плане социальном и функциональном, а заодно и в том, что касается психопатологической организации. Достаточно сказать, что один и тот же синдром, воплощаемый в идеологии и политике, далеко не всех подвигает к нарциссическому истощению. Наоборот, для отдельных пород нарциссов он опасен скорее проблемами с перееданием. Для них же нет проблем с контактом с собственным глубоко обожаемым отражением: любовь к себе, оставаясь гипертрофированной, а потому не совсем нормальной, оказывается вполне счастливой и состоявшейся, что и демонстрируется городу и миру с поистине нарциссическим самообожанием, тщеславием... далее следует половина симптомов из списка DSM.

Кроме того, нарциссизм идеологов, аналитиков, комментаторов, ведущих и записных участников как бы дискуссионных программ может быть подлинным либо наведённым, патологией либо игрой. Он может быть «восходящим», когда человек нарциссическим переносом поднимает себя из грязи, либо «нисходящим», например, когда вчерашний независимый журналист вводит себя в стандартный нарциссический контур идеологии и пропаганды, только чтобы восстановиться в эпицентре профессии. Наконец, нарциссизм такого рода может быть «мерцающим», когда субъект входит в роль и временно всерьёз подвигается рассудком, а потом быстро приходит в себя, буквально по дороге в буфет или домой. Но и тогда остаётся вопрос об остаточных явлениях этих маятниковых превращений, как в «Волке». Подробные эффекты могут наблюдаться как у адептов классических, традиционных идеологий, так и у совсем современных, свежих нарциссов.

Эти различия требуют предельно внимательной дифференциации отношения к проявлениям идейного, политического и социального нарциссизма в сложной структуре социума. Нарциссизм верха и низа, вождей и масс может иметь очень тонкую общую прослойку, в остальном разделяясь на прямо противоположные синдромы, например, тяготеющие к гиперреализации либо к компенсации неполноценности. В наших реалиях весь этот нарциссический комплекс расслаивается на фракции с различными, а то и противоположными функциями и характеристиками, что особенно заметно в работе с идеологической составляющей.

Идеологию вообще принято рассматривать как «сознание для другого», транслирующее «социальную ложь» с целью идейно-нравствен-

ной легитимации власти, существующих отношений господства и подчинения, реалий перераспределения разного рода ценностей и пр. Даже если ограничиться столь авторитетным подходом, сразу встаёт вопрос об идеологической вменяемости участников этого контура. Обман уже предполагает понимание обманщиком существа лжи, а значит определение идеологии как «добровольного заблуждения» применимо только к объектам идеологического воздействия – либо к ситуации идеологического самообмана, которая плохо вписывается в критерии «сознания для другого». Но тогда в какой мере можно говорить о нарциссических патологиях в политическом истеблишменте как заказчике и трансляторе идеологии? Поскольку сомнений в наличии таких патологий в нашем истеблишменте нет, приходится признать, что это какой-то особый род нарциссизма, существенно отличающийся от нарциссизма масс, «низов». Один и тот же синдром, но по-разному реализуемый на социально-психологической фактуре внушающих и внушаемых.

Здесь тоже есть свои дифференциации. Все это по-разному переживается не только в элитах и массах, но и отдельными субъектами в одних и тех же стратах. Есть проблемы памяти, возраста и т.п. Одним не дают если не забыть, то осмыслить и «переварить» негатив «лихих девяностых». Другим, прежде всего новым поколениям, знающим о периоде «очень трудного детства» новой России только со слов пропаганды, травму навязывают задним числом. В этом плане идеологический актив занимается одновременно и внушением и самовнушением. Люди хорошо знают, где и сколько они привирают, но постепенно и сами начинают верить себе – хотя бы для поддержания психической стабильности и равновесия. Тем более это сложно, когда гипертрофия самооценки и легендирование собственной грандиозной миссии сочетаются со старыми и новыми обидами, с болезненным переживанием прошлых и будущих унижений.

Что касается нарциссического комплекса в сознании и бессознательном массы, то здесь могут быть принципиальны как минимум два обстоятельства. Прежде всего это небывало мощные процессы индоктринации и инфицирования. Нарцисса здесь самым очевидным образом воспитывают и культивируют – производят. Типичное «вменение невменяемости». Любые, в том числе вышеприведённые, обоснования естественности этого состояния сознания и бессознательного ограничиваются пониманием масштабов охвата и интенсивности

работы этой машины внушения, а также надёжности блокировки любой сколько-нибудь результативной «контридеологической аналитики» (как выражается Эрих Соловьев). Такого рода рефлексия возможна, в определенных режимах она востребована и самой властью, однако в целом все это изделия никак не для массового пользования. Для власти это скорее морально-политическое алиби – или уяснение причин собственной идеологической эффективности, пожалуй, беспрецедентной в истории человечества.

Вся эта идеологическая, морально-политическая, социальная и чисто гуманитарная конфигурация достаточно сложна, чтобы её можно было хотя бы в первом приближении проработать в аутентичной логике мифа о Нарциссе – хотя бы в пределах «Метаморфоз». Однако и сам миф в своей ценностной и смысловой структуре гораздо сложнее, чем изложение Куном нарратива Овидия, а тем более в бытовых пересказах. Этот смысл многомерен и более походит на пространственную композицию множества зеркал с отражающими друг друга отражениями. Эта модель многократного «отражения в отражении» здесь принципиальна. Нарцисс отражается в зеркале воды и «в себе», Эхо отражается в Нарциссе и сама звучит только как отражение. Нарцисс и Эхо отражаются друг в друге и как дополнительные рефлексы: он – отражённое изображение, она – отражённый звук. Плюс усиливающее взаимоналожение разрыва «слышимости» и «видимости».

В нашем изоморфизме это, конечно же, не проблема координации телевидения и радио и даже не вопрос конкуренции «ящика» и прессы, в том числе электронной. Это проблема соотношения видимого и слышимого, прямого наблюдения и идеологической индоктринации, в конечном счете – взгляда и смысла. Иначе говоря, это проблема соотношения, местами разрыва «картинки» и слова, причём картинка одновременно и на экране, и на сетчатке, как взгляд комментатора-идеолога – и «взгляд из окна».

В этом плане на редкость сложно выстроенный античный миф отсылает не только к теме трагической самовлюблённости, но и к не менее близкой современности трагедии разрыва коммуникации, в том числе внутренней – с самой собой. Это можно было бы считать лишней красотью, если бы не одно более чем реальное, почти всеми замеченное, но мало изученное обстоятельство. В последнее время оказывается все труднее объяснить одновременное присутствие двух

противоположных реакций: поддержки и недовольства. Все большее число даже не аналитиков, а простых обывателей приводит в недоумение явный парадокс: росту недовольства практически всеми жизненными реалиями сопутствует восторг сплочения вокруг известных и именно идеологических символов, в том числе персонифицированных. Одни и те же «простые люди» в бытовом общении постоянно доводят этот парадокс до предельного воплощения: они последними словами характеризуют буквально все... кроме эпицентров власти, за все эти бедствия прямо ответственных. Почти невысказанное сочетание ненависти и восторга, причём, по подлинной сути, к одному и тому же. Одновременно это проблема беспрецедентной идеологической внушаемости, реализуемой на фоне катастрофического разрыва между слышимостью и видимостью (как в анекдоте про врача «ухоглаза»). Но тут люди видят одно, слышат другое – и это их не смущает.

Когда в начале 2000-х «жизнь» реально улучшалась, пусть и за счет перераспределения остатков сырьевой ренты, идеология была не нужна. Потребность в форсированной реидеологизации возникла с опасным падением рейтингов накануне местоблюстительства Медведева. Однако первые идеологические опыты стратегического масштаба были достаточно приближенными к проблемной реальности и в этом все же тяготели к прагматике (имеется в виду все, что сопровождало подготовку Стратегии-2020 и таинственного «плана Путина»). Настоящая идеология отрыва от проблемной реальности, приведшая к разрыву символики и прагматики (в том числе идеологического «Нарцисса» и информационного «Эхо»), возникла лишь начиная с 2010 г., когда подобие идеологии «знания и будущего дела» сменили на мифологию «духа и гордости за прошлое».

Это вовсе не означает, что такой разворот «все вдруг» был обусловлен только провалом так толком и не начатой модернизации. Модернизационный проект готовился именно как программа Путина, хотя и под выборы Медведева. За время местоблюстительства он слишком сросся с образом Медведева, а потому возвращение Путина пришлось обставлять принципиально новыми идеологами и идеологемами. Не было ничего проще, чем развернуть идеологию на 180 градусов. Однако можно предположить, что если бы и «медведевский» срок Путин провёл в Кремле, подобных разворотов «все вдруг» не было бы – хотя бы потому что важнейший идеологический принцип

гласит: вождь не может ошибаться. Не очень удобно и ловко так круто разворачивать самого себя. Поэтому при таком ходе событий мы скорее всего и сейчас бы спокойнее относились к модернизационной риторике, а не прятали бы её за слишком непривычными и во многом случайными эвфемизмами.

Тем не менее парадокс крайне возмущённой гиперлояльности находит хотя бы частичное разрешение в резком разделении внутреннего и внешнего, якобы социальной экономики и почти военной дипломатии. Все необходимое для успешного нарциссического переноса и связанной с ним компенсации выведено вовне, в том числе и потому, что это отражение гораздо легче контролировать, редактировать и просто формировать – в отличие от местных всеми непосредственно наблюдаемых реалий. Глобальная гордыня и бытовые неурядицы, иногда почти катастрофические, оказываются между собой никак не связаны. Более того, низовой нарцисс и в самом деле пока проявляет готовность голодать без отрыва от созерцания картин небывалого величия державы.

Но сейчас проблема в том, что и внешнеполитическая, и якобы военная грандиозность оказываются под вопросом. Если это ещё не дошло до масс, это уже вполне понимают в верхних эшелонах. Здесь надо спасать рассыпающиеся основания для нарциссического самодовольства и самовлюблённости, но делать это приходится в той же логике нарцисса, никогда и ни в чем не поступающего своей неподражаемой грандиозностью. Это порождает весьма экзотические конструкции в идеологии, призванные любой ценой спасти грандиозное величие «нарцисса в изоляции» – начиная с идей «отстраненности» от бывших мировых центров притяжения¹ до глобального, почти космического «одиночества» «страны-полукровки»². Интересный случай сочетания волевой трансформации «дефицитарного» или «уязвимого» обиженного и крайне уязвимого для критики нарцисса в нарцисса «грандиозного» – если не наглого харизматика,

¹ Лукьянов Ф.А., Миллер А.И. Отстраненность вместо конфронтации: постевропейская Россия в поисках самодостаточности. URL: http://svop.ru/wp-content/uploads/2016/11/miller_lukyanov_rus.pdf.

² Сурков В.Ю. Одиночество полукровки (14+) // Россия в глобальной политике. 2018. № 2. март/апрель. URL: <http://www.globalaffairs.ru/global-processes/Odinochestvo-polukrovki-14-19477>.

то в любом случае субъекта с раздутым самомнением, экстраверта и манипулятора.

Во всем этом слишком явно проступает упреждающий ответ на перспективу практически полной изоляции. Это связывает нынешний политический нарциссизм с ещё одним центральным сюжетом мифа. Трагедия Нарцисса начинается с того, что он никого не любит – с той же отстраненности, ведущей к одиночеству.

То было не просто событие личной жизни, но наказание богов, причём не только за оскорбленную и измученную Эхо. С просьбой о наказании обратились также толпы вполне взрослых древнегреческих мужчин, которым Нарцисс также отказал. Они же подсказали и формат кары. Вывод очевиден: если в этом мире тебе никто не нужен, это вовсе не нейтральная позиция.

Для политической патопсихологии этот миф просто неисчерпаем.

РАЗДЕЛ 2

Новейшие идеологии и кризис исторического сознания Модерна

Судьба великих идеологий в XX в. была сложна и неоднозначна. Они обвинялись в тотализирующих тенденциях и способствовании установлению тоталитарных режимов, они подвергались конвергенции, обществоведы и политики вели речь о «конце идеологий» как больших нарративов эпохи Модерна. Однако же идеология остается частью символического пространства любого общества, позволяющей осуществлять связь между теоретическим освоением социально-политической реальности и политическим действием. Поэтому речь должна идти не о смерти идеологий, а об их существенной модификации – как на содержательном, так и на функциональном уровне, – призванной отразить реалии динамично меняющегося мира.

По нашему мнению, к факторам, влияющим на изменение как содержания идеологий, так и их функциональных отношений, можно отнести явление, по-разному называемое исследователями, но так или иначе тесно связанное с наиболее ярко проявившимся в последней четверти прошлого столетия кризисом исторического сознания Модерна. Наше сегодняшнее отношение к общественному времени и темпоральности – одна из граней более общего процесса распада старых идентичностей в ситуации глобальной утраты доверия маркерам, которые еще недавно представлялись опорными для создания общего дома. Это проблема символического вписания индивида в становление общества и в процесс формирования общего смысла, позволяющего человеку ощущать себя современником своих современников, размышлять об общем благе.

Возникновение исторического сознания в Новое время означало очень простую вещь: оно подразумевало осознание того, что мы живем во времени, а не в плане природы или в плане божественного творения. Историческое сознание включало в себя целый ряд важней-

ших для становления и развития идеологий и тесно взаимосвязанных концептуальных моментов.

Во-первых, историческое сознание Модерна *революционно*. Оно мыслит себя как принципиально отличное от предшествующих эпох, как разрыв с традицией. Сознание Модерна исторично именно исходя из рефлексивной позиции по отношению к тому, что представляет собой традиция. «Современность, которая понимает себя из горизонта Нового времени как актуализацию Новейшего времени, – пишет Ю. Хабермас, – должна реализовать, осуществить в виде *непрерывного обновления* разрыв Нового времени с прошлым»¹. Во-вторых, историческое сознание Модерна теснейшим образом связано с одной из наиболее фундаментальных идей Просвещения – *идеей прогресса*, то есть постепенного восхождения человечества к лучшему будущему. Революционный характер исторического сознания и его связь с идеей прогресса обусловили и такую его черту как *проективность*. В отличие от традиционного общества, в котором будущее замыкалось на прошлом, в обществе Модерна горизонт будущего всегда открыт: наше ожидание направлено на что-то, не принадлежащее полю нашего опыта. Будущее представлялось человеку Модерна непременно как лучшее будущее, которое должно принести стойкое совершенствование существования человека, оно подразумевало освобождение и эмансипацию всего человечества, установление всеобщего мира, наконец, изобилие материальных благ. Решающим условием для решения этих вопросов виделось, с одной стороны, развитие научных знаний и совершенствование технологий, а с другой стороны, это была уверенность в том, что институциональные изменения (будь то в революционной или в мирной форме) способны разрешить все социальные проблемы.

Политические стратегии Модерна выстраивались именно в соответствии с таким видением: мы живем не тем, что уже произошло, как это было в традиционном обществе; мы живем в ожидании того, что должно произойти. И историческое сознание конструируется как постоянно возобновляемая рефлексия, направленная на опыт прошлого с тем, чтобы наилучшим образом ориентироваться в бесконечном и неопределенном будущем. Миссия политики здесь не просто техноло-

¹ Хабермас Ю. Философский дискурс о Модерне. М., 2003. С. 12.

гическая, но смыслообразующая: политик, непременно вооруженный знанием законов истории, то есть способный понимать смысл вещей, должен таким образом модернизировать социальные и политические основания общественной жизни (возможно революционным путем), что общество достигнет своего «совершеннолетия» (пользуясь кантовским выражением), а значит, в нем будут установлены отношения рациональные и справедливые.

Таким образом, проективность Модерна была основана на *принципе автономии*. Ведь историческое сознание – это направленное против гетерономии сознание самосозидания, становление Я во времени и осознание свободы, возможности действия, изменения. Человеку приходится действовать в мире уникальных и неповторимых событий, то есть политическая рефлексия связана со случайностью, она подчинена императиву особенного и как следствие – черпает свои данные из исторических и социальных наук. Поэтому историческое сознание было мобилизовано идеологией и вовлечено в практику через детерминацию специфическими политическими моментами.

Все эти идеи в той или иной комбинации и сочетании и составили ядро великих идеологий, ставших в эпоху Модерна не только важнейшей составной частью символического освоения мира, но мобилизующей силой политического действия. Собственно, идеология и представляла обоснованием политических средств и технологий достижения лучшего будущего исходя из определенного видения настоящего. Сегодня же мы имеем дело с ситуацией утраты доверия к тем маркерам, которые до недавнего времени были опорными моментами в структурировании мира символического. На наш взгляд, изменение значения и роли идеологической компоненты современного политического процесса связано с весьма существенными модификациями восприятия вписанности нашего коллективного Я в политическое время.

Это, во-первых, кризис прогрессистского видения человеческой истории, обусловленный целым рядом факторов. Явление это не новое – первые симптомы кризиса идеи прогресса проявились еще на рубеже XIX–XX вв., но трагический опыт человечества минувшего столетия, социально-политические катаклизмы, экологические и техногенные катастрофы придали кризису идеи прогресса особую остроту и размах. В восприятии человека XX столетия воспеваемый Просвещением прогресс разума обернулся «затмением разума». Кризис прогрессист-

ских идей в различных его версиях (от либерально-индустриальной до марксистской, включая социал-реформизм и социал-демократию) привел к разрушению оснований исторического оптимизма как одной из важнейших составляющих любых идеологических образований Модерна. Идея «новой экономки», пришедшая на смену экономическому либерализму *laissez faire*, все отчетливее проявляла себя как идеология новых транснациональных элит, демонстрируя антиэгалитарные тенденции глобализации. Да и те ожидания, которые возлагались на развитие науки и создание новых технологий, – ожидания, связанные с моментами стабильности и безопасности, которые они способны принести человечеству, – оказались во многом пустыми, ибо новейшие научные достижения оказались чреваты новыми рисками и угрозами и несли в себе скорее небезопасность. Вследствие этого была поставлена под сомнение западная модель развития как неограниченного экономического и индустриального роста. Представители радикального культурного релятивизма усмотрели в идеологии прогресса неотъемлемую компоненту империализма, характерного для западной цивилизации в целом. Кроме того, все настойчивее утверждалась мысль о том, что идея прогресса продуктивно работает в мире объектов, в количественном порядке связи человека и вещи, но полностью утрачивает свою значимость в мире *humanitas*, в сфере интересубъективности, моральных и духовных субстанций.

Вторым моментом, имеющим непосредственное отношение к кризису исторического сознания Модерна в его связи с развитием идеологий, является крушение коммунизма, которое оказалось не просто концом экономической, политической, идеологической, военной и т.п. системы, но и крушением одного из полюсов, структурирующих современное политическое пространство, а также восприятие политического времени. Коммунизм выстраивал свою легитимность и отношение к политическому посредством утопии, в рамках которой политический абсолют совершенного общества казался правдоподобно достижимым. Таким образом, к кризису прогрессистского видения человеческой истории добавился еще и кризис модерновского проекта возможного освобождения и достижения светлого будущего. Тем самым подорванными оказались обе составляющие оснований идеологий: и вера в то, что некие институциональные изменения (будь то революционным или реформаторским путем) при правильном их

проведении способны окончательно разрешить основные социально-политические, экономические, культурные и т.п. проблемы; и прочная убежденность в том, что научные открытия, совершенствование технологий, экономический рост достаточны для создания условий всеобщего благополучия.

Это новое мировосприятие и мирочувствование человека рубежа тысячелетий было зафиксировано исследователями в емком понятии презентизма, принадлежащем одновременно историософскому и политико-философскому дискурсам и отражающем существенные сдвиги в историческом сознании Модерна. Фрагментация времени, разделение наших временных восприятий на множество социальных темпоральностей приводит к редукции субъекта к настоящему его действия, что и составляет сущность презентизма как нового режима историчности¹. Причем само настоящее воспринимается как единственно возможный горизонт и одновременно как то, что непрерывно исчезает в бесконечной цепочке непосредственных действий и мыслей. В рамках этого режима историчности действует время *kairos*, время счастливого мгновения, которое всегда наступает неожиданно и поэтому им так сложно воспользоваться, в отличие от времени *chronos*, времени длительности и последовательности. На поверхности вещей и явлений презентизм проявляется по-разному и являет нам самые разнообразные аспекты. Это и новые информационные технологии, существенным образом изменившие процесс межличностной коммуникации, в котором царит «тирания визуальности» и каждое «сейчас» абсолютизируется и изгоняет «вчера»; и изменение наших способов вписания в вертикальную цепочку поколений и традиций, приводящее к разрушению старой органицистской модели семьи; и сужение символического пространства повседневной жизни человека, в которой все реже находится место для общения с близкими и формат которой сводится лишь к выполнению необходимых дел. В более крупном и глобальном масштабе можно говорить о том, что мировое время рынка, подчиненное процессам акселерации экономических ритмов, входит в конфликт с политическим временем демократий.

Современное демократическое общество находится как бы в точке пересечения двух процессов, связанных с темпорализацией

¹ См.: Hartog F. Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps. P., 2003.

и нашим восприятием общественного времени. С одной стороны, мы имеем дело с небывалым ускорением всех социально-политических процессов; с другой – с явлением, называемым исследователями «кризисом будущего», когда наши представления о будущем сжимаются до пределов настоящего.

Явление социальной акселерации – факт не новый, его возникновение относится еще к середине XVIII в. и связано с развитием капиталистического способа производства: для быстрого обращения капитала требуются и иные темпы обращения людских ресурсов и информации, интенсификация всех жизненных ритмов. Квантификация времени и ускорение его ритмов как основа капиталистического накопления приобретает еще большую значимость во второй половине XX в. в связи с процессами глобализации. Ведь глобализация – это не только глобальное пространство, но и глобальное время, главным принципом которого является время, сжатое до мгновения. Это время парадоксально: оно является синонимом эффективности (побеждает тот, кто делает что-то быстрее, благодаря чему получает власть над остальными), но времени всегда и всем не хватает.

Вместе с тем ускорение всех общественных ритмов негативно сказывается на формировании и разворачивании политического действия. Преобладание краткосрочных перспектив в экономике и политике, гегемония *deadline* как принципа действия, распространение культуры временного и преходящего приводят к тому, что политика все в большей степени оказывается связанной с принятием «ситуативных» решений и утрачивает потребность в длительных перспективных проектах. Она должна соответствовать скорости изменений и потому нуждается в быстрых и гибких ответах на возникающие обстоятельства. Соответственно и политическое действие предстает, скорее, как ответ, своеобразная защитная реакция, а не как хорошо продуманная и выверенная акция. А это, в свою очередь, ведет к углублению разрыва между формами политического действия и формами активной гражданственности, связанной с долговременными целями и ангажированностью. Кроме того, делиберативное измерение демократической политики, представляющее собой важнейший элемент конституирования социальных связей, отходит на второй план, приводя к формированию явления, называемого исследователями «дисфункциональной демократией». Таким образом, вымываются сами

основания идеологических форм и исчезает уверенность в том, что фундаментальные социальные и политические проблемы могут быть решены когда бы то ни было и что эти решения лягут в основу практического действия.

Каким же образом современная идеология пытается преодолеть «кризис смыслов» и создать новое символическое пространство, в котором бы могло разворачиваться политическое действие? Как ни парадоксально, но в отсутствии сколько-нибудь отчетливых и убедительных проектов альтернативного общественного развития идеологический маятник заметно качнулся в сторону консервативного мировоззрения, причем как в западных странах, так в рамках отечественного публичного пространства. Речи государственных лидеров и идеологов концентрируются вокруг таких классических консервативных понятий, как традиция, культура, история, сильное государство, нация, патриотизм и т.п. Разумеется, причиной «консервативного сдвига» выступает не только кризис исторического сознания. Его причины можно усматривать также и в мощной волне идентификационных процессов, которыми отмечен рубеж XX и XXI столетий и которые связаны с формированием молодых национальных государств на постсоциалистическом пространстве, ростом миграционных потоков и проблемами адаптации мигрантов в новой для них социокультурной среде. Кроме того, как отмечают исследователи, вопреки всем модернизационным ожиданиям и начинаниям, важнейшим современным социальным феноменом является архаизация и возврат к традиционным устоям склада общества. Не случайно известный социолог М. Маффесоли определяет особенность переживаемой нами эпохи как «синергию архаических феноменов и высокого технологического развития»¹.

Разумеется, в этих условиях сам консерватизм существенным образом изменяет свой характер даже в сравнении с теми мутациями, которые ему довелось пережить на протяжении XX столетия. Он сохранил свои реперные точки, зафиксированные в узловых категориях, но содержание этих категорий во многом изменилось. Ответом консерватизма на вызовы Модерна было утверждение принципиально

¹ *Maffesoli M.* Sur la postmodernité. URL: http://www.ceaq-sorbonne.org/maffesoli/ar_postm.htm.

отличной от либерализма политической онтологии, центральное место в которой занимает уже не свободный индивид, конструирующий свой общественно-политический мир с помощью разума, но история. Эта политическая онтология в своих поисках общего блага опирается на разум гетерономный, обусловленный в своем развитии историческим опытом и традицией и именно из них черпающий законы развития общества и его институтов.

Кризис исторического сознания Модерна и формирование нового режима историчности существенным образом модифицировали представления об истории и весь комплекс понятий, связанных с ними. Дисконтинуальная концепция истории, в рамках которой на первый план выходит событие, была подготовлена длительным философским развитием. Уже в первой трети XX в. в сочинениях Розенцвейга, Шоллема, Бенямина появляются идеи прерывистого исторического времени, очищенного от прогрессистского восхождения и каузальности. Концепция дисконтинуальной темпоральности пытается раскрыть смысл события герменевтическими средствами, поэтому оказывается зависимой от инстанции настоящего, которое превалирует над прошлым и в какой-то мере конституирует его. Смысл события можно понять лишь позже, в следе, который оставляет событие. Таким образом, история здесь – не мертвое прошлое, из которого следует извлекать уроки мудрым политикам, она постоянно воссоздается, историк воссоздает смысл в работе герменевтического прочтения реальности, и смысл этот может меняться с течением времени в зависимости от различных способов и целей его актуализации. История, следовательно, – это событийность как вписанность в настоящее, которое сообщает этой событийности смысл и придает новую актуальность. Так возникает противопоставление историцистской модели истории, направленной на поиски причин событий в непосредственном предшествовании во временной цепочке, модели герменевтической, основанной на интерпретации события.

«Таким образом, – напишет Пьер Нора, – открывается путь к совершенно иной истории: в ней речь идет не о детерминирующих моментах, а об их следствиях; не об увековеченных или меморизированных действиях, а о следе этих действий и игре коммемораций; не о событиях ради них самих, а об их конструировании во времени, стирании или возвращении их значений; не о прошлом, как оно имело

место, а о его использовании впоследствии; не о традиции, а о том способе, каким она конституируется и передается»¹. Так возникает дилемма истории (связанной с понятием истины) и памяти (сопряженной с понятием долга), определяющая формирование современных идеологических – в первую очередь консервативных – конструкций. А связка прошлого и будущего, характерная для исторического сознания Модерна, в этих конструкциях заменяется на связку настоящего и памяти. Эта идеологема и оказывается востребованной современной политикой в отсутствии внятных и привлекательных проектов будущего. Уже не будущее, а прошлое – предмет поисков новых значений и смыслов, оно – тот пластичный материал, что используется политиками всех уровней в политических стратегиях формирования коллективных идентичностей. В центре этих поисков – настоящее, ставшее прошлым, в ожидании того, чтобы дать жизнь будущему².

Тематизация исторической памяти, выделение ее в качестве значимого объекта исследования позволили осуществить рельефное выделение ее исторических трансформаций, детерминирующих моментов ее использования. Работы П. Нора и его последователей убедительно доказывают, что современные стратегии сохранения и спасения нашего прошлого возникают не спонтанно из нашего естественного желания помнить о каких-то значимых событиях, но из острого осознания хрупкости традиций и культурных ценностей, которые хотим сохранить именно в силу того, что они под угрозой исчезновения, подобно редким растениям или животным. Таким образом, наше стремление к сохранению в исторической памяти обусловлено осознанием ускорения процессов старения и разрушения.

Вместе с тем современные тенденции, связанные как с мемориальными практиками, так и с выстраиванием теоретических конструкций, в которых память превалирует над историей, вызывают тревогу в первую очередь у научного и философского сообщества. Так, профессиональные историки полагают, что государством и СМИ создается ситуация «нарушения режима доверия» истории и историкам, когда свидетелям и очевидцам тех или иных событий верят больше,

¹ *Nora P. Comment on écrit l'histoire en France // P. Nora (dir.). Lieux de mémoire. En 3 t., 6 vol. P.: Gallimard, 1984–1992. V. I. P., 1992. P. 23.*

² См.: *Torpey J. Pursuit of the Past. A Polemical Perspective. Vancouver, 2001. URL: www.cach.ubc.ca/pwias/index.php.*

чем профессионалам, пытающимся выстроить объективную картину события. Более того, полагают они, небезопасна и сама дихотомия «история/память», существование которой имплицитно предполагает снижение значимости критической инстанции в мемориальном процессе, во многом противостоящей эмоциональному характеру требований, связанных с памятью социальных меньшинств и групп. В повседневной практике мы можем наблюдать и обратную сторону мемориальной революции, оборачивающейся подчас и «войнами памяти», начиная от «войны памятников» и кончая серьезными этнополитическими конфликтами. «Злоупотребления памятью» – под таким названием выпустил книгу Цветан Тодоров (1995), в которой он приходит к выводу, что «сакрализация памяти – это иной способ сделать ее бесплодной»¹.

Не случайно Чарльз Тейлор говорит о том, что наше сознание по-прежнему, как и у человека эпохи Модерна, остается «прикованным к истории». Ослабление этой связи не означает, что прошлое перестает быть для нас ориентиром, опорной точкой наших действий; просто изменяет сам характер этой связи: она все больше и больше упрощается и банализируется. Популярным становится упрощенное, плоское, «местечковое» и пристрастное видение прошлого, это прошлое больше напоминает карикатуру, сборник комиксов, в которых действуют одномерные герои и совершаются подвиги космического масштаба. За нами, говорит Тейлор, образуется черная дыра, контуры которой все более не отчетливы и подвижны². Таким образом, создается парадоксальная ситуация, когда подвергаемый жесткой критике этноцентризм меняет свою историческую форму и укрепляет свои позиции в виде бесконечных анахронизмов, которыми изобилует жизнь современных государств.

Как представляется, для разрешения или по крайней мере смягчения этой ситуации требуется вдумчивая философская рефлексия, критическая функция которой состоит в строгом разграничении понятий. Настало время не ограничиваться более описанием мемориального феномена как такового или изучением институциональных

¹ *Todorov Tz. Les abus de la mémoire. P., P. 33.*

² *Taylor Ch. Le fondamental dans l'Histoire // De Laforest G., De Lara Ph. (dir.). Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne. P., 1998. P. 48.*

форм присутствия прошлого в настоящем. Речь идет прежде всего об определении и выявлении новых смыслов понятий памяти, истории, традиции и др. Не сакрализация прошлого и исторической памяти, не превращение его в музейную коллекцию, но открытие в нем «живой традиции» (П. Рикер¹), на основе которой только и можно построить наши представления о будущем и развернуть политическое действие. Поэтому, на наш взгляд, можно согласиться с Рикером, сформулировавшим важнейшую этико-политическую задачу философии в отношении идеологии. С одной стороны, уверен философ, требуется сопротивление чисто утопическим ожиданиям, способным только разочаровать действие. Наше ожидание будущего должно быть детерминировано настоящей ситуацией, и следовательно, конечно, скромно, если мы хотим, чтобы эти ожидания обусловили ответственное действие. С другой стороны, необходимо бороться против того, чтобы рассматривать прошлое только как завершенное, неизменное; нужно научиться заново открывать прошлое, чтобы оживить в нем неосуществлённые тенденции.

¹ *Ricoeur P. Le Temps et le Récit, T. 3: Le temps réfiguré. P., 1985. P. 318.*

Неизбежность идеологии (идеология, наука, философия)

Совсем недавно среди отечественных интеллектуалов было общепризнанным мнение о том, что идеология отжила свой век. Это мнение основывалось прежде всего на судьбе социалистической идеологии, которая была официально принята в Советском Союзе и активно насаждалась системой образования и разнообразными способами массовой пропаганды. К концу 80-х гг. прошлого столетия эта идеология с её обещаниями грядущего «земного рая», в котором будут решены все человеческие проблемы, была признана разновидностью мифа, утопией, фантазией, которая не имеет ничего общего с реальностью.

Расставание с социалистической идеологией было понято как отказ от любой идеологии. Ведь, как представляется, особенность всякой идеологии (в отличие от науки и философии) в том, что она не анализирует существующее в обществе положение дел, а рисует картину лучшего социального будущего и рекомендует пути его достижения, при этом формулировка этих путей даётся в самой общей форме, предлагаемое идеологией представление о будущем не поддаётся эмпирической проверке и поэтому непременно в той или иной степени имеет утопический характер. Принципиально отличаются и способы принятия той или иной идеологии, с одной стороны, научной или философской концепции – с другой. Если в последних случаях требуется обоснование фактами и логическими рассуждениями, то в отношении идеологии имеет место индоктринация, внушение. Наука и философия опираются на рациональный анализ, они критичны и самокритичны, идеология предполагает принятие её утверждений на веру. Идеология даёт принимающему её человеку готовый стереотип для осмысления социальной реальности и заражает его мотивацией для социального действия. Но эта мотивация принимается некритически, люди, руководствующиеся идеологическими соображениями,

действуют на основании эмоций, а не разума, и в результате все идеологические проекты терпят крах¹.

Поэтому приобрело популярность мнение о том, что современное рациональное общество должно руководствоваться не идеологией, а проверенными временем и оправдавшими себя способами организации общественной и политической жизни: рыночной экономикой, формами либеральной демократии, закреплёнными в соответствующих правовых нормах, а также использовать данные науки, в том числе наук об обществе и человеке (современной экономической науки, социологии, психологии) и основанные на них социальные и гуманитарные технологии. Словом, как провозгласили многие социологи и политологи в нашей стране и за рубежом, наступил «конец идеологии» и «конец утопии», настало время трезвости и разумности, отказа от необоснованных мечтаний о совершенном обществе.

Некоторые из тех, кто прошёл марксистскую школу, вспомнили, что сам Маркс критически относился к идеологии, считал её «ложным сознанием», фиксирующим так называемые «превращённые формы» экономической и социальной действительности, выражением интересов господствующего класса, выдаваемых за интерес всего общества, то есть определённой разновидностью обмана и самообмана. Идеологии он противопоставлял науку о социальной жизни: созданную им политэкономическую теорию капитализма и научную теорию исторического процесса – материалистическое понимание истории. Философию (наряду с религией, моралью и правовым сознанием) сам Маркс относил к идеологии. Правда, в XX в. некоторые марксисты (в частности, представители Франкфуртской школы) стали понимать философию в качестве противостоящей идеологии: философия, подчёркивали они, – это критический рефлексивный анализ, ничего не принимающий на веру, в этом его принципиальное отличие от идеологии. Философия с этой точки зрения может рассматриваться как критика идеологии.

В наше время к этим аргументам против идеологии добавились другие. Как известно, сегодня мы живём в мире виртуальной реальности, создаваемой средствами массовой информации, Интернетом, телевидением. Нас захлёстывают потоки информации, в которой

¹ В начале XX в. популярно было сближение идеологии с мифом, при этом последнему отводилась важная позитивная мобилизующая роль (*Сорель Ж.* Размышления о насилии. М., 2013).

трудно разобраться, понять, что в ней правда, а что ложь. Сегодня ведутся ожесточённые информационные (на самом деле дезинформационные) войны. Смысл этих войн – в пропагандистском навязывании определенного способа понимания происходящих событий, в заражении некоей идеологией. Сегодня стал популярным термин «постправда», изобретенный не так давно западными журналистами¹. Имеется в виду фабрикация таких текстов, в которых крупницы истины тонут в море сознательного обмана. При этом некоторые политтехнологи считают подобную дезинформацию оправданным средством мобилизации человеческой энергии для достижения тех целей, которые санкционированы определённой идеологией и которые представляются им «великими». Человек, на которого обрушиваются волны «постправды», становится либо послушным орудием идеологических манипуляций, либо яростным борцом с любой идеологией. У многих возникает естественное желание снять пелену пропагандистского обмана и пробиться из виртуальной к настоящей реальности, почувствовать твёрдую почву под ногами и стать тем, кто самостоятельно отвечает за свою жизнь. Ясно, что это можно сделать только с помощью рациональных средств: науки и философии.

Наука всегда по праву считалась и считается самым надёжным средством получения истинного знания. Именно на такие знания нам следует опираться, если мы хотим, чтобы наши действия были успешными.

Нужно, однако, заметить, что представления о науке, о структуре научного знания и механизмах его развития менялись на протяжении истории. В течение длительного времени процесс научного познания представлялся примерно следующим образом: учёный собирает эмпирические факты (посредством наблюдения или же с помощью экспериментирования), обобщает их, на этой основе формулирует суждения о законах исследуемой области, затем выявляет логические связи между этими суждениями и таким образом строит научную теорию. Проверенная на опыте теория представляет истинное знание о мире. Однажды полученное подобное знание не может меняться. Развитие науки состоит в получении новых фактов и в построении новых теорий, которые либо существуют наряду со старыми (так как относятся к новой предметной области), либо же включают в себя старые теории как част-

¹ *McComiskey B. Post-Truth Rhetoric and Composition. Colorado, 2017.*

ный случай. Наука основана на опыте (эксперименте) и рациональном рассуждении. В отличие от идеологии в ней нет места вере и утопическим упованиям. Между прочим, так понимал науку и Маркс, противопоставлявший идеологии свою научную теорию социального мира.

Но сегодня ясно для всех специалистов, что подобное понимание науки не соответствует тому, что имеет место на самом деле. В действительности научные теории не строятся как простые обобщения эмпирических фактов. Последние обязательно принимаются во внимание при формулировании теории, с помощью таких фактов она проверяется, но построение теории оказывается возможным только при наличии некоей общей концептуальной рамки, описывающей основные характеристики исследуемой предметной области и общие методы её исследования. Разные современные философские концепции науки по-разному понимают эту общую концептуальную рамку и её роль в построении научной теории. Для Т. Куна это парадигма¹, для И. Лакатоса – научная исследовательская программа², для В.С. Стёпина – научная картина мира³. Но все они согласны в том, что получение истинного знания в науке невозможно без наличия некоей программы исследований, без проекта будущей деятельности. А проект не может быть истинным или ложным, так как соответствующих ему предметов (в данном случае идеальных научных теорий, адекватно постигающих соответствующую сферу реальности) ещё не существует. Проект должен использовать некую совокупность истинных фактов. Но сам он оценивается не в понятиях истинности, а в понятиях плодотворности и успешности. В случае парадигм, исследовательских программ, картин мира их оценка связана с возможностью порождения в их рамках и с их помощью успешных научных теорий и истинного знания. Представление об осуществимости подобных проектов научной исследовательской деятельности есть разновидность утопического ожидания некоего идеального состояния, и подобное ожидание невозможно без веры. Такие научные утопии нередко терпят крах, как это произошло, например, с верой

¹ Кун Т. Структура научных революций. М., 1975.

² Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М., 1995.

³ Стёпин В.С. Теоретическое знание (структура и историческая эволюция). М., 2002.

в возможность механического объяснения всех природных явлений (механическая картина мира), с верой в классический детерминизм (лапласовская детерминированная Вселенная), с программой физико-химического редукционизма в биологии и др. Важно, однако, подчеркнуть тот факт, что без подобных программ – проектов невозможно построение научных теорий, с помощью которых получается истинное знание. Парадигмы, научные программы, картины мира могут отбрасываться, а созданные с их помощью научные теории остаются и продолжают успешно использоваться, как это, например, произошло с классической физикой, сформулированной когда-то в рамках механической картины мира, ныне никем не принимаемой.

Сегодня мы имеем особую возможность убедиться в том, что наука и утопия вовсе не исключают друг друга. Дело в том, что в наши дни возник новый феномен: технонаука – фундаментальные научные исследования и основанные на них технологические разработки вступили в сильное взаимодействие. И вот на основании представлений о геномной системе человека, о структуре его головного мозга и о характере переработки им информации, о природе сознания (а это и есть программы научных исследований) строятся технологические проекты трансформации человеческого тела и психики («улучшение человека»), создания «постчеловека», который будет лишён многих ныне существующих человеческих ограничений, а в перспективе может даже стать бессмертным. Самое интересное в том, что сегодня многие серьёзные исследователи работают над подобными научно-технологическими проектами, которые выглядят совершенно фантастическими и по сравнению с которыми большая часть старых идеологических социальных утопий кажутся образцом трезвости и осторожности¹.

А как обстоит дело с отношением философии к утопиям? Ведь в основе философии лежит критическое отношение ко всему принимаемому на веру.

Философия с самого начала возникает как критика тех способов понимания мира и человека, которые задаются здравым смыслом и определённой культурой (в которую входит и наука). Философия возникает как предложение нового образа мира и человека.

¹ Лекторский В.А. Философия, познание, культура. М., 2012.

Поэтому философия всегда нечто проектирует. Эта модель играет роль оценки существующего эмпирического положения вещей и одновременно стимула для перестройки эмпирии. Любая значимая философская концепция всегда имеет две ипостаси. С одной стороны, это критика существующего положения дел: в познании, в моральной жизни, в политическом и социальном устройстве и т.д. С другой стороны, это построение определённого идеала знания, моральной жизни, политического устройства. В свете построенного идеала формулируются нормы деятельности, направленной на его достижение. Представление идеала как осуществимого – это форма утопии, ибо эмпирически тот или иной идеал никогда не был реализован, хотя и мыслился философом либо как осуществимый в принципе, либо в качестве того, к чему можно приближаться – пусть даже бесконечно. В свете идеала и на основе предписываемых норм проектируются новые культурные формы. В качестве иллюстрации этой роли философии можно привести множество примеров, начиная от утопии государства у Платона, правового государства философов XVII столетия и идеального социального устройства у К. Маркса и кончая кантовским категорическим императивом (человек не средство, а самоцель), идеалом чисто описательной науки у Э. Маха, идеального научного языка у логических эмпириков и идеальной речевой коммуникацией у Ю. Хабермаса. Важно при этом подчеркнуть, что во многих случаях спроектированные утопические идеалы оказывали реальное влияние на практику познания и социальной деятельности: если они и не были реализованы или не были реализованы в полной мере, они в любом случае по-новому нормировали деятельность и давали новые способы её оценки. В этой связи можно вспомнить и идеал правового государства, который в ряде стран был в значительной степени осуществлён, и влияние идеала описательной науки на современную физику, и многие другие сюжеты подобного рода¹.

Так существует ли отличие идеологии от науки и философии? Получается, что во всех трёх случаях имеет место опора на некоторые знания в сочетании с утопическими ожиданиями и верой в их осуществимость. Но на самом деле между этими тремя формами отношения к миру есть существенное различие: если для науки целью является получение истинных знаний о конкретной области реальности, а построение про-

¹ Лекторский В.А. Указ. соч.

грамм служит средством достижения этой цели, если философия является рефлексией над всеобщими формами отношения человека к миру и одновременно формой пересоздания этих отношений, то идеология – это способ проектирования социально-политических действий, а знания используются в ней лишь как средство при создании таких проектов. Отсюда, между прочим, ясно, почему нельзя противопоставлять идеологию и утопию, вопреки тому, что утверждал К. Мангейм¹.

Обычно идеологию связывают с социальной сферой, хотя в наши дни этот термин иногда начинают понимать расширительно – как относящийся к любым программам, и говорят, например, об идеологии механицизма или редукционизма в науке. Но дело, по-видимому, не просто в сфере действия тех или иных проектов и программ и их взаимоотношений со знаниями. А также и в том, как эти программы принимаются теми, кто их разделяет и кто действует в соответствии с ними. В этой связи можно обратить внимание на то, что рядовые приверженцы той или иной идеологии обычно принимают её не столько на рациональных основаниях, сколько будучи эмоционально зараженными ею. Для распространения той или иной идеологии используются способы психологического воздействия – раньше это называлось политической пропагандой, сегодня именуется пиаром и политическими технологиями. Конечно, подобное недопустимо в науке и философии. Учёные и философы, даже те, кто не являются авторами тех или иных программ и проектов, а просто принимают их, работают в их рамках, всегда знают рациональные основания этого принятия и готовы отказаться от такого проекта (утопического идеала) в том случае, если он не оправдывает ожиданий. Там, где начина-

¹ К. Мангейм считал, что идеология – способ легитимизации существующего социального порядка в отличие от утопии, которая критична и ориентирует на его изменение (*Мангейм К. Избранное. Диагноз нашего времени.* М., 1994). Но это не так. Любая идеология – это программа социальных действий, предполагающих изменение того, что есть. Это изменение может пониматься и как реформирование, и как революционный слом. Идеология нацелена на будущее. Такой является, между прочим, и идеология консерватизма, которая ориентируется на сохранение традиций. Консерватизм возникает именно потому, что старые традиции начинают разрушаться. Его сторонники предлагают восстановление этих традиций, то есть изменение того, что ныне существует. Поэтому любая идеология включает в себя программу политических изменений, то есть некий утопический образ будущего.

ется пропаганда, кончаются наука и философия. Дело тут, наверное, в том, что в науке и философии работают специалисты (а это отнюдь не большинство населения), в то время как социальная идеология как основа политического действия всегда заинтересована в привлечении на свою сторону как можно большего количества сторонников. Но многие люди лучше поддаются воздействию не рациональных аргументов, а эмоционально воздействующих лозунгов. В своё время К. Поппер мечтал об «открытом обществе», в котором политические решения принимаются на основе демократически организованной рациональной дискуссии. Но такое положение дел до сих пор остаётся мечтой, своеобразной либеральной утопией.

В этой связи я хочу обратить внимание на один важный факт. Дело в том, что в отличие от рядовых приверженцев идеологии сами разработчики серьёзных идеологических концепций всегда пытаются давать им рациональное обоснование. При этом они используют как философские аргументы, так и данные науки. Речь идёт, в частности, о философском понимании человека, характера и границ его свободы, о понимании справедливости, возможностей или невозможности рационального изменения общества и человека и т.д. Нередко используются также результаты и рекомендации наук о человеке и обществе, прежде всего экономической науки и социологии.

Основными идеологиями, популярными сегодня в мире, остаются либерализм, социализм и консерватизм. В разработке философских основ либерализма участвовали такие знаменитые философы, как Д. Локк¹, Д.-С. Милль², а в XIX в. Д. Дьюи³, К. Поппер⁴, Дж. Ролз⁵ и др. Идеология социализма в разных его вариантах философски обосновывалась выдающимися умами: К. Марксом⁶, В.И. Лениным⁷,

¹ Локк Д. Два трактата о правлении. М., 2014.

² Милль Д.-С. О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 11.

³ Дьюи Д. Общество и его проблемы. М, 2002.

⁴ Поппер К. Открытое общество и его враги. М., 1992.

⁵ Ролз Д. Теория справедливости. Новосибирск, 1995.

⁶ Маркс К. и Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 4. М., 1955.

⁷ Ленин В.И. Государство и революция // В.И. Ленин. Полное собрание сочинений. Т. 33. М.: Политиздат.

Д. Лукачем (Лукач 2003), Г. Маркузе¹, Э. Фроммом², Ж.-П. Сартром³, Л. Альтюссером⁴, С. Жижек⁵ и др. Консервативная идеология философски интерпретировалась такими известными философами, как Э. Берк⁶, Д. Сантаяна⁷, М. Оакшотт⁸ и др. Либерализм использовал теории рыночной экономики и многие правовые концепции. Социализм пытался опираться на политэкономическую теорию Маркса, а некоторые разработчики социалистической идеологии в XX в. (Г. Маркузе, Э. Фромм и др.) привлекали определённым образом интерпретированный психоанализ.

Некоторые влиятельные в своё время идеологии сегодня оказались полностью дискредитированными. Это, в частности, немецкий национал-социализм и сталинская версия социализма. Первая идеология (пытавшаяся опереться на псевдонаучные теории расизма и социал-дарвинизма) легла в основу политики массового уничтожения сначала других народов, а затем и самих немцев. Вторая (исходившая из осуществимости полного контроля за всеми видами жизнедеятельности и использования тотальных репрессий для построения «светлого будущего») завела в тупик развитие Советского Союза, в котором она официально насаждалась.

Но и те идеологии, которые сегодня остаются влиятельными, вынуждены серьёзно трансформироваться, ибо в своих классических формах они не соответствуют современным реалиям – возникновению «общества знания», опирающегося на науку и новейшие технологии, процессу глобализации, сильному взаимодействию (а иногда конфронтации) – разных культурных смыслов. Либерализму приходится пересматривать свои представления о роли государства и нерегулируемого рынка, о взаимоотношении прав и обязанностей

¹ Маркузе Г. Одномерный человек. М., 1994.

² Фромм Э. Иметь или быть. М., 2010.

³ Сартр Ж.-П. Проблемы метода. М., 1994.

⁴ Althusser L. Pour Marx. Paris, 1965.

⁵ Жижек С. 13 этюдов о Ленине. М., 2003.

⁶ Берк Э. Политика, правление и общество. М., 2001.

⁷ Santayana G. Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government. N-Y., 1951

⁸ Oakshott M. Rationalism in Politics and Other Essays. Indianapolis, 1991.

человека и др. Социализм тоже существенно меняется, принимая во внимание границы рационального вмешательства в общественные процессы и в природу человека. Консерватизм вынужден учитывать роль научно-технического прогресса, заставляющего трансформировать существующие традиции.

Словом, сегодня нет ни одной идеологии, которая может предложить бесспорную программу социально-политических действий. Но это не означает, что мир более не нуждается в идеологии. Напротив, такая нужда становится всё более очевидной. Если людей не устраивает их жизнь, если они хотят чего-то лучшего, то им нужен ориентир для перемен, модель иного общественного устройства. А это и есть идеология. Идеологический застой – это полная бесперспективность, обесмысливание всей политической и социальной жизни. Нужны конструктивные социально-идеологические утопии – не только популярные сегодня биотехнологические утопии «постчеловека». В своё время Ю. Хабермас сетовал на «иссыкание утопических энергий» как на беду нашего времени. Ведь принятие некоего утопического проекта (в качестве конструктивно-утопического, а не фантастически-утопического) в самом деле является сильнейшим мотиватором социальной деятельности. Важно только, чтобы идеологические концепции не навязывались средствами государственного принуждения и массовой информации (дезинформации), а могли свободно и критически обсуждаться.

Это особенно значимо для современной России. Речь идёт и о разработке идеологий существующих политических партий. И о разработке «национальной идеи». И о создании программы социально-экономического и научно-технологического развития страны. Нам не хватает образа будущего, который, с одной стороны, был бы привлекательным, нацеливал на создание лучшего общества, опирался на общечеловеческие ценности и ценности собственной культуры и вместе с тем на трезвый учёт существующих реальных возможностей – и в этой связи использовал результаты философии и наук об обществе и человеке. Нужно подключение тех самых «конструктивно-утопических энергий» к социально-политическому действию. Без такого образа будущего невозможно само будущее. Для России сегодня это вопрос жизни и смерти.

**Русская философия о превращении
«идей» в «идеологии»**
(Владимир Соловьев о «вырождении славянофильства»)

В русской пореволюционной эмиграции, в кругу философски эрудированных интеллектуалов, активно обсуждался вопрос о принципиальной разнице «*философских идей*» и «*репрессивных идеологий*». Наибольший вклад в изучение проблематики того, как «идеи» могут мутировать в «тоталитарные идеологии», внесли, как представляется, два отечественных мыслителя – Федор Августович Степун и Владимир Васильевич Вейдле¹.

В своей знаменитой работе «Религиозный смысл революции», напечатанной в парижских «Современных записках» в 1929 г., Ф.А. Степун писал о том, что «идея» – это «структура бессознательного переживания», в то время как «идеология» – «продукт теоретического сознания». Процесс «идеологизации идей» для Степуна – верный симптом нарождающейся революции: «Пока классы – держатели старых ценностей... и восходящие к власти новые классы борются друг с другом лишь за разные воплощения общего им духовного содержания, до тех пор революции... быть не может. С момента же, в котором борьба из-за форм культуры накаляется до того, что раскалывается надвое единство национального сознания – революция уже налицо, иногда задолго до баррикад и казней»².

«Разложение национального сознания» (то есть раскол «общего духовного содержания» на конфликтующие идеологии), по мнению Степуна, «начинается всегда среди правящих классов, среди предста-

¹ Подробнее см.: Кара-Мурза А.А. Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX вв. М., 2006; Кара-Мурза А.А. Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Филос. журн. 2012. № 2(9). С. 27–44.

² Степун Ф.А. Религиозный смысл революции // Современные записки. 1929. № 40. С. 436.

вителей старых культурных форм и традиций. Начинается оно всегда одинаково: с обездушения господствующих культурных ценностей путем превращения их в факторы власти и даже насилия над восходящими к жизни новыми народными слоями, новыми классами»¹.

В этом смысле, замечает Степун, подлинными «застрельщиками революции» (не в «субъективно-психологическом», а в «объективно-историческом» смысле) «являются не столько революционные вожди, сколько те власть имущие представители старых форм жизни, что первые производят девальвацию доверенных им культурных ценностей путем прагматически-утилитарного отношения к ним... Лишь тогда, когда правящие слои царской России превратили исповедуемую ими религиозно-национальную истину в идеологический заслон против народных требований, т.е. обездушили ее, восстал русский народ на царя и на Бога во славу Маркса и интернационала»². Таким образом, делает важный вывод Степун: «С момента... отрыва идеологий от соответствующих им идей срыв эволюционных процессов в революцию становится неизбежным... Революция рождается всегда из реакции... Реакция есть инерция упорного отстаивания мертвых идей. Чем быстрее распадаются в предреволюционной эпохе старые идеи, тем пышнее расцветают реакционные идеологии»³.

Но если Ф.А. Степун исследовал главным образом «идеологические предпосылки» большевистской революции, то его младший современник и коллега по эмиграции В.В. Вейдле успел понаблюдать зачатки нового «идеологического кризиса» в коммунистическом СССР. В 1974 г., в разгар «брежневского застоя», Вейдле написал в одном из эмигрантских журналов получившую известность статью «Только в Россию можно верить», в которой вернулся к проблеме различий, с одной стороны, «мировоззрения» – системы идей, которая всегда вырабатывается творческим личностным усилием, а с другой стороны, «идеологии», всегда тяготеющей к массовидности и партийному упрощению. Вейдле писал: «Мировоззрение – нестрогое единство, мыслительная протоплазма личности... Идеология – система идей, более или менее умело, но всегда нарочито и для известной цели спаянных

¹ Степун Ф.А. Указ. соч. С. 436..

² Там же. С. 436–437.

³ Там же. С. 443–444.

друг с другом; система мыслей, которых никто более не мыслит. Их принимают к сведению и тем самым к руководству; мыслить их, это значило бы подвергнуть их опасности изменения. К личности идеология никакого внутреннего отношения не имеет, она даже и навязывается ей не как личности, а как составной части коллектива или массы, как одной из песчинок, образующих кучу песка»¹. Итак, разница между «идеями» и «идеологиями», согласно Вейдле, в том, что первые – *промысливаются*, в то время как вторые – *постулируются*.

Между тем, отдавая должное интеллектуальной глубине выдающихся авторов русской эмиграции, следует все-таки признать, что безусловный приоритет в исследовании принципиальных различий «философских идей» и «идеологий» принадлежит классику русской философии – Владимиру Сергеевичу Соловьеву, не дожившему, как известно, до самых откровенных проявлений идеологического «тоталитаризма», но уже в конце XIX в. увидевшему нарастания признаков «идеологической репрессии» – по крайней мере в России.

Есть замечательная статья В.С. Соловьева «Славянофильство и его вырождение», впервые опубликованная в «Вестнике Европы» М.М. Стасюлевича в 1889 г., первоначально в составе работы «Очерки по истории русского сознания», а затем вошедшая во второй выпуск сборника «Национальный вопрос в России». Я впервые внимательно прочел эту работу в двухтомнике Соловьева, выпущенного в хорошо известном многотомном приложении к журналу «Вопросы философии» в 1989 г., и уже тогда обратил внимание (остались конспекты) на глубокие комментарии к этой статье Н.В. Котрелева и Е.Б. Рашковского, которые оценили своеобразие самого «соловьевского метода» исследования, которое они назвали «*исторической морфологией национализма*», когда Соловьев прослеживает деградацию националистического сознания от форм возвышенного идеализма – и «до низменной ксенофобии». Котрелев и Рашковский тогда отметили: «Превознесение эмпирического и бессознательного, ставка на стереотипы обыденного массового мышления, отрицание идеальных ценностей и векторов культуры – всё это, по убеждению Вл. Соловьева, ведет не только к идейной апологии, но и прямой практике насилия и палачества». Поэтому, по их мнению, работа Соловьева «имеет

¹ Вейдле В. Только в Россию можно верить // Вестник РСХД. 1974. № 114. С. 247.

прямое отношение не только к истории национализма в России, но и к истории европейских тоталитаристских движений XIX–XX вв.»¹.

Постараюсь кратко воспроизвести соловьевскую логику. Он исходит из того, что история славянофильства есть «постепенное обличение той внутренней двойственности непримиренных и непримиримых мотивов, которая с самого начала легла в основу этого искусственного движения»². Итак, по Соловьеву, вырождение – это не искажение до неузнаваемости, а, напротив, тотальное упрощение за счет полного оголения ядра идеи.

Ранние славянофилы, констатирует Соловьев, боролись одновременно с двумя вещами. Во-первых, «против западноевропейских начал» (включая Петровскую реформу) – «во имя древней, московской Руси». А во-вторых, «столь же существенный интерес имела для них прогрессивно-либеральная борьба против действительных зол современной им России»³. Именно этому второму «русскому злу», а именно «злу всеобщего бесправия», славянофилы, согласно Соловьеву, «противопоставляли принцип человеческих прав, безусловного нравственного значения самостоятельной личности – принцип христианский и общечеловеческий по существу, а по историческому развитию преимущественно западный европейский и ни с какими особенными “русскими началами” не связанный»⁴. По Соловьеву получается, что ранние славянофилы (автор использует в их отношении термин «археологические либералы») «могли бороться против нашей общественной неправды *единственно только в качестве европейцев*, ибо только в общей сокровищнице европейских идей могли они найти мотивы и оправдание для этой борьбы»⁵. В итоге, Соловьев отмечает: «Внутреннее противоречие между требованиями истинного патриотизма, желающего, чтобы Россия была как можно лучше, и фальшивыми притязаниями национализма, утверждающего, что она *и так* всех лучше, – это противоречие погубило славянофильство как учение»⁶.

¹ Соловьев В.С. Славянофильство и его вырождение // В.С. Соловьев. Соч.: в 2 т. Т. 1. Философская публицистика. М., 1989. С. 677.

² Там же. С. 433.

³ Там же. С. 434.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 444.

Итак, налицо первое противоречие славянофильства: между гражданско-правовым универсализмом, с одной стороны, и апологией «русской исключительности» – с другой. То же противоречие Соловьев констатирует в области национально-религиозных представлений славянофилов и приходит к весьма жесткому выводу: «Я нисколько не сомневаюсь в искренней личной религиозности того или другого поборника “русских начал”; для меня ясно только, что в *системе* славянофильских воззрений нет законного места для религии как таковой и что если она туда попала, то лишь по недоразумению и, так сказать, с чужим паспортом», и, таким образом, здесь «приходится говорить не о православии, а о *православничаньи*», ибо «та доктрина, которая сама себя определила как *русское направление* и выступила во имя *русских начал*, тем самым признала, что для нее всего важнее, дороже и существеннее национальный элемент, а все остальное, между прочим и религия, может иметь только подчиненный и условный интерес. Для славянофильства православие есть атрибут русской народности; оно есть истинная религия, в конце концов, лишь потому, что его исповедует русский народ»¹.

Отсюда и известная оценка Соловьевым творчества А.С. Хомякова: «Проповедь Хомякова роковым образом была осуждена на бесплодие, потому что при первой попытке дать ей дальнейшее развитие непременно должно бы было обнаружиться в ней противоречие между широкою всеобъемлющею формулою церкви и узким местным традиционализмом, – между вселенским идеалом христианства и языческою тенденцией к особнячеству»².

Двойственной, согласно Соловьеву, была и социальная концепция ранних славянофилов, квинтэссенция которой была изложена в «Записке о внутреннем состоянии России» (представленной императору Александру II), где Аксаков дал знаменитую формулу: «Русский народ, не имеющий в себе политического элемента, отделил государство от себя и государствовать не хочет... Взамен того русский народ предоставляет себе нравственную свободу, свободу жизни и духа»³.

¹ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 436–437.

² Там же. С. 443.

³ Цит. по: Соловьев В.С. Указ. соч. С. 451.

Именно этой «Запиской» Константина Аксакова, по словам Соловьева, «завершается развитие славянофильской мысли и начинается проверка этой мысли на деле». А «на деле» получилось следующее: «Вместо объективно достоверных общечеловеческих начал правды славянофилы в основание своей доктрины поставили предполагаемый идеал русского народа» и явно недооценили перспективы того, что «плевелы, посеянные ими же вместе с добрым зерном, гораздо сильнее этого последнего на русской почве и грозят совсем заполнить все поле нашего общественного сознания и жизни»¹.

В результате всех этих противоречий славянофильство, согласно Соловьеву, в своем развитии было как бы «приготовлено к вырождению». Ведь если социальную концепцию славянофилов («государству власть – народу мнение») перевести на язык практики, то получается печальный парадокс: «Против этой огромной реальной мощи (государства), вполне и безусловно признавая ее права, узаконяя их навеки, выступает кружок литераторов с неким идеальным противоположением в виде заявления о свободе духа и прошения о свободе мнения»². И далее: «Разъяснить это недоразумение, утвердить славянофильскую доктрину на ее настоящей реальной почве и в ее прямых логических последствиях – вот дело, которое с блестящим успехом выполнил покойный Катков...»³.

М.Н. Катков (чей 200-летний юбилей активно празднуют в 2018 г. его современные адепты), согласно Соловьеву, «имел мужество освободить религию народности от всяких идеальных прикрас и объявить русский народ предметом веры и поклонения не во имя его проблематических добродетелей, а во имя его действительной силы»⁴. А поскольку вместилищем этой народной силы, по мнению Каткова, было государство, то он, по выражению Соловьева, «с подлинно мусульманским фанатизмом... уверовал в русское государство, как в абсолютное воплощение нашей народной силы»⁵. Известна знаменитая формула Владимира Соловьева: «Катков – это Немезида старого

¹ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 465.

² Там же. С. 466.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 468.

⁵ Там же.

славянофильства». Припомним, что Немезида – это богиня мести, богиня конечной расплаты за сотворенные грехи.

И вот вывод Соловьева о судьбе славянофильства (цитирую): «Прикрысы “вселенской правды” отпали, и осталось лишь утверждение национальной силы и исключительного национального интереса. Как настоящий фон славянофильства выступил катковский ислам...»¹.

Исследуя «вырождение славянофильства» (тот же Катков, как известно, начинал, как профессиональный философ, а затем стал достаточно прямолинейным идеологом), Соловьев, который был и оставался профессиональным философом, любил с горькой иронией цитировать строки из Пушкина:

Но краски чуждые с годами
Спадают ветхой чешуей...

Горечь иронии, разумеется, была в том, что в знаменитом стихотворении «Возрождение» («Художник-варвар кистью сонной...» и т.д.) у Пушкина под «ветхой шелухой» варварства в итоге обнаруживается первозданная Гениальность. В случае же со славянофильством Владимир Соловьев констатирует обратное: красивые краски «цивилизации» отшелушиваются и под ними проступает «Варварство»; на месте пушкинского Возрождения – обнаруживается катковское вырождение.

Необходимо добавить, что на Каткове «вырождение славянофильства» у Соловьева не оканчивается. Все-таки Катков, хотя и стал исключительно *идеологом*, но сохранил при этом элементы *философской культуры*, и потому просто *не посмел* сделать решающий логический вывод о том, что «обожествление народа и государства, как *фактической силы*, заключает в себе логически отрицание всяких объективных начал правды и добра». Соловьев объясняет: «Он (Катков. – А.К.) был для этого слишком образованным человеком, слишком европейцем. Самое его преклонение перед стихийною силою народа имело отчасти... философскую подкладку, будучи связано с идеями Шеллинговой “позитивной философии”. Быть может, помешало и личное религиозное чувство»².

¹ Соловьев В.С. Указ. соч. С. 470.

² Там же. С. 469.

И вот, по сути, финальный вывод Соловьева, очень важный в контексте обсуждаемой темы: «Но история сознания имеет свои законы, в силу которых всякое идейное содержание, истинное или ложное, исчерпывается до конца, чтобы в последних своих заключениях найти свое торжество или свое обличение. Крайние последствия из воззрения Каткова выведены ныне его единомышленниками. В них он нашел *свою* Немезиду, как сам он был – Немезидою славянофильства»¹.

¹ Соловьев В.С. Указ. соч.

Священные войны секулярной эпохи

Предметный разговор об идеологии лучше всего начать с хоть какого-то определения. Мы придерживаемся следующего: идеология – это существующий в коммуникативном пространстве ряд мировоззренческих шаблонов, которые помогают людям экономить время при совершении совместных действий. Это определение нам представляется более удачным, чем классическое, восходящее к Марксу, который определял «идеологию как превращенное сознание» прежде всего потому, что с точки зрения логики целью определения является отделение, ограничение одного предмета от другого. Целью же младогегельянцев Маркса и Энгельса было отделение «научного познания» от «ненаучного», поэтому все знания, каким-либо образом не связанные с естествознанием своего времени, они скопом записывают в «идеологию». «Все эти трансцендентные занятия, искони пользовавшиеся почетом, – государь, судьи, офицеры, попы и т.д., – вся совокупность порождаемых ими старых **идеологических** (выделено нами. – Ф.Б., С.Г.) сословий, все принадлежащие к этим сословиям ученые, магистры и попы...»¹. Основной пафос этих представителей немецкой философии был направлен на продвижение той мысли, что XIX в. – начало эры разума, когда человек при помощи научного познания и передовых средств производства сможет преодолеть закостенелые условия своего существования и начать, наконец, собственно человеческий период истории. Через более чем полтора века мы можем констатировать, что «этот воз и ныне там». А с началом «конца истории» говорить о наступлении «собственно человеческого» периода исторического развития представляется бесосновательным утопизмом.

Необходимость применения исторического подхода, разработанного в том числе Марксом, заставляет нас признать марксистское

¹ Маркс К. Теория прибавочной стоимости (IV том Капитала). М.: Издательство политической литературы, 1955. С. 277.

определение идеологии ограниченным веком господства прогрессистских рациональных установок. Однако большинство людей в мире – не слишком интеллектуальные обыватели, спектр жизненных стратегий которых ограничен задачами поддержания своего биологического существования и сохранения немудреного социального статуса. Тем не менее идеология у них имеется, и ее работу в деле объединения этих индивидов в массу можно признать достаточно эффективной. Данное нами в начале статьи определение позволяет нам избежать двух методологических опасностей: 1) ограничить наше исследование «сознанием» того или иного класса общества, а не поиском определенных средств, которые в той или иной мере выражают идеологическую позицию человека; 2) поддаваться искушению делить идеологии на «прогрессивные» и «отсталые», что хотя и повышает самооценку проводящего это деление, тем не менее, при пристальном рассмотрении обнаруживает под собой сколь-нибудь серьезных теоретических оснований. С нашей точки зрения, все идеологии можно равно именовать отсталыми, что, однако, не исключает их эффективности.

При этом мы не можем сказать, что определение Энгельсом идеологии как «ложного сознания» неверно. Любая идеология содержит в себе как отдельные элементы «истину» и «ложь». Сложность нашего отношения к идеологии не в утверждении или отрицании ее «ложности». Строго говоря, с точки зрения логики, из «лжи» следует все что угодно, в том числе и «истина». Проблема заключается в устойчивости заблуждений. Разногласия последних лет показали, что «идеологические» противники не способны не только воспринять аргументы друг друга, а иногда и попросту слышать «другого». Возникает ощущение, что современные идеологические споры приобретают признаки «священной войны».

В этом плане попытка объективного разговора об идеологии всегда затруднена тем, что в конечном счете при аргументировании своей позиции мы ищем идеологических сторонников, которые условно разделяют наши идеологические позиции. Их-то аргументам мы и приписываем истинностные значения, даже если сами аргументы при ближайшем рассмотрении не выдерживают никакой критики. Напротив, при рассмотрении тезисов наших противников мы готовы ухватиться за любую неточность в аргументации, чтобы не только опровергнуть основной тезис противника, но и по возможности вы-

дать ему (противнику) уничижительную оценку. Можно констатировать, что в современных идеологических спорах рождается не истина, а ненависть соперников друг к другу.

Не нужно думать, что эта ситуация уникальна для нашей страны и для определенного момента времени. Противостояние коммунистов и фашистов в Европе первой половины XX в. было не менее бескомпромиссным. Если вдуматься, то это было чисто идеологическое противостояние. Обе стороны состояли из примерно одного и того же слоя населения. Условно их можно было назвать «угнетенными». И те, и другие боролись за власть. Различия были лишь в том, что если первые полагали виновниками своих бедствий владельцев крупной собственности, то вторые – евреев. Любопытно, что, столкнувшись с реальностью, обеим группам пришлось проводить количественную границу, разделяющую в первом случае владельцев крупной и средней собственности, во втором – евреев по степени родства и полезности. Существенная разница состояла в том, что если коммунистам достаточно было лишить человека собственности и ввести временное поражение в политических правах, то немецкие нацисты с самого начала искали лишь наиболее удобную форму *Endlosungjugendfrage*. При этом обоим идеологическим движениям требовалось вывести своих оппонентов за границы межличностных этических отношений.

Коммунистам в России это было сделать проще из-за существенной разницы в образе жизни власть имущих и «угнетенных», хотя в конечном счете все решило простое доступное эмпирической проверке обстоятельство: на чей стороне ты воевал в разразившейся Гражданской войне. Когда ту же самую процедуру потребовалось проводить в мирное время, пришлось обратиться к психиатрическому диагнозу. Можно сделать вывод, что «идеология» используется государством, властью или обществом, чтобы иметь возможность проводить быструю дифференциацию по дихотомическому основанию «свой–чужой». Самый яркий пример – выселение из Испании морисков и марранов, несмотря на то что сам факт их существования свидетельствовал о триумфе миссионерской деятельности католической церкви и они были «новыми христианами». Любопытно, что во всех трех случаях (коммунистами, нацистами и испанскими католиками) для идеологического обоснования репрессий в качестве первичного повода использовался эмпирический аргумент. В письмах

с фронтов Первой мировой войны солдаты русской армии «буржуями» называли людей, которые смогли откупиться от мобилизации на фронт; немцы были унижены подписанием Версальского договора; по мнению испанцев, «новые христиане слишком быстро размножались». Далее в ход шли уже эмоциональные аргументы, не допускающие никакой эмпирической верификации. Все это наталкивает на мысль, что для исследования идеологии необходимо проанализировать те мировоззренческие шаблоны, которые разделяются людьми, стремящимися выработать идею какой-то совместной деятельности, чаще всего направленной против других людей.

Человек существо *социальное*, то есть он может существовать, лишь находясь в сообществе себе подобных. Александр Селькирк, послуживший для Дефо прототипом Робинзона Крузо, смог прожить на необитаемом острове четыре с половиной года, потому что с ним были многие из предметов человеческой цивилизации (ружье, порох, книга, умение кожевника и т.п.). Любопытно, что если выдуманный Робинзон Крузо противостоял дикарям-каннибалам, то реальный Александр Селькирк не прибег к помощи испанцев, причаливших к острову, вероятно, ввиду своего каперского прошлого и возможной войны с испанцами, то есть даже находясь в безвыходном положении, человек при встрече с другими людьми решает сложную мировоззренческую задачу социальной идентификации. Жить человеку среди людей значит обладать собственной индивидуальной определенностью, возникшей или в силу персональной истории, или порожденной эволюцией самого социального организма. Но это не специфически человеческое качество. Птицы для образования брачной пары уже выделяют себя из стаи окрасом, танцем или пением. В организованных сообществах, например, у стадных млекопитающих сложная иерархическая структура господства–подчинения, предполагающая разделение стаи на устойчивые группы. Специфическим для человека, скорее всего, является именно скорость эволюции самих социальных институтов. Даже в документально фиксированной истории человеческого сообщества мы можем обнаружить свидетельства эволюционного развития социальных институтов.

В силу сложной организации социума человек одновременно принадлежит нескольким социальным группам. При этом принадлежность к одним из них обусловлена чисто природными факторами, та-

кова, например, возрастная группа, к другим – предсуществующими социальными механизмами, требующими, однако, усилий для своего воспроизводства, как, например, состояние или социальный слой, к которому принадлежат родители, третьи, наконец, выбираются самим индивидом в ходе его сознательной жизни, как, например, профессия или версия вероисповедания. Можно предположить, что самовоспроизводство социума происходит через постоянно действующий механизм дифференциации и интеграции малых сообществ. Именно малые сообщества являются конечными элементами социума. В этом плане эволюция социальных институтов, скорее всего, происходит через нахождение компромисса между такими сообществами. Перефразируя Герберта Спенсера, можно сказать, что эволюция общества происходит по пути уменьшения размеров группы и увеличения силы взаимодействия внутри самого социума. Собственно социальной силой, которая связывает группы внутри социума, является культура.

Едва ли кто станет спорить, что человек – существо *культурное*, потому что, рождаясь чисто биологическим существом, все свое человеческое содержание он приобретает, усваивая культуру как вторую человеческую природу. Именно поэтому элементарной единицей собственно человеческой жизни выступают не индивиды, а культурные социумы. Это позволило человеку выйти за границы ограниченной среды обитания и постепенно освоиться в предельно разнообразных географических и биологических ландшафтах. Но именно само это разнообразие свидетельствует о первоначальной множественности человеческих культур. Собственно наличие независимых друг от друга локальных культурных социумов, например, в Европе, Китае, Америке и Австралии показывает, что именно культура является специфическим для человека механизмом освоения мира. Однако скорость, с которой это освоение произошло, существенно превышает как биологические механизмы эволюции, так и эволюцию собственно социальных институтов социума. Например, институты брака, общинного обеспечения жизнедеятельности и похоронного обряда в традиционных обществах имеют очень раннее происхождение и чрезвычайно устойчивы с точки зрения антропогенеза. Для повышения мобильности социальной эволюции должен был возникнуть инструмент, учитывающий перемены, которые происходили во время реальной жизни социума, «здесь» и «сейчас».

Поскольку мы сосредоточили свое рассмотрение исключительно на культурной стороне социальной жизни, необходимо отметить, что упомянутая выше социальная дифференциация осуществляется в социуме через возникновение новых культурных форм. Эти формы возникают в результате изменения «естественных», то есть до какого-то времени неизменных форм существования социума. В этом плане культурная антропология должна бы исследовать не неизменные структуры традиционного уклада жизни, а моменты перехода социума из одного состояния в другой.

Если в качестве примера взять процесс возникновения новых религиозных течений, нетрудно заметить, что сперва культурное новообразование имеет массу противников и крайне мало последователей. Но если новая форма не погибает сразу и предлагает своим адептам новые приемы осмысления мира, то некоторые такие формы со временем добиваются устойчивого положения, а порой даже порождают новый тип социализации, вроде церкви или уммы. Однако для исследования идеологии нам представляется более важным самый начальный этап возникновения новых форм культуры. Если мы будем рассматривать именно его, мы легко заметим, что даже среди самых преданных адептов «новой» веры существовали разногласия, именно их преодолению посвящены тексты против «сомневающихся» или «оппортунистов». И эти тексты составляют значительнейшую часть любого священного писания. Причем если мы присмотримся к их содержанию, то обнаружим, что основаниями для сомнения часто выступают эмпирические аргументы. С одной стороны, это соответствует потребности решать вопросы, возникающие «здесь» и «сейчас», с другой – характеризуется определенностью истинностного статуса. На наш взгляд, это и есть та почва, на которой произрастает «идеология».

Если метафора «социальная эволюция» представляется нам вполне уместной, хотя бы из-за ее способности указывать на постепенность изменения социальных институтов, то понятие «культурное развитие» оставляет много вопросов. С одной стороны, прогресс материальной и бытовой культуры на уровне отдельных локальных социумов фиксируется довольно очевидным образом, с другой – некоторые достижения высокой культуры не эволюционируют вовсе, а «непревзойденные образцы» остаются в прошлом, ну а если в качестве базовой формы существования культуры мы рассматриваем жизнь

локальных сообществ, то придется признать, что и примеры культурной деградации в таких сообществах обнаружить не составит труда. По всей видимости, это связано с обозначенной нами выше тенденцией к социальному развитию через дифференциацию социальных групп и интеграцию культурных связей социума. Возможно, каждый новый этап дифференциации сопровождается существенным ослаблением прежних культурных связей, их приходится выстраивать заново, и нет гарантии, что эта задача будет всегда решаться успешно для членов нового сообщества.

Поэтому, хоть это на первый взгляд и может показаться странным, несовместимость идеологических позиций не мешает реальным человеческим сообществам договариваться: торговцы торгуют, промышленники промышленяют, странники странствуют, соседи соседствуют. То есть идеология важна для организации центростремительного процесса, позволяющего собирать группу, но совершенно неуместна для долговременного существования (а значит, со-существования с другими группами) уже сложившегося сообщества. Если «политика – искусство возможного», то идеология – искушение немислимым (а значит, и невозможным). Мечта о том, чтобы «чужие» были повержены, изгнаны, уничтожены, нереалистична, но именно она подогревает идеологическое мироощущение: все игроки команд-соперников разом сломали ноги, а оставшиеся на ногах получили красные карточки или повестки в суд.

Нельзя сказать, что «идеология» – удел лишь «униженных и оскорбленных», среди создателей новых культурных форм бывают вполне успешные люди, но вот среди их последователей чаще оказываются люди, не удовлетворенные своим наличным положением и желающие его улучшить, если не в социальном, то хотя бы в психологическом смысле. Проще всего это сделать через противопоставление себя группе людей, удовлетворенных текущим положением дел. Поэтому в идеологии всегда выражена позиция против кого-то. Или, говоря иначе, идеология – это локальная культурная дифференциация социума по основанию «свой–чужой».

Человек – существо *целесообразное*, то есть локально, в рамках уже не раз решавшихся задач, при наличии свободного времени и неизменных условий человек, скорее всего, поступит так же, как он поступал до этого самого случая. И если он все еще жив и все ещё имеет

возможности для осуществления своего выбора, то можно считать, что до сей поры он поступал целесообразно. Однако, чтобы данное свойство могло реализоваться за пределами описанных условий, нужна как можно более полная информация при принятии решения, что в силу ограниченного характера человеческого существования и в индивидуальном, и в родовом смысле – невозможно. Поэтому человек вынужден конструировать полноту.

Можно сказать, что существуют два подхода к конструированию полноты. Первый исходит из локального опыта существования человека как индивида. Это опыт его собственной жизни, а также рассказы о жизни тех близких, кому он доверяет. Чаще всего это происходит в форме нарратива, и мы будем называть такую полноту «исторической». Полнота второго типа передается человеку в виде шаблонов, которые разделяют референтный для данного индивида круг людей. Эти шаблоны являются основанием для самоидентификации индивида как члена социума, выходящего за пределы его «собственной истории». В качестве такого социума могут выступать корпорация, конфессия, народность, нация и наднациональная общность (империя, республика или Европейский союз). Именно этот второй способ конструирования полноты мы и будем называть здесь идеологией.

Тот факт, что любая коллективная идентификация всегда может быть обоснованно названа «воображаемой», покоится на весьма простом обстоятельстве: приписывание индивида к роду требует абстрагирования избранных характеристик и игнорирование прочих. Такое типичное упрощение ради консолидации сил выходит далеко за пределы собственно человеческого и принадлежит, по-видимому, не только сфере биологической эволюции, но характеризует процесс образования систем вообще. Перераспределение сложности служит облегчению внутрисистемного взаимодействия (в человеческом мире – коммуникации) и, одновременно с этим, увеличивает интенсивность возможного направленного вовне действия новой целостности, недифференцированного «мы».

Придерживаться индивидуализирующей стратегии для человека обыкновенно оказывается занятием неприемлемо затратным, и лишь перспективы получения монопольных преимуществ подвигают к избранию пути, скажем, «ни на кого не похожего, единственного в своем роде художника». Впрочем, подражание технологиям успеха вскоре

непрерывно и в этом случае приведет к появлению если не признаваемой «школы», то хотя бы отвергаемой множественности «эпигонов». Так что несравнимо более употребительной оказывается стратегия выбора коллективной идентичности, а уже присоединение к последней может осуществляться посредством весьма различных практик: от усердного повторения предписанных действий (будь то религиозный ритуал или спортивная тренировка) до требующих индивидуальной изобретательности ухищрений имитационной способности. В конце концов, сплетенные из тростника «самолеты» адептов культа карго по меньшей мере в одном смысле «работают» ничуть не хуже своих алюминиевых прототипов: и те, и другие конструируют специфическую общность.

Следующей задачей в этой игре перераспределения *сложности* оказывается выбор достаточно *простого* правила отбора оснований для построения коллективной идентичности. Разумеется, изощренный ум теоретика или освобожденный от дисциплинирующей инстанции ум безумца может построить группу из сколь угодно разнородных элементов, но для массового употребления нужны легко заучиваемые и воспроизводимые приемы. Поэтому сколь бы обширны ни были тексты, трактующие вопросы, занимающие религиозное сознание, символ веры должен быть кратким, доступным воспроизведению по памяти, а по возможности еще и понятным. Поэтому от болельщика ожидают постоянства, не допуская, что он станет «болеть» за «Мак-Ларен» в сухую погоду и за «Феррари» в дождь.

Ожидаемые преимущества от принадлежности к сильному обществу автоматически склоняют претендующего на такую принадлежность искать или изобретать признаки, подтверждающие правильность идентификационного выбора. Поэтому в соответствующем дискурсе то, что внешне выглядит как констатация («Спартак – чемпион», «Deutschland über alles»), на деле является императивом с характерными признаками сакральной речи: клятвы или заклинания. Подтверждающие факты тщательно собираются, контрафакты понуждают сомневаться не в исходном положении, а в справедливости мироустройства («нация лишена подобающего ей положения», «судью на мыло»). То есть одновременно все объекты групповой идентификации оказываются «самыми сильными», «самыми справедливыми» и «самыми прекрасными».

Но в такой схеме, где представлены одни только крайние значения, невозможен не только компромисс, но и вообще взаимодействие, всегда предполагающее сравнение. Сравнить бесконечные величины не то чтобы вовсе не принято, но предполагает несколько более изощренную математическую интуицию, чем понимание, что «два это меньше, чем три», которым Галич ограничивал предполагаемую «мудрость» военачальников.

Предположим, что в основе процесса принятия идеологии лежат конкретные вопросы реального человека, при нахождении ответов на которые он использует принятые в обществе шаблоны. Потребность в идеологии наступает для индивида тогда, когда он, в силу каких-либо причин, не в состоянии ответить сам на смыслообразующие вопросы своего существования.

Мы предполагаем, что число этих вопросов ограничено, потому что отношений, которые обуславливают факт длительного существование человека «как родового существа», немного. И, как любые отношения, они обусловлены не носителями, а характером связи между носителями. Первое – это отношение человека с природой или внешним для него миром, в состав которого могут входить также и другие люди, если отношения между человеком и этими людьми подчиняются исключительно природным законам (всё, что не такое, как «Я»). Второе – это отношения между человеком и другими людьми, которые основаны на признании того, что другие люди такие же «Я». При этом «человеческое» отношение может распространяться на все, что человек «приручил», будь то домашние животные, растения, машины и другие предметы, не имеющие никакого отношения к собственно социальной сфере (все, такие, как «Я»). И наконец, последнее – это саморефлексия по поводу собственного «Я». Это отношение вторично, так как возникает лишь в те моменты, когда в первых двух отношениях появляются проблемы, и достаточно устойчиво, потому что, будучи установленным, существует до следующих серьезных проблем в первых двух сферах.

Выстраивая эти отношения, человек вынужден отвечать на ряд вопросов. При этом истинностный статус ответа обуславливается определенной процедурой проверки: как осмысленности самого вопроса, так и адекватности полученного на него ответа. Первичная дихотомия «не Я» и «Я», лежащая в основании отношений, оказывает не-

посредственное влияние на эти процедуры, потому что средой любой истинностной проверки оказывается эмпирическая реальность или то, что происходит или не происходит с «Я». Причем, если опыты с «не Я», то есть Природой, достаточно редкое явление, ведь по отношению к продолжительности человеческой жизни неожиданные изменения в природе происходят редко, то опыты с «Я» составляют необходимый компонент взросления и социализации человека. Сложнее с третьим отношением: человека к самому себе как к «Я». По большому счету, никакой процедуры установления объективной истинности данное отношение не предусматривает. Изменения «Я» происходят в ходе процесса внутреннего переживания, которое принципиально недоступно процедурам эмпирических проверок. Однако вторичность саморефлексии, порожденной либо внешними по отношению к моему «Я» проблемами, либо проблемами моего «Я» с «Другими как Я», порождает две близкие, но отличные друг от друга формы самосознания человека: искусство и религию.

Вопрос об отношении к внешнему для «Я» миру можно представить как вопрос «как устроен этот мир?». Очевидно, что любая попытка ответить на этот вопрос должна проводиться с помощью конструирования таких категорий, как объект и причины, по которому одни объекты воздействуют на другие. Отношения между объектами, которые при этом фиксируются, считаются «неизменными» и «естественными». В мировоззрении данное отношение выражается в устойчивости данного нам через эмпирическую процедуру внешнего по отношению к нам устройству миропорядка.

Этические вопросы возникают в результате решения проблемы: как вести себя с другим человеком, чтобы при этом оставаться человеком самому? Необходимыми категориями, описывающими эти отношения, являются: «субъект», который отвечает за свои действия, «по поступок» (событие), в котором происходит взаимодействие с другим субъектом; «оценка» поступка с точки зрения цели или идеала. Критерий «истинности» этических поступков хотя и является культурно обусловленным, должен иметь какой-то эмпирический смысл. Не случайно среди нормативных систем морали присутствуют гедонизм и утилитаризм. И если первый напрямую указывает нам на чувственный критерий морального добра, данный «здесь и сейчас», то второй косвенно выстраивает систему воздаяния добром, которое получаем

мы за то добро, которое мы оказываем «другому здесь и сейчас». При этом естественная моральная установка отношений между личностями может заменяться ценностно-ориентированной идеологически «правильной» установкой. В плане мировоззренческих шаблонов основным для нас является связь этих шаблонов с определенными действиями, которые человек может допустить по отношению к другому человеку.

Ответ на вопрос «кто я?» в традиции принимал религиозную форму. Форма ответа определялась тем, что область вопроса выходила за рамки «здесь и сейчас» и требовала определения того, «что такое человек?», но не в смысле объективации опыта, а с точки зрения смысла его жизни вообще, то есть предполагала ответ на вопрос «зачем человек живет?». Причем ответ на этот вопрос дается в сакральной форме «будущего существования души». И так как никаких объективных критериев для финального вопроса человеческого существования у нас нет, то ответ переносился в сферу эмоционального, по существу, в религии человек имел дело исключительно со своими эмоциями и чувствами. Этот ответ человек не понимает, а переживает. И именно глубина переживания удостоверяет для него истинность ответа. Соответственно, возникает проблема постоянства переживания, которая оказывается неразрешимой в силу естественной психологической изменчивости субъекта и бесконечности объекта.

В религии происходит как бы удвоение мира. Духовная потребность через переживание участия в ритуале воспроизводит веру в Бога как в определенную Картину Мира, что дает объяснения, помогающие реализовать возникшие духовные запросы. Человек при помощи религии, переходя через переживание из мира имманентного в мир трансцендентный, получает объяснение своей собственной имманентности. Однако у любой веры есть границы. И если горе от потери «близкого» можно только выстрадать, то осознание социальной несправедливости и зла, которое из-за него происходит, различные религии пытаются купировать непосредственной практикой. Мусульманский «закят», нищенство буддийских монахов, христианская милостыня – реализация этических принципов, провозглашаемых той или иной религией.

Искусство в миметической форме дает возможность человеку осмыслить и принять свое отношение к миру таким, каким он (мир) может быть. В силу ограниченности реальной жизни человек, потре-

бля произведения искусства, в превращенной форме удваивает или даже утраивает свою жизнь, оказываясь в тех ситуациях, в которых никогда в реальности оказаться бы и не смог, например, при рождении младенца в Назарете или на техасском ранчо наедине с маньяком. При этом, так как переживания человека даны ему непосредственно в ощущениях, эстетическая форма, хотя и не отождествляется с реальной жизнью, тем не менее неотделима от этой реальности и в иных случаях может стать «единственной ценной» реальностью в переживании прожитого. Однако эстетическая форма, умножая мир, помогает человеку ответить на еще один важный вопрос. Если в религии мы имеем дело лишь с одной единственно правильной реальностью и у нас нет никакого эмпирического критерия убедиться в истинности получаемого ответа, то множественность эстетических переживаний помогает нам понять, как именно надо поступать, выглядеть, действовать. Тем самым искусство задает нам эмоциональную форму возможных оценок для всех трех мировоззренческих ответов, полученных нами ранее. И одновременно с этим через эстетику пытается каким-либо образом связать все четыре сферы мировоззрения друг с другом.

Однако во всех этих формах отношения к миру есть одна общая деталь, объединяющая их, – это субъект или действующее «Я». Этика, по большому счету, и есть саморефлексия личности над своими действиями с точки зрения того, какими должны быть поступки автономной «Личности». Религия, объясняя, как устроен мир, показывает пределы эмоциональных возможностей человека и в плане индивидуального (смерть, страшный суд, нирвана, духи предков), и родового существования (община, церковь, умма, варна). Через эстетическую форму мы усваиваем весь спектр возможных форм переживания, то есть эмоционального существования «Я». Наконец, наука, хотя и подчеркнута дистанцируется от антропоморфизма, нацелена на то, чтобы мы могли получить такие знания о мире, которые позволяют нашему «Я» действовать в этом мире наиболее эффективно. При этом определенность самого «Я» существенно зависит от двух переменных: от действия, которые «Я» производит, и от его места в социальной структуре.

Первичной формой, в которой нам удастся зафиксировать протоидеологические различия, являются религиозные споры. Это вполне естественно, так как религия в эпоху неразвитости науки выполняет в том числе идеологическую функцию. По существу она и вырабатывает

мировоззренческие шаблоны для общины верующих. Например, этика может получать религиозное обоснование, но для этого она из сферы межличностной должна перейти в сферу общинную. Требование, чтобы люди относились друг к другу как братья и сестры, имеет смысл только в предположении, что они «сотворены христианским богом» и не отпали от него. Однако, если в самой религии могут быть различные толкования сакральных текстов, приходится говорить о религиозных идеологических разногласиях. В конце концов, в мировых религиях находится внутренний баланс между недопустимыми разногласиями, которые объявляются «ересью», и допустимыми, которые могут найти выражения в особенностях католических орденов или мусульманских тарикатов. Каждая из крупных религий вырабатывает свои механизмы или инстанции, которые определяют допустимое и недопустимое разнообразие, например, православные Соборы или буллы Римского Папы, фетвы авторитетных мусульманских богословов.

Однако идеологические разногласия связаны не только с религией, в науке они также могут существовать. Так, проблема, что относить к источниковедческой части исторического исследования, может иметь вовсе не научный характер. Идеологические разногласия в естествознании могут носить парадигмальный характер, что было показано Куном и Фейерабендом. Приходится допустить, что разногласия, в том числе идеологические, – одна из форм естественного существования человеческой культуры.

Еще с истории Средневековья нам известны пары непримиримых политических противников: Йорки и Ланкастеры в Англии, арманьяки и бургиньоны во Франции, гвельфы и гибеллины в итальянских республиках. Возможно, внутри этих партий были и идеологические разногласия: так, гвельфы в свое время разделились на белых, допускающих сотрудничество с гибеллинами, и на черных – не допускающих такого сотрудничества, но мы не располагаем текстами, в которых их разногласия выражены на уровне идеологии, поэтому готовы отнести данные виды соперничества на счёт сугубо политической борьбы за власть.

Религиозные войны в Европе XVI–XVII вв. потребовали идеологического обоснования от обеих сторон, однако само это обоснование могло выступать в теологической форме, а условия и формы ожесточения, возникшие в результате многолетней войны, часто вели к полемике между сторонами конфликта бессмысленной. В этой

связи характерен отказ от теологических диспутов протестантских богословов, участвовавших в Тридентском соборе. Даже дискуссии о влиянии божественной благодати на свободу воли и между иезуитами и янсенистами нужно признать лишь формально теологической, несмотря на то что высокий интеллектуальный уровень полемистов допускал обсуждение мировоззренческих вопросов.

Так как идеология занята выработкой культурных шаблонов для консолидации социальных групп, используемых в борьбе за власть, первым собственно идеологическим течением в истории Европы можно, пожалуй, признать масонов. Здесь также необходимо отметить и первое идеологическое соперничество между двумя сообществами, стремящимися повлиять на содержание политики в эпоху абсолютной власти: масонами и иезуитами. Неудивительно и то, что обе группы подверглись репрессиям со стороны этой самой власти. Но для нас более важным является один момент этого идеологического противостояния. Впервые в истории европейской цивилизации¹ по существу светский орден одерживает убедительную победу над церковной организацией, что и знаменует начало эпохи секуляризации идеологии.

Все изменяется с наступлением буржуазной эпохи и появлением массового общества. Процесс перехода от институтов традиционного общества (опора на традицию и религиозные институты, аристократическая форма управления, измерение богатства величиной накоплений) к буржуазному (вера в открытие нового и приоритет науки, участие масс в выборах политики управления, измерение богатства величиной дохода) протекал с существенными региональными и историческими особенностями и растянулся как минимум на двести лет, в течение которых сформировались несколько пар «идеологических» противостояний: «либералы и консерваторы», «западники и славянофилы», «революционеры и реакционеры», «пролетариат и буржуазия», «националисты и интернационалисты» и, наконец, просто «левые и правые». Одни из них канули в Лету в силу пространственной и временной ограниченности означенных противоречий².

¹ Мы не рассматриваем политическую борьбу английских тори и вигов XVIII в., считая их идеологические разногласия не выходящими за границы Британской империи.

² Так, Кавелин в 1880 г. считал спор «западников и славянофилов» анахронизмом (*Кавелин К.Д.* Наш умственный строй. М., 1989. С. 455).

Другие стали именем собирательным для целого ряда порою плохо сочетаемых признаков, так под общим названием «социалисты» или «националисты» объединены подчас непримиримо враждебные друг другу политические и идеологические силы.

Пожалуй, лишь один из элементов объединяет современных сторонников всех «идеологий»: если в традиционном обществе возникшие «здесь и сейчас» мировоззренческие проблемы можно было «объяснить» при помощи религиозной риторики, то в современном секуляризованном обществе монополия на «истинность» перешла к научной форме объяснения, сделав научную или наукообразную аргументацию необходимым элементом любой идеологии. Этому способствовало изменение и самой религии. После потери «абсолютного» авторитета в общественной жизни она постепенно превратилась в «традиционный институт» или сферу сакрализации внутренней эмоциональной жизни человека. Однако, вытеснив религию из общественной жизни, «научно обоснованная» идеология при определенных условиях может оправдывать этнический геноцид, коллективные репрессии по сословным и классовым основаниям или сознательный отказ от принципа верховенства прав человека, в условиях вооруженного или идеологического противостояния.

Можно сказать, что в современных условиях вопрос об идеологической позиции сродни вопросу о вероисповедании в начале XIX в., в принципе он не оказывает серьезного влияния на положение человека в обществе, но в случае обострения межгосударственного или общественного конфликта может привести к временному поражению в правах¹. Парадокс же истории заключается в том, что традиционные для середины XIX – начала XX в. идеологии «либерализм», «социализм», «национализм» растеряли свой эвристический потенциал объяснения современности и постепенно становятся набором мировоззренческих штампов. При этом традиционные исследователи идеологий поступают как генералы, они всегда «готовятся к прошедшим войнам». Сегодня мы обнаруживаем «коммунистов», которые могут быть миллионерами и верующими христианами, «националистов» несуществующих наций или ведущих городскую жизнь «казаков», «либералов», живущих на государственные пособия и рассчитывающих на их увеличение. Кажется,

¹ Упомянем, например, запрет социалистических партий в Украине после 2014 г.

от прежних идеологий остались только названия, однако отношения между носителями этих названий не зря стали называться на сетевом жаргоне «халиваром», то есть «священной войной».

Каждая из мировоззренческих областей может выделяться в отдельную область знаний, и эти области могут быть гетерономны. Хотя они все относятся к человеку, но интенциональность этого отношения принципиально разная, и предметы данных областей духовного освоения мира не пересекаются. Наука, этика, эстетика и религия, решая свои собственные задачи, выработали не только практические рекомендации, но и собственные рефлексивные инструменты, регулирующие смысл своей деятельности. Философия науки основывается на логике и методологии. Этика или практическая философия изучает мораль и нравственность и начиная с Канта дистанцируется от теологической аргументации. Эстетика выступает рефлексией над многообразной областью искусств. Догматика и теология пытаются рационализировать проблемы вероисповедания. Такое раздельное существование идет только на пользу каждой из областей духовного освоения мира; возможно, со временем каждая из них смогла бы создать свой собственный теоретический базис и превратиться в высокоабстрактную дисциплину. Однако проблема реального мировоззрения заключается в том, что ответы, которые оно ищет, необходимы ему «здесь и сейчас». Причем в виде упрощенных шаблонов, споспешествующих непосредственным действиям. Именно поэтому идеология является сферой коммуникативного взаимодействия членов определенных этосов, вне которых данные шаблоны могут казаться лишенными смыслов. Поэтому представители разных идеологий чаще всего «не слышат» друг друга.

Вопрос о том, как отследить идеологию, остаётся непростым. Нами предпринимались попытки отыскать критерии неявной идеологичности текстов разного рода¹, от манифестов до последних слов подсудимых. Дискурсивные особенности, вроде предпочитаемого типа метафор, говорения от первого лица или использования бес-субъектных конструкций, как будто позволяли классифицировать эту скрытую идеологическую подкладку текста, однако предложен-

¹ См.: Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л. Интенциональный анализ идеологии // *Przegląd Wschodnioeuropejski*. V. 1. 2014. Uniwersitet warminsko-mazurski w Olsztynie. P. 163–177.

ный нами метод оставался слишком субъективным и нетехнологичным. Вероятно, следует учесть, что группы собственно собираются не для обеспечения комфорта жаждущих коллективной идентичности. Это лишь приманка, механизм, обеспечивающий тяготение к группе. Группы создаются для действий, для достижения целей. Но тут-то как раз идеальная простота идеологических оснований не способствует выработке целесообразных стратегий. Принадлежать к идеологически мотивированной группе можно (а значит, и предпочтительно) пассивным образом. Так, для того чтобы болеть за любимую команду, вовсе не нужно непременно изнурять тело физическими упражнениями, достаточно помнить, что *Zenith über alles*, и уметь распознать ситуацию, когда эту максиму уместно громко заявить. А значит, лидерам идеологических движений, если они и впрямь рассчитывают использовать собранные ресурсы для какого-либо дела, приходится руководствоваться чем-либо помимо идеологии, которая и обеспечила им лидирующую позицию.

Как уже было сказано, мы склонны предполагать, что при анализе определенного рода текстов, которые мы маркируем как «идеологические», существуют закономерности, находящие выражение в использовании стандартизированных языковых средств. Поскольку свойства отношений обусловлены не природой носителей отношений, а характером связи между носителями, то, например научные знания могут быть использованы в религиозной форме идеологии, а отдельные элементы религиозной формы, например, представление о единой каузальности, могут приниматься учеными со степенью не критичности, свойственной религиозным мыслителям. Подобную замену мы позволим себе назвать превращенной формой.

Тем не менее мы настаиваем на том, что различные части идеологии имеют и различную темпоральную направленность. «Наука» и «религия» выполняют по существу одну и ту же задачу, обе сферы описывают «возможное будущее». Наука – в виде эмпирически достоверяемых следствий из ранее открытых теоретических законов или эмпирических закономерностей. Религия – в форме объяснения «целесообразного» устройства человеческой жизни и, соответственно, антропоморфизации внешнего по отношению к человеку мироустройства. Однако «возможное будущее» не может существовать само по себе. В реальности идеология должна помогать при реше-

нии проблем, которые ставит перед человеком «настоящее». Поэтому «наука» и «религия» дополняются «этикой» или «эстетикой». По существу, мы получаем четыре возможные пары, задающие форму идеологии: «наука+этика», например социалистическая идеология; «наука+эстетика», возможно, в этом суть современной либеральной идеологии; «религия+этика», то, что на Западе принято считать правоконсервативной идеологией; «религия+эстетика», что, по всей видимости, является основой различных субкультурных образований: хиппи, современного западного буддизма, эмо и других. Похоже, именно темпоральная форма интенциональности обуславливает устойчивость трех основных видов традиционных идеологий: «социализма», «национализма» и «либерализма» в современную эпоху.

При этом мы не рассмотрели ещё одно логически допустимое сочетание: «эстетика+этика». Кажется, что это невозможно. Но если пара «религия+наука» может выступать как превращенная форма (и у нас есть достаточное число примеров религиозных ученых), когда религия является ответом на вечные вопросы, а наука выступает как локальное мировоззрение, то что мешает выступить в обличье подобной превращенной формы паре «эстетика+этика». Пожалуй, лишь то обстоятельство, что обе формы локальны, обе предназначены для описания эмпирического, одна – в плане ощущений, другая – в плане «личностных характеристик» человеческих поступков. И все же такое идеологическое сочетание встречается. Рассмотрим в качестве примера отрывок из секретной речи Гимmlера перед руководством СС¹ 4 октября 1943 г. в Позене². «Звучит это просто: “Евреи будут уничтожены”. И все члены нашей партии, безусловно, скажут так: “Искоренение евреев, истребление их – это один из пунктов нашей программы, и он будет выполнен”.

А потом приходят к нам все 80 миллионов достойных немцев, и каждый просит за своего порядочного еврея. Все остальные, конечно, свиньи, но вот именно этот – хороший еврей. Ни один из тех, кто говорит так, не видел своими глазами, как это происходит... Большинство присутствующих здесь знает, что это такое – видеть 100, или 500, или 1000 уложенных в ряд трупов. Суметь выдержать это – за ис-

¹ Организация, признанная преступной Нюрнбергским трибуналом.

² Город (ныне – Познань), в 1943 г. входивший в состав территорий, присоединённых к Третьему рейху по результатам раздела Польши после военного поражения.

ключением отдельных случаев человеческой слабости – и сохранить в себе порядочность – вот испытание, которое закалило нас...

Богатство, которым они владели, мы у них забрали. Я дал строгий приказ, выполненный обергруппенфюрером СС Полем, передать все это рейху. Мы ничего не оставили себе. Совершившие ошибки понесут наказание в соответствии с приказом, отданным мной в самом начале, который гласил: каждый, кто присвоит себе хотя бы одну марку из этих денег, – подлежит казни. Несколько сотрудников СС – их немного – нарушили этот приказ, и их казнят. Пощады не будет. У нас есть моральное право, у нас есть обязательство перед немецким народом уничтожить эту нацию, которая хотела уничтожить нас. Но у нас нет права обогащаться, даже если речь идет только об одной шубе, об одних часах, об одной марке или одной сигарете. Наконец, мы не хотим, уничтожая бациллу, дать ей заразить себя и умереть самим. Я никогда не позволю себе остаться в стороне и наблюдать за тем, как появляется пусть даже маленькая червоточина и как она начинает расти. Где бы она ни появилась, мы вместе выжжем ее. Однако в целом мы можем сказать, что, вдохновленные любовью к нашему народу, мы справились с этой труднейшей задачей. При этом мы не нанесли никакого вреда нашему внутреннему миру, нашей душе, нашему характеру...»

Характерно, что к этому времени руководству нацистской Германии уже ясно, что война на два фронта проиграна, в речи прямо говорится, что будет подписан мирный договор, но война с СССР будет продолжаться. То есть это один из основных типов идеологического текста – «оправдательная идеология». Эстетически неприемлемое для человека действие – «уничтожение евреев» – Гимлер оправдывает этическими категориями. Именно сочетание эстетических и этических категорий как раз и характеризует такое явление современности как «холоivar».

Если принять предложенную нами схему структурной вариативности идеологий, становится понятно, почему у идеологического противника почти нет права существовать иначе чем в качестве эстетического или этического негативного образца (урода или негодяя, соответственно). Исключение составляет рассмотренный выше вариант нечасто встречающегося, но примечательного идеологического гибрида «этика+эстетика». Гиммлеру идеологический противник не нужен ни в эстетическом, ни в этическом остатке. Тому суждено остаться вне настоящего времени: в назидательном с религиозными

обертонами рассказе о прошлом или в рационально расчисленном будущем в виде фигуры отсутствия.

Мы находим именно этот тип дискурса на телевидении у официальных пропагандистов, которые зачисляют всех противников политики сегодняшнего режима в «русофобы», он широко представлен в комментариях на сайте радиостанции «Эхо Москвы», в соседней стране продолжающаяся война и оправдывающая ее пропаганда объясняется «достоинством нации» и на манер мантры повторяется, что «Путин превратил украинцев во врагов русских». Все эти примеры «идеологического противостояния» в головах – характерные приметы последнего времени. И способ, каким они выражены, не оставляет никакой надежды на компромисс. Очевидно, что перед нами порядком забытая «идеологическая ситуация», приведшая Европу в XX в. к Первой мировой войне, которая, если вспомнить тексты начала 1914 г., также оправдывалась исключительно этическими принципами. И если мы правы, то следующим шагом в идеологическом обосновании позиций «непримиримых» противников должна произойти замена «эстетического» шаблона на «религиозный». Невозможно жертвовать жизнью ради эстетического наслаждения, а вот окончательное освобождение мира от «германского милитариста», «русского варвара», «корсиканского чудовища» – дело безусловно богоугодное.

Идеологический дискурс, продуцируя крайние, не допускающие вариативности или компромисса суждения, маргинализируя идеологического противника, неизбежно становится универсально маргинализирующей средой. Он по-прежнему пригоден для того, чтобы консолидировать людское множество, тем более мощное, чем менее специализированное. Однако в современном мире, где безличный институт собственности явно превалирует над прочими более традиционными институтами, а качественная специализация оказывается продуктивнее количественного усиления, порождение новых идеологий оказывается невостребованным и практически прекращается. Воспроизводство же старых идеологических клише, их ситуативная стилистическая модернизация и эклектичное комбинирование становятся производством информационного шума и, вообще говоря, уделом маргиналов. Дела (кроме разве «дела» порождения и поддержания военных конфликтов и гражданских беспорядков) повсеместно делаются помимо и поверх идеологий.

**Философия и идеология; иллюзия
деидеологизации
(обзор «круглого стола»)¹**

Участники «круглого стола»:

Архангельский Александр Николаевич, литературовед и литературный критик, публицист, телеведущий, писатель.

Блюхер Фёдор Николаевич, кандидат философских наук, руководитель сектора философских проблем социальных и гуманитарных наук Института философии РАН.

Гудков Лев Дмитриевич, доктор философских наук, директор Аналитического центра Юрия Левады (Левада-Центра), главный редактор журнала «Вестник общественного мнения».

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович, доктор философских наук, профессор, академик РАН, научный руководитель Института философии РАН (руководитель проекта).

Кара-Мурза Алексей Алексеевич, доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии российской истории Института философии РАН.

Лекторский Владислав Александрович, доктор философских наук, академик РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Малинова Ольга Юрьевна, доктор философских наук, главный научный сотрудник Института научной информации по общественным наукам РАН, профессор кафедры сравнительной политологии Московского государственного института международных отношений, профессор кафедры НИУ ВШЭ, почётный президент Российской ассоциации политической науки.

Межуев Вадим Михайлович, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

¹ Впервые опубликовано: Сыроедова А.А. Философия и идеология: иллюзия деидеологизации // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 207–217.

Миронов Владимир Васильевич, доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, заведующий кафедрой онтологии и теории познания философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, декан философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова.

Рубцов Александр Вадимович, кандидат философских наук, руководитель сектора философских исследований идеологических процессов Института философии РАН (координатор проекта).

Соловьев Эрих Юрьевич, доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник Института философии РАН.

Тосунян Гарегин Ашотович, член-корреспондент РАН, президент Ассоциации российских банков.

Федорова Мария Михайловна, доктор политических наук, руководитель сектора истории политической философии Института философии РАН.

В Институте философии РАН 1 марта 2018 г. в формате «круглого стола» состоялось обсуждение темы «Философия и идеология; иллюзия деидеологизации». Дискуссия стала продолжением работы над проблемами, поднятыми в ходе серии заседаний Общеинститутского семинара в докладах Э.Ю. Соловьева «Философия как критика идеологий» (7 июня 2016 г.)¹, В.М. Межуева «Философия как идеология» (27 апреля 2017 г.)² и А.В. Рубцова «Иллюзии деидеологизации. К концепции «диффузной» и «проникающей» идеологии» (14 декабря 2017 г.)³. Как подчер-

¹ Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Проспект доклада: https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2016/07_06_2016_Soloviev.Pdf. Видеотрансляция: <https://Iphras.Ru/Page24871165.Htm>; *он же*. Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17; *он же*. Философия как критика идеологий. Часть II // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

² Межуев В.М. Философия как идеология. Видеотрансляция: https://Iphras.Ru/27_04_17.Htm; *он же*. Философия как идеология // Филос. журн. 2017. № 4. С. 172–180.

³ Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. К концепции «диффузной» и «проникающей» идеологии. Реферат доклада (части 1 и 2): https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017.Pdf https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017_2.Pdf. Видеотрансляция: <https://www.youtube.com/watch?v=Rhlbn9Gp1Je&App=Desktop>; *он же*. Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // *Вопр. философии*. 2018. № 6. С. 66–75; *он же*.

кнул руководитель проекта и модератор «круглого стола» А.А. Гусейнов, целью обсуждения было не прийти к окончательному консенсусу и дать окончательные ответы на поставленные вопросы, а выявить для начала более широкий спектр позиций – во всем их разнообразии и противоречиях. Этим во многом и был обусловлен состав участников «круглого стола», не только специализирующихся на собственно философских аспектах проблемы. В начале обсуждения слово было предоставлено докладчикам Общественного семинара Института философии РАН – Э.Ю. Соловьеву, В.М. Межуеву и А.В. Рубцову.

Э.Ю. Соловьев охарактеризовал идеологию как доктринально оформленное ложное сознание, которое (а) выдает известный частный, особенный интерес за всеобщий, (б) предъявляет относительные, исторически обусловленные истины в качестве безусловных и даже абсолютных, (в) сообщает своим определениям и ключевым констатациям амбицию руководящих текстов. Далее он сосредоточил внимание на определении идеологии как ложного сознания («ложного» прежде всего в своих проектах, прорицаниях и инвективах). Определение это было найдено Марксом и Энгельсом, а затем стало прочным достоянием политической культуры. Идеология, понимаемая как ложное сознание, всегда уже находится в поле нравственных суждений и оценок, в основании которых лежит непреложный тезис: «общественное благо не должно строиться на обмане и не оправдывает обмана». Философский анализ идеологий предполагает, что в теме ложного сознания акцентируется проблематика обмана, в теме обмана – проблематика иллюзий, а в теме иллюзий – проблематика самообмана. Наконец, критически анализируя бытующие в обществе самообманы, необходимо в какой-то момент поставить во главу угла завышенные романтико-утопические ожидания в отношении самого процесса деидеологизации.

Наиболее стойкие из самообманов – это стихийно складывающиеся объективные видимости, – миражные социальные образования, которые рациональная критика не может разрушать и отбрасывать подобно надуманному (прежде всего – псевдонаучным) идейным

Превращения идеологии. Понятие идеологического в «предельном» расширении // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 18–28.

построениям. Доктринально укомплектованные идеологии (а затем и целенаправленные пропагандистские практики) зиждутся на стойких объективных видимостях и все более расчетливо их эксплуатируют. Именно поэтому необходимо с самого начала отказаться, во-первых, от установки на полную концептуальную дискредитацию, отмену или замену влиятельных идеологий, а во-вторых, от надежды на то, что идеологии распадаются и гибнут вместе со сломленной политической системой, которую они обслуживали.

Борьба с «отменой идеологий» как утопическим «модернистским проектом» (А.В. Рубцов) была начата Марксом. В третьем томе «Капитала» он эскизно обрисовал понятие «сознания, встроенного в бытие», и понятие «превращенных форм» (речь шла одновременно о превратности сознания и превратности самого бытия). Понятия эти сегодня ничуть не менее значимы, чем в последней трети XIX в. Э.Ю. Соловьев полагает, что они могли бы служить философским категориальным ориентиром при разработке интереснейшей социальной проблематики, которая в публикациях А.В. Рубцова обозначена терминами «теневая идеология» (вспомним о «теневой экономике»), «латентная», «диффузная, или проникающая идеология».

Критика идеологий, признающая понятие объективной видимости, не уповает на приближение «конца идеологий» и не практикует пропагандистских конфронтационных мобилизаций. Её главные надежды – это, с одной стороны, терпеливая и сдержанная экспертно-верификационная практика, с другой – реформация образования, существенной компонентой которой было бы «истинное просвещение», каким его видел Кант. Как первое, так и второе возможны только в режиме толерантности.

Теория идеологий, считает Э.Ю. Соловьев, нуждается в обстоятельном разъяснении данного понятия, в строгом различении непримиримости и нетерпимости, терпимости и вседозволенности. Серьезную помощь в понимании этой важной демаркации оказывает историко-философское исследование. Культура толерантности сдерживает и лимитирует психологически оправданное движение от непримиримости к нетерпимости. Такова она уже от начала, с момента своего исторического рождения. Во второй половине XVI – начале XVII столетия замечательные представители западноевропейской религиозной реформации, названные впоследствии «апостолами веро-

терпимости» (таковы Кастеллион, Мишель Монтень, Пьер Бейль, Гуго Гроций), обосновали и продемонстрировали, что наивысшая выдержка, сдержанность и корректное дискуссионное упорство отличают как раз самых бескомпромиссных и непреклонных участников идейной полемики. *Терпимость как добродетель непримиримых*, – таков был удивительный культурно-исторический феномен, предьявленный миру (это знаменательно!) в эпоху беспощадных, цивилизационно разрушительных религиозных войн.

Э.Ю. Соловьев полагает, что историко-философское напоминание об этом феномене весьма полезно сегодня, когда обоюдная непримиримость все чаще толкает к полемическому беспределу и скандалам на подиуме.

В.М. Межуев ключевую задачу продолжающейся дискуссии видит в поиске ответа на вопрос: что следует рассматривать в качестве альтернативы идеологии? Если идеология в любом случае есть ложное сознание, как считает вслед за Марксом Э.Ю. Соловьев, то в какой мере это относится к идеологии либерализма, социал-демократии, социализма и коммунизма, консерватизма и пр.? Считать их всех ложными идеологиями? Но что тогда им можно противопоставить? Напомнив, что радикальным критиком идеологии был Маркс, противопоставивший им всем научное знание, В.М. Межуев подчеркнул, что такой наукой для Маркса была не философия, в том числе и философия истории, а научная теория истории, названная им ее материалистическим пониманием. И коммунизм для него не идеология, а научная теория реально происходящего пролетарского движения. А вот какую философию взамен идеологии предлагают оппоненты, для меня, подчеркнул В.М. Межуев, так и осталось неясным.

Наука, по мнению В.М. Межуева, способна критически оценить ту или иную идеологию, продемонстрировать ее односторонность, ограниченность, предвзятость, социальную ангажированность, но не может вообще отменить идеологию, заменить ее собой. Вопросы, которые ставит идеология и на которые пытается ответить, решаются не теоретически, а практически, в результате установления определенного типа практики. Только практика может подтвердить истинность или ложность идеологии и только в ней она находит свое окончательное завершение или преодоление. Правильнее поэтому противопо-

ставлять идеологии не философию и даже не науку, а тот тип практики, который делает излишней, ненужной любую идеологию. Но, видимо, до такой практики еще очень далеко и говорить сегодня о преодолении идеологии явно преждевременно.

Есть смысл, считает В.М. Межуев, обсудить проблему идеологии в России, хотя в своем докладе он ее не касался. На протяжении всего XIX в. Россия искала подходящую для себя идеологию, но так и не нашла ее. В ходе этого поиска она пыталась заимствовать многие западные идеи, будь то идеи либерализма, консерватизма, социализма, марксизма, порой изменяя до неузнаваемости, превращая их в карикатуру, даже пародию на оригинал. Разносчиками западных идей на русской почве стали русские интеллигенты, отличавшиеся от остальных людей своей повышенной идейностью. Интеллигент в русском понимании, как считает В.М. Межуев – это просто другое название идеолога. Не увенчался успехом и поиск русскими религиозными философами так называемой «русской идеи». Этот поиск, по мнению В.М. Межуева, выродился в идею обособленности России от остального мира, ее исключительности по отношению ко всем другим странам и народам. В итоге под идеологией у нас стали понимать не то, что объединяет людей разных национальностей и культур, а что их разделяет, противопоставляет друг другу.

Согласно В.М. Межуеву, в идеологии, как она когда-то сформировалась в европейском сознании, заключался определенный положительный смысл, востребованный самим переходом к обществу модерна. В своем классическом истолковании она заключала в себе идею освобождения человека от всех форм его личной зависимости. Идею свободы нельзя обосновать научно, во всяком случае, естественнонаучно, таким обоснованием для своего времени и стала классическая философия, давшая начало и всем классическим идеологиям – либерализму, социализму и консерватизму. Каждая по-своему утверждала идею свободы в общественном сознании. В этом и заключалась связь идеологии с философией. Хотя они представляли цели и интересы разных социальных субъектов, каждая их них, руководствуясь идеей свободы, только потому и могла претендовать на статус общей идеи. Потому идеология в любом своем обличии и может быть только идеологией свободы, но не идеологией господства и подчинения. Власть, основанная на насилии, нуждается не в идеологии, а пропаганде, что мы и наблюдаем в наше время.

А.В. Рубцов подчеркнул, что при явной усталости от засилья идеологии в СССР деидеологизация 1990-х была во многом поверхностной. Попытки реконструкции подобия советского идеологического официоза порождают ведомственные казусы и скорее вредят власти. Зато в полной мере ощущается воздействие теневой и латентной, проникающей идеологии. Эта новая реальность требует расширенного понятия идеологического, учитывающего её распределенные, диффузные формы (аналог «диффузной власти» Фуко). Наряду с инструментариями политики и власти не менее значимо включенное, имманентное присутствие идеологии в философии, науке, культуре, экономике, обыденных практиках и структурах повседневности. Опозиции «вера–знание», «ценности–цели» и «принципы–интересы» конституируют идеологию подобно понятию политического у Карла Шмитта. Так, формула «вера в упаковке знания» задаёт единый континуум, в котором принадлежность контента к идеологии либо к философии определяется не содержанием как таковым (которое может быть текстуально идентичным), а интенцией: к утверждению догмы «очевидного» идеологией – либо к рефлексивной критике «очевидностей» в философии.

В условиях идеологического и политического постмодерна рациональная «контридеологическая» установка (Э.Ю. Соловьев) дополняется работой с коллективным бессознательным, массовой психопатологией и прежде всего с эпидемиями политического нарциссизма – девиации XXI в. и всей постсовременности. Поскольку в контакте с нарциссом радио обычно даёт обратный эффект, окончательно разрушающий коммуникацию, здесь требуются иные, специализированные техники взаимодействия («идеализирующий перенос» и пр.). Необходимо также отличать злокачественный нарциссизм как распространённое политическое обвинение от массовых девиаций, заслуживающих более мягких, неконфронтационных форм анализа и терапии.

При этом сама идеология нарциссична по своей природе – как отдельный типаж идеального. Наряду с дефицитом рефлексии и самокритики она генетически воспроизводит всю симптоматику НРЛ: концентрация на собственном отражении с отрывом от реальности, фиксация на завышенной самооценке, культ грандиозности и всемогущественности «негабаритного Эго», ноль эмпатии и глухота к другому с болезненной реакцией на обесценивание и критику. Здесь

надо быть готовыми не к рациональной и уравновешенной дискуссии, а к тому, что малейшие покушения на «идеалы» и собственную идеальностью вызывают у клиента припадки «нарциссического гнева» и «нарциссической ярости».

Проблема обостряется нарастающей идеологизацией политической и социальной жизни, всей сферы коллективного сознания и бессознательного. Фиксация на отражении («картинка») делает третьестепенными вопросы экономики, мирных технологий, качества жизни и т.п. Культ объектов нарциссического переноса («грандиозное Я» как осколок величия целого) отчасти компенсирует комплексы неполноценности и неудовлетворённость жизненными реалиями. Однако развитие процесса чревато фатальными конфликтами с действительностью: Нарцисс умер от неразделенной любви к себе и от банального голода.

Вместе с тем необходимо учитывать не только девиантные и злокачественные формы НРЛ, но также нарциссизм нормальный и конструктивный. Точно так же оценка идеологии как «ложного сознания» не отменяет специфического конструктива идеологии как механизма компенсации, психологических и ментальных защит, консолидации, мобилизации и пр., включая программирование и проектность. Редукция проблемы к политически заряженной критике идеологии скрывает реальные причины её живучести, неизбежно наталкиваясь на «непредвиденное», но естественное и часто непреодолимое сопротивление материала.

В этом плане «большая», в том числе макрополитическая идеология воспроизводится, как в монаде, в механизмах индивидуального сознания и психики, также работающих на легитимацию самости, защиту от обесценивания, рационализацию установок и пр. Индивид может выступать идеологом для самого себя в том числе в производстве «ложного сознания». Такой подход является законным продолжением идеи аутокоммуникации: возможность «внутреннего диалога» уже предполагает присутствие «внутренней идеологии».

А.А. Кара-Мурза отметил, что все идеологии в России (будь то славянофильская, либерально-буржуазная или коммунистическая) развиваются в логике одного алгоритма – деградации, вырождения положительной, благородной идеи в репрессивную идеологию. Зада-

ваясь вопросом, как и почему это происходит, важно понимать, что репрессия не является атрибутом идеологии. Скорее то некоторая самостоятельная сущность, которая в определенный момент спаривается с идеологией. Показателен в этом смысле рассказ С.Л. Франка о своем соседе по дому, который в 1904 г. участвовал в еврейских погромах, в 1914 г. – громил немцев, поскольку началась Первая мировая война, а в октябре 1917 г. записался в ЧК, ходил с маузером и расстреливал буржуев. Подобного рода поведение одного и того же человек свидетельствует, что идеология не самодостаточна, она всегда стремится найти себе партнера, и очень страшно, когда таковой оказывается репрессивным.

Как не допустить, чтобы в идеологию закралась репрессивность и не набирали силу репрессивные виды идеологии? Не стоит питать какие-либо иллюзии относительно деидеологизации в современной России. Под любыми предложениями, в антиконституционном ключе, через СМИ, как даже при Советской власти не делалось, промываются мозги. Правда, у действующей ныне репрессивной идеологии есть и ограничители, в том числе почти фарсовые, которые, хочется надеяться, не приведут к тотальному идеологическому террору.

В действительности, между философией и идеологией нет разрыва, все это части общественного сознания. Философии всегда имеют автора, а идеологии – нет, будучи анонимными сгустками массового сознания (корпоративного, локального). Русская философия пыталась разминировать проблему репрессивности идеологии. С помощью имеющегося в ее арсенале аналитического аппарата она способна развенчивать идеологические смыслы и ставить препоны на пути превращения в репрессивную идеологию. Первый, кто провел большую работу в этом плане, был В.С. Соловьев, проанализировавший деградацию славянофильства. Он показал, как либеральную оппозиционную идеологию времен И.С. Аксакова, А.С. Хомякова узурпировали люди, которые превращенную форму славянофильства использовали как идеологическую дубину (М.Н. Катков, в еще большей степени К.П. Победоносцев). Против славянофильства начала работать левая идея, которая, как совершенно справедливо отметил В.М. Межуев, родилась из гуманизма. Но со временем произошла мутация, когда она сама стала чрезвычайно репрессивной. Это в разное время с разных сторон, в том числе, на своей судьбе показали

Н.А. Бердяев и Ф.А. Степун, переместившиеся с левого фланга сначала в центр, а потом в лагерь либеральных консерваторов.

С либеральной идеей в современной России произошло тоже самое. В 1998 г. ее начали вколачивать в мозги те, кто учил у нас научному коммунизму. И как следствие мы оказываемся свидетелями того нонсенса и фарса, когда официальная, антиконституционная идеология сечет собственную культуру, занимается разборками, хотя в стране хватает варварства. С тем, что надо любить свою страну, помнить о победах никто не спорит, но имеет смысл прислушаться к словам П.Б. Струве: «Истинный патриотизм – либерализм». Либерализм – кощеева игла современного режима. Толерантность отличает настоящий либерализм, который боится от вероятности провала в тоталитарные тенденции, от вырождения идеологии в тоталитарную.

О.Ю. Малинова отметила, что ее исследовательский опыт не вполне подходит для ответа на поставленные вопросы. Ее интерес был связан с анализом социальных условий производства идеологий. Если В.М. Межуев рассуждает с позиции рационального должностования, отвечая на вопрос «Чем должна быть идеология?», то ее интересует противоположный процесс: каким образом в европейской политической традиции складывались идеологии в виде «измов», систем идей, имеющих не только философское основание, но и политическую значимость. На примере истории британского либерализма показала, что либерализм – продукт исторической констелляции и в качестве системы может быть воспринят лишь ретроспективно. Косвенным подтверждением этого может служить то, что названия основных «измов» появились и получили современный смысл значительно позже того времени, когда, по нашим представлениям, уже обрела вполне отчетливые, «классические» черты та или иная доктрина. Дело здесь не просто в том, что название того или иного социального феномена представляет собой некоторую практику, обладающую собственной процессуальностью. А еще и в том, что идеи, которые принято связывать с «измами», не представляют собой строго выверенной логической рациональной системы. Скорее они складываются в социальном контексте как ответ на конкретные вызовы.

Если с такой точки зрения посмотреть на современную ситуацию в России, нельзя не признать, что дискуссии вокруг 13 статьи Кон-

ституции весьма симптоматичны. На протяжении 25 лет существования этой статьи, с одной стороны, не раз высказывались сомнения, не приближаются ли идеологические практики государства к запретной черте, с другой стороны, раздавались голоса о необходимости пересмотра этого положения Конституции.

Если понимать идеологию как разделяемые группой представления о социальном порядке и стратегиях его поддержания или изменения (такое определение не противоречит взглядам Маркса, Мангейма и других исследователей, способствовавших нашему нынешнему пониманию проблемы), то нужно признать, что политики не могут не апеллировать к узнаваемым, устойчивым системам смыслов. Поэтому 13-ю статью в ее запретительной части надо трактовать не как требование, чтобы политики, выступающие от имени государства, не воспроизводили некие идеологии (этого они не могут избежать), а чтобы политики не злоупотребляли властью для ослабления конкурентных шансов оппонентов.

Но проблема производства идеологии в современной России – это не только проблема легитимных форм властвования, но и проблема несоответствия между форматом общественного запроса на системы смыслов и объективными историческими обусловленными возможностями их удовлетворения. С одной стороны, после распада Советского Союза у общества есть потребность в системном целеполагании, которая рождает потребность в «национальной идее», «духовных скрепах» и т.п. вещах. А с другой стороны, эту потребность невозможно удовлетворить в форме новой всеобъемлющей идеологии-«изме», способной заменить утраченную, советскую. Мы живем в эпоху, когда констелляции исторических обстоятельств, которые способствовали бы производству больших «измов», распалась. Ныне много пишут о «неполных», «молекулярных», «мини» идеологиях, ориентированных на конкретный набор проблем и лишенных глобальных мировоззренческих амбиций. Это связано с объективными условиями: и с динамикой социальной инфраструктуры и динамикой технологии коммуникации. Распад Советского Союза совпал с эпохой распада тотальных идеологий, которые *все* объясняют. Но есть и другие факторы – возможности постсоветской элиты, которая хуже интегрирована в мировое интеллектуальное пространство, чем дореволюционная, хуже знает свою историю, хуже подготовлена, что-

бы производить смыслы. Нынешняя конфигурация политической системы не создает у политических элит мотивацию на идеологическую работу. В период перестройки мы были свидетелями бума идеологического творчества, когда люди, производившие идеи, трансформировали их в политические ресурсы. Ныне ситуация иная, и точнее было бы говорить о несоответствии продуктов, представленных на рынке идей, массовому запросу.

По мнению **В.А. Лекторского**, очень часто в своих рассуждениях обществоведы руководствуются дилеммами: идеология – наука, идеология – философия, противопоставляя то, что считают альтернативами. Однако, присмотревшись, можно заметить, что именуемое полюсами в реальности пребывает во взаимодействии. Соответственно, есть необходимость в переосмыслении привычных противопоставлений.

В связи с обсуждаемой темой принципиальным представляется прежде всего переосмысление противопоставления знания (и науки как высшей формы знания) незнанию, лжи, обману (ведь наивно полагать, что где-то сидят злостные обманщики и дурят людей). Продуктивнее говорить о существовании специфического типа отношения к действительности наряду с познанием – проектной деятельности. Проект невозможно оценивать в категориях истинна или ложь, точнее было бы говорить о большей или меньшей степени его успешности, что заранее не бывает известно. Предлагается под таким углом смотреть и на идеологию, как не только способствующую осмыслению социальной реальности, но и предоставляющую ориентиры, необходимые для социальных действий: например, оставить все как есть или изменить.

Следуя этой логике, не представляется обоснованным противопоставление идеологии утопии, что предлагал Мангейм, равно как и идеологии – науке. Долгое время считалось (так полагал и Маркс), что наука вырабатывает истинное знание: изучает факты, на их основе формулирует законы, строит теорию, объясняющую эти факты. Но в действительности наука функционирует иначе. Она развивается, когда исследователи имеют научную программу, которая основывается на том, что уже известно, и определяет, как в дальнейшем действовать. Люди, разделяющие определенную программу или парадигму, помимо прочего в нее верят. И в этом плане в науке без веры не обойтись. Более

того, если вслед за А.В. Рубцовым, что представляется вполне обоснованным, трактовать идеологию расширительно, то можно увидеть, что и в науке есть идеология. Таковыми были механицизм, эмпиризм и др.

В случаях, когда руководствуются не противопоставлениями, а континуумами отношений, становится очевиднее, в сколь значительной степени философы участвовали в создании идеологий. Ведь фактически без философского обоснования нет идеологии. Либерализм разрабатывали Локк, Милль, Дьюи, Роулз, Поппер. Социализм – помимо Маркса и Энгельса, Франкфуртская школа, Альтюсер, Грамши, Жижек.

Выйдя за пределы логики противопоставления, можно заметить, что подобно тому, как утопии и метафизика, от которых какое-то время назад предлагали отказаться, сегодня вновь являются предметом пристального внимания, проблематичен отказ и от идеологии. Очевидно, что основные конфликты ныне – смысловые, идеологические. Соответственно, стоит ставить вопрос не о конце идеологии, а о том, какая идеология нам нужна и как можно ее выработать.

А.Н. Архангельский предложил поразмышлять над тем, есть ли граница, разделяющая философию и идеологию. В рамках этой темы со всей остротой встают вопросы критики, сформулированные Э.Ю. Соловьевым. Очевидно, для того, чтобы критиковать, необходимо располагаться в точке вневходимости, однако не всегда это удается. Если обратиться за аналогией к медийной сфере (в чем-то приземленной, но на модельных примерах бывает легче понять сущность противоречия), видно, что не представляет трудности отличить пиар от рекламы. Пиар – это бесплатное привлечение внимания с помощью общественного интереса, а реклама – продвижение идей, товаров с помощью денег. Мы хорошо разбираемся в этих явлениях, когда рассматриваем их в чистом виде. Однако затруднительным оказывается выделение места перехода, где одно завершается и начинается другое. Аналогичная проблема возникает при рассмотрении веры и пропаганды. Понятно, что вера как нечто цельное – одно, а пропаганда – нечто противоположное. Но где пролегает граница разделения, трудно указать, ибо по центру явления четко разделены, а точка перехода – размыта. Так же проблематично разделение искусства и идеологии, что продемонстрировал А.В. Рубцов на примере «Черного квадрата» Малевича.

Подобная неоднозначность позволяет, с одной стороны, государству претендовать на все сферы, выходящие далеко за пределы идеологического, включая философию. С другой стороны, философ может заниматься критикой идеологии пока внеаходим, не достиг точки перехода, свободно критиковать идеологию с позиции философии права, философии истории.

Модель континуальности общественных феноменов (их выраженности в центральной зоне и размытости в границах перехода), плодотворна для обсуждения еще одного сюжета. Сегодня мы являемся свидетелями того, что закончились тотальные идеологии, основанные на ценностях и представлениях, и начались тотальные идеологии, основанные на принципах власти. Прочим идеологическим моделям отведена роль лишь инструментальных. Во всем мире можно наблюдать возникновение идеологий власти. Первым это успешнее всего апробировал Ли Куан Ю в Сингапуре. Таков и Китай, ушедший от идеологии маоизма и так и не пришедший к идеологии либерализма. Полный крах там потерпели идеологические практики, отличные от той, что основана на модели идеологии власти. Страна долго балансировала на краю, но сегодня отказывается от принципа сменяемости власти. Власть – высшая ценность, все остальные идеологии служебны и вторичны, их можно подставлять лишь как подпорки. Руководствуется этим и Назарбаев, который переход к латинице подает не как преобразование письменной практики, а как выбор свободного евразийского пути, особой формы государственного существования. Аналогичная ситуация в Турции, где для идеологии власти используется и ислам, и военный либерализм.

Ныне кризис испытывают прежние формы идеологии, в том числе партийные идеологии. Больше не строятся партии, скорее создают движения. В Америке пока еще работает партийный принцип, но мы видим, какому давлению в институциональном плане подвергается идеология Республиканской партии с приходом Трампа. В России политическая власть мечется, по инерции пытаясь предложить непротиворечивую идеологию модель, по сути же она перешла к идеологии власти и инструментальности любой иной идеологической позиции. Это видно уже на обращении Путина к Федеральному собранию 2014 г., построенном из объединения взглядов Проханова и Кудрина. За всем этим стоит понимание идеологии как лишь кусков, из которых стоит-

ся совсем другое здание. Крым сначала обосновывается через прагматическую идеологию (в противном случае были бы американские военные базы), но тут же утверждается, что Крым – это наша храмовая гора, а это уже аргумент от идеологии символического присутствия. Затем подключается еще одно обоснование – достижение геополитического баланса. Но такого рода идеологии взаимоисключающи.

Что может быть этому противопоставлено? Таковой видится идеология борьбы против единой идеологии. Инструментально власть находится в противоречивом положении, поскольку, с одной стороны, не имеет никакой идеологии, кроме идеологии самой себя. А с другой стороны, она исходит из иллюзии XX в., что лучше управлять с помощью консервативных моделей. На самом деле не проще управлять с помощью таких идеологий в федеративном масштабе. Отменить идеологию невозможно. Возможна только критика ее, в том числе с позиций философии права, философии истории. Более того, можно и нужно бороться с единой идеологией как таковой, потому что за этой чертой начинается новый тоталитаризм.

Г.А. Тосунян признался, что при всем том, что докладчиками были представлены во многом противоположные точки зрения, каждая из них по-своему симпатична и понятна. Более того, заслуживает уважения сама постановка проблемы, предложенная участникам круглого стола. Со своей стороны, постарался инициировать взгляд на проблему, отталкиваясь от практики. А в ней, как это не прискорбно, но приходится констатировать, все чаще используется система координат, где главным приоритетом является нажива.

Видимо, в силу усталости от лицемерной и лукавой идеологии советского периода в постперестроечный период была сформулирована философия абсолютных приоритетов материальных ценностей. И это было сделано во многом неосознанно при участии тех, кто причислял себя, искренне или из конъюнктурных соображений, к либералам (каковым считает себя и Г.А. Тосунян) и которые ныне отдают отчет в том, как много было допущено ошибок, в том числе в вопросе толерантности.

Но что особенно удручает и представляется опасным, так это то, что чрезмерное доминирование материальных приоритетов оказывается тесно сплетено с идеологией удержания власти любой ценой.

Занимаясь правом, прикладным правом в том числе, нельзя не заметить, как нормативные документы, регламентирующие роль и место участников рынка, фактически нацелены на отсечение игроков по капиталу, например, при допуске к конкретному сегменту рынка.

Критика по данному вопросу, предложенная командой единомышленников Г.А. Тосуняна, стала центральной на прошлогоднем съезде Ассоциации российских банков. Представленный ими «Годовой доклад АРБ – 2017» явился значительным событием. Было показано, что реализуемое на практике отсечение участников банковского рынка, начиная с тех, которые имеют капитал 5 млрд, переходя к имеющим 25 млрд, наконец, 250 млрд – есть не что иное, как идеология, согласно которой право на полноценное существование имеют только отвечающие определенному размеру, масштабу и имеющими административный ресурс. Возникает естественный вопрос: как может существовать общество, если главным критерием достоинства, определением, что хорошо, а что сомнительно, является исключительно размер и масштаб?!

Между тем населению как потребителю банковских услуг все настойчивее дают понять (и при этом не столько прямым, сколько косвенным образом), что доверять стоит лишь банковским структурам, обладающим «безотзывными» лицензиями, а точнее, имеющими государственное участие, все остальные фактически оказываются зачисленными в разряд сомнительных.

Не видя смысла обсуждать вопрос, какое количество банков было бы эффективным для экономики страны, а какое нет, представляется, что сам по себе такой количественный подход порочен. И хотя многие в системе управления это понимают, в своих действиях они руководствуются формулой «от нас мало что зависит, мы не можем изменить сложившуюся систему принятия решений», что тоже является не лучшим трендом. Ведь история нам неоднократно показывала, что реализующие подобную философию сами рано или поздно становятся жертвами системы отношений, которую некогда сами инициировали и формировали.

В этой связи возникает принципиальный вопрос: приоритет материальной составляющей, которая, как известно, легко цифруется, является идеологией или нет? Если да, это идеология навязана или является следствием, как ни парадоксально это может показаться, отсутствия идеологии?

Но в таком случае, какой именно идеологии не хватает стране? При том, что недопустим пересмотр 13 статьи Конституции, трудно согласиться с тем, что национальной идеей может быть только что сформулированное А.Н. Архангельским положение о военном превосходстве.

Национальной идеей может быть и материальный уровень жизни людей, и уровень духовных ценностей в обществе. Военное превосходство необходимо лишь как гарантия того, что тебе кто-то извне не сможет навязать свои ценности, но не более того... Похоже, к обозначенному кругу проблем и сюжетов ныне в большей мере восприимчивы не столько в среде управленцев-экономистов и юристов, сколько, социологов, философов и психологов.

Ф.Н. Блюхер заметил, что мы все, как правило, принадлежим к какому-то определенным философским традициям, и от этих традиций в своих рассуждениях отталкиваемся. Работая в той же традиции, что и В.М. Межуев, он, тем не менее, не согласен с несколькими его положениями. Во-первых, неверно, что наука ничего не может сказать об идеологии. Напротив, сектор философских проблем социальных и гуманитарных науки уже не один год занимается разработкой научных средств анализа идеологии. Во-вторых, вызывает сомнение тезис, что в XXI в. все старые идеологии сойдут на нет и наступит нечто новое. Думается, новое уже наступило.

Чтобы понять эту новую действительность, нужно дать определение «идеологии». Ф.Н. Блюхер предлагает исходить из работы К. Гирца «Идеология как культурная система»: «Идеология – это существующий в коммуникационном пространстве ряд мировоззренческих шаблонов, которые помогают людям совершать совместные социальные действия». Люди, воспринимая знакомые слова, могут коммуницировать, общаться, чтобы совершать совместные действия, и им не нужно тратить время на обоснования целей всей деятельности. Отсюда, кстати, следует странный вывод, что ложь не является препятствием для коммуникации, – если все заблуждаются в определенной степени, то это вовсе не означает, что они не могут эффективно сотрудничать.

Ф.Н. Блюхер также не согласен с тезисом В.М. Межуева, что в России нет идеологии. Когда принимаются какие-либо политические решения (не обязательно в Кремле, но даже в отдельном инсти-

туте), хотя они фактически принимаются «здесь» и «сейчас», работать эти решения будут в том числе и в будущем. Для этого они должны быть как-то обоснованы, чтобы быть понятными людям. При этом, апеллируя либо к «социальной справедливости», либо к «экономической эффективности», мы тем самым идеологически обосновываем решения, принятые в настоящем.

Другое дело, что нужно отделять идеологию как государственный инструмент и реальную идеологию, которая существует среди людей. Здесь я согласен с А.Н. Архангельским относительно тезиса, что государству ныне свойственна смена объекта идеологии. Если раньше таковым могла быть просто идея «собственности», то сегодня это не просто собственность, а слияние собственности и власти. В некотором смысле это какой-то совместный объект. Нахождение при власти дает людям собственность, а наличие собственности помогает им получить власть. Термин «глубинное государство» применяется не только против сторонников Фетхуллага Гюлена, но и при обозначении американского госаппарата. Отношения собственности начинают зависеть не только от политических решений собственного государства, но и от решений, принятых Федеральной резервной системой США, от политики Европейского центрбанка, даже от займов, которые даются государством. Финансовый кризис декабря 2014 г. мог быть спровоцирован принятием неверных инвестиционных решений. Мы впервые сталкиваемся с ситуацией, при которой собственность, которая дает нам необходимую свободу, начинает зависеть от действия глобальных игроков. И получается, что мы ничего на своем уровне не можем сделать.

Возвращаясь к научным исследованиям идеологии хотелось бы сказать, что современную идеологию еще нужно найти. Она не очевидна. Как справедливо замечает А.В. Рубцов, проблемой является ее обнаружение. Надо найти тексты, в которых идеология проявлена. Это тем более важно, что современная пропаганда скрывает идеологию.

М.М. Федорова, заметив, что тема «Историческое сознание и идеология» в ходе состоявшегося обсуждения звучала неоднократно, но лишь точно, предложила с большим вниманием отнестись к тезису о том, что изменение в общественной реальности роли и значе-

ния идеологической компоненты обусловлено модификациями исторического сознания.

Связка исторического сознания с политическими практиками возникает в эпоху модерна, в XVIII в., о чем пишет М. Фуко. Юридически-правовой синтез заменяется новым – историко-политическим. На смену универсальному субъекту приходит субъект борющийся, который должен занять свое место в общественном противостоянии и определить собственное отношение, в том числе, к проблеме свободы, о которой говорил В.М. Межуев. И истина этого субъекта – не истина в научном или философском понимании, а истина практического толка. Историческое сознание, которое в этот период складывается, оказывает влияние на формирование политических стратегий и идеологий. Это сознание было революционным, противопоставляло себя предыдущим эпохам, традиции. Оно было связано с идеей прогресса, магистральной для науки, политики, философии, начиная с XVIII в. Наконец, это сознание было проективно: будущее воспринималось, как открытый горизонт, с которым можно было работать, меняя положение дел к лучшему.

Эти же черты исторического сознания – революционность, прогрессизм и проективность – возникающие из противоречий эпохи Просвещения, присутствовали в идеологии XVIII, XIX вв., первой половине XX в. Затем наблюдалось постепенное разложение и исторического сознания, и связанной с ним идеологии под влиянием кризиса коммунизма, нараставших глобальных проблемы, разоблачения тоталитарных режимов. В обществоведении появляется понимание, что мы живем в период вызревания нового исторического сознания, мирочувствования – презентизма. Сегодня человек стремится жить настоящим. Если в XVIII–XIX вв. жили будущим, которое можно создать, сформировать, то теперь будущее воспринимается не просто как нечто ожидаемое, а как опасаемое, как период непредвиденных рисков. Ханна Арендт назвала это «странным безвременьем». Такая новая форма историчности имеет дело не столько с будущим, сколько с прошлым. Прошлое оказывается достаточно пластичной материей, чтобы с его помощью формировать и формулировать идентичность. Параллельно наблюдается общемировая тенденция интереса к локальному, частному. Проблема истории определенной группы, страты выходит на первый план. История становится предметом манипуля-

ции. Противоборство истории и памяти происходит по всему миру. Неудивительно поэтому, что тяга к консервативной составляющей, особенно националистического толка – удел не только нашего отечества, подобная тенденция заметна и на Западе. Нужна философская критика для определения нового положения идеологии в обществе и тех тенденций, которые с этим связаны.

Л.Д. Гудков также отталкивается от трактовки идеологии как системы идей или представлений, функция которых заключается в оправдании (легитимации) господства, то есть обеспечения прав группы, уже обладающей средствами принуждения к признанию своего господствующего положения и правом распоряжения ресурсами власти, или группы, стремящейся к достижению властных позиций. Соответственно, любая идеология рассматривается как определенная конфигурация смысловых значений, выстроенная в силовом поле социальных интересов достижения и удержания власти. Идеология в этом плане не может интерпретироваться как «свободно парящее» учение, мировоззрение, теория или концепция.

Понятие «идеология» неразрывно связано с требованиями ее институционализации, то есть привязано к группам «идеологов» (интеллектуальной службы власти, разработчиков идейных положений, рационализирующих и систематически кодифицирующих совокупность идей, убеждений, верований, мифов, социальных и культурных предрассудков, иллюзий и т.п.), идеологических кланеров (журналистов, агитаторов и пропагандистов, преподавателей, обеспечивающих распространение соответствующих идеологических тезисов).

Исторически функциональная потребность в идеологии возникает только с появлением массового общества, в ходе процессов модернизации и ломки, эрозии прежних этносословных барьеров и разграничений, или в результате критических социальных изменений и трансформаций прежних институтов. В зависимости от специфики политических режимов идеологические структуры могут тяготеть к более догматическим формам, становящимся основой для репрессивной индоктринации общества, или быть принципиально плюралистическими, предполагающими более гибкий выбор и сочетание разных ценностных принципов. Вместе с тем никакая идеология не является свободной от противоречий, логически строго упорядоченной и ра-

циональной. Напротив, ее суггестивность и эффективность зависит не столько от «диалектического потенциала» самих идей, сколько от гетерогенности ее ценностно-содержательного состава, позволяющего политическим демагогам апеллировать к самым разным социальным группам, затрагивая различные социальные комплексы, травмы, идеалы, желания и упования.

Официальная идеология в СССР внедрялась всеми институциональными средствами индоктринации: всеобщей системой массового образования и пропаганды, сетью политпросвещения на производстве и в армии, партийным руководством в сфере культуры и искусства, обязательностью курсов «общественных наук» в системах высшего и среднего образования, сертификация усвоения которых была условием профессиональной карьеры. Однако к концу 1970-х гг. эта идеология была внутренне уже мертва, превратившись в оболочку для возрождающегося русского имперского национализма. Это в том числе объясняет стремительность краха системы, утратившей свою легитимность. Начавшиеся институциональные реформы были невозможны без идеологического плюрализма и свободы мысли и неслучайно сопровождалась выходом на поверхность общественного внимания всех течений русской мысли и западных идей.

Однако уже в самом начале 2000-х гг. постепенно стали возвращаться практики идеологического контроля (борьба с фальсификациями истории, с экстремизмом, «защита чувств верующих», традиционных ценностей и пр.). К концу 2010-х гг. усилилась репрессии против инакомыслия. Консервативная или охранительная идеология, в отличие от советской идеологии, ориентирована не на «светлое будущее», а на «светлое прошлое». Цельность (систематичность изложения) здесь не важна; напротив, достоинство рессантиментного набора идейных положений – всеядность эклектики, сочетание разных компонентов. Скрепляющей осью идеологического синтеза становится сознание национальной исключительности. По существу, идея «особого пути» воспроизводит хроническую культурную и социальную зависимость от Запада страны догоняющей модернизации.

В.В. Миронов подчеркнул, что в отношении возможностей деидеологизации ему близка позиция А.В. Рубцова, который обозначает такие надежды лишь иллюзией или превращённой формой идеологии.

В рамках государства всегда будут развиваться практики идеологического воздействия элитарного меньшинства на большинство населения. Как отмечает А.В. Рубцов, «без идеологии, нравится нам это или нет, немислимы многие базовые институты общества и государства. Без идеологии не только не воюет, но и в мирное время разлагается армия».

Особенно это характерно для нашей страны, которая обычно представляется как государство глубоко идеократичное, для которого характерно не рациональное восприятие тех или иных идей, а принятие их на уровне веры. Такой тип государства сопровождается развитой формой не просто идеологии, но идеологии как формы института. В результате у нас закрепился политарный тип общества, в котором государственные структуры подминают под себя гражданское общество и на вершине которого должен присутствовать вождь как абсолютное олицетворение силы власти, в том числе и власти идей. Такая трансформация небезобидна: такое идеократическое мышление удобный механизм манипуляции массовым сознанием.

Поэтому сама идея деидеологизации, которая стала популярной в годы перестройки и вплоть до нулевых годов, с самого начала также стала превращённой формой новой идеологии. Люди воспринимали саму возможность «говорить что угодно», как освобождение от навязанных идеологических стереотипов, даже не замечая порою, как это постепенно приобретает систематический идеологический характер.

Постепенно реализовался иной образ идеологии, который представлял собой форму манипуляционной модели, позволяющей гибко ее использовать, что лишь повышало эффективность (технологичность) манипуляции сознанием человека. Это совпало с нарастанием технологических возможностей манипуляции, о которых идеологи старого типа могли лишь мечтать. Такая модель позволила значительно повысить управляемость массовым сознанием, при внешнем отказе от фактора «идеологического давления» сверху.

Я бы назвал такой вариант «мозаичной идеологией», в которой отсутствует как ранее идеологический стержень (типа марксизма-ленинизма) и в её основания укладываются самые разные идеи: от мессианской роли России, до смеси православия, коммунистических и консервативных идей, перемешанных с либеральными мотивами. Удобство такой модели заключается в том, что ее вовсе не нужно закреплять какой-то статьёй конституции, более того, она легко реали-

зуются даже в рамках статей её запрещающих. Это как раз и позволяет ей реализовываться, как отмечает А.В. Рубцов, в виде «теневого идеологии» как особого пространства, в котором «работа и борьба как таковые не афишируются, но ведутся контрабандой, скрытно и почти партизанскими методами – в том числе самим государством».

В связи с этим преподавание философии в вузах – это некий «оселок», по которому можно определить тенденции развития сферы духа в нашей стране. В 1941 г., когда роль идеологии в условиях войны была действительно затребована, в МГУ был воссоздан философски факультет. Но выступая как факультет идеологический, объективно он не мог полностью отстранить индивида от свободного изучения идей. Поскольку подразумевалось, что факультет должен выпускать идеологов, некоторые степени свободы на нём были выше, чем на других факультетах. Это касалось прежде всего возможности, пусть и через спецхран, читать литературу, которая студентам других факультетов была просто недоступна. Когда власти это необходимо, она готова поддержать соответствующие образовательные структуры, которые по ее разумению в будущем будут работать на идеологию. Но одновременно философия основана на свободном мышлении, которое нельзя остановить никакими идеологическими барьерами. И тогда философия становится неудобной для власти. Её преподавание либо ограничивают, либо навязывают ей выполнение функций обоснования какой-то одной идеологии. С этой точки зрения прав Э.Ю. Соловьев, рассматривающий философию как критику идеологии, как вскрытие механизмов манипулирования общественным сознанием.

Возвращаясь к центральной проблеме дискуссии – взаимоотношениям между идеологией и философией, – **А.А. Гусейнов** подчеркнул, что в идеологии всегда есть нечто, в силу чего она непременно упирается в философию, а в философии, в свою очередь, есть что-то такое, благодаря чему она имеет устойчивую тенденцию трансформироваться в идеологию.

Современное общество в своих базовых элементах, таких, как разделение труда, частная собственность, государство и т.п. непременно нуждается в идеологии и не может существовать без нее. Оно нуждается в идеологии в той мере, в какой сохраняется противоречие между интересами частных индивидов и общим интересом всего об-

щества. Этот общий интерес фиксируется в форме идеи и в качестве объединяющей силы предъясняются обществу. В ходе разделения труда, когда возникло разделение материального и духовного труда, складывается особый общественный слой, специализированным занятием которых является обработка сознания с целью его унификации, приведения в соответствие с интересами социума как целого. В этом как раз и заключаются смысл и задачи идеологии. Поэтому, когда выражается мнение о готовности смириться с идеологией в случае, если она никого не поучает, стоит напомнить, что идеология как раз и ориентирована на то, чтобы учить людей, навязать им некие общие для всех идеи и ценности. Идеология по природе и своему назначению претендует на истинность и всегда навязывает себя отдельным индивидам. Как к этому ни относиться, но она действительно выступает способом стандартизации мышления в пределах сообщества и в целях его сохранения, будь то народ, государство, социальный строй.

Философия, коль скоро она есть мышление в понятиях, также имеет дело с общим. Когда общее, с которым работает философ, покидает сознание философа и философов, обретая самодовлеющее значение, тогда философия переходит в область идеологии. Здесь есть еще одно важное звено. Необходимо задаться вопросом, кто представляет общее, кто стоит на страже идей, может говорить от имени общего, которое каким-то образом должно быть «заземлено», должно существовать в оформленном виде. Вот здесь неизбежно появляется фигура идеолога, философ становится идеологом.

Подобно тому, как в современном обществе существуют экономическая, социальная, научная и другие сферы, так же существует и идеологическая сфера, которая состоит из совокупности людей и институтов, профессионально работающих с сознанием, профессионально его обрабатывающих в определенном идейном направлении. Ее А.А. Зиновьев называл идеосферой. В этой сфере философы наряду с представителями многих других наук занимают свое определенное и, начиная с какого-то этапа интеллектуального развития общества, незаменимое место. Как любая другая сфера такого рода, она влияет на все общество, распространяется на всех людей. Как бы ни была эта сфера обособлена, она втягивает в свою орбиту всех людей, ее можно обнаружить везде. В результате в обществе складывается своеобразное идеологическое поле.

В современном обществе идеологии приобрели формы учений, законченных систем с развернутыми обоснованиями, типичными аргументами, ключевыми принципами и лозунгами и т.п. Они ведут между собой борьбу за влияние. Редко победа какой-то одной идеологии является безусловной, не всегда приобретает официально закреплённый характер. А в демократических странах идеологическая жизнь и вовсе имеет внешне плюралистическую форму, что не исключает, тем не менее, их идеологической целостности. Поскольку предметом идеологии является общий интерес людей, находящихся в общении между собой и образующих некую историческую общность, устойчивое социальное объединение, существует реальная опасность, что она осуществляет подмену общего интереса частным. Такая подмена, когда частным интересам определенных групп (классов, профессиональных групп, этнических объединений и др.) придается всеобщая форма и они уже в таком превращенном виде предъявляются и навязываются всему обществу, является типичной. Именно это имеет в виду, прежде всего, тогда, когда идеология интерпретируется как ложное сознание, хотя для понимания ее природы гносеологический анализ не имеет решающего значения. Идеология прямо включена в реальный исторический процесс, различных сил, борющихся в обществе. К тому же она не всегда имеет форму учений, часто говорит языком самой практической жизни. Поэтому, на мой взгляд, правы те, кто говорит о необходимости уточнить, конкретизировать, расшифровать тезис об отказе от идеологии, ибо в прямом и серьезном смысле это невозможно. Можно даже сказать, что общество без идеологии также невозможно, как невозможна человеческая жизнь без сознания.

* * *

Состоявшаяся дискуссия позволила увидеть сколь динамична идеология как социальное явление. Она подвержена неустанным, значительным изменениям в исторической перспективе, что ставит под вопрос преемственность концептуального анализа, тем более при опоре исключительно на классические варианты интерпретации. Но динамична она и в своей актуальной многоликости, благодаря чему с легкостью распространяется и глубоко проникает в общественную ткань. Идеология не знает пределов в выборе масштабов от больших и очевидных «измов» до тихих в своем воздействии микропрактик.

Ей дано во многом беспрепятственно преодолевать границы, за которыми она меняет знак на противоположный, превращаясь из деклараций свободы в репрессивный молот. Ее возможности никого не оставляют безразличными.

Очевидным образом текучесть и континуальность идеологии требует от исследователей гибкости и открытости к многообразию взглядов, оценок и подходов в ее осмыслении. Состоявшийся обмен мнениями показал, сколь плодотворны, но и трудны попытки систематизировать и, по возможности, синтезировать резко критические, сбалансированные и позитивные оценки идеологии.

О роли философии в обществе: уроки Карла Маркса

Существует твёрдое убеждение, что философия – внеутилитарная область занятий, некая интеллектуальная праздная игра, никак не связанная с практической деятельностью человека. Отсюда делаются выводы о том, что в силу своей непрактичности она становится излишней и ничего не дает ни человеку, ни обществу. Например, философы пытаются посредством разума рассуждать о Боге и строить концептуальные схемы его определения и оправдания. С позиции веры – это верх кощунства. И отсюда делают выводы о том, что сконструировать моральные принципы человеческого существования рациональным образом нельзя и философия скорее вредна, чем полезна. Это вообще проявление некой философской гордыни, основанной на превознесении роли и возможностей человеческого сознания.

При этом не всегда понимают, что сущность философии носит принципиально двойственный характер. С одной стороны, она выступает как рационально-теоретическое сознание и это позволяет ей быть самосознанием всех форм научного познания мира. С другой стороны, философия не только теоретически познает мир, но и является формой его ценностно-эмоционального переживания. Сочетание этих компонентов позволяет философии выступать как самосознание культуры в целом, выдвигая перед Человеком и Человечеством как рационально-теоретические, так и ценностно-мировоззренческие ориентиры.

В одной из ранних работ Карла Маркса содержится очень важная мысль, связанная с таким пониманием. Когда-то этот фрагмент воспринимался скорее как полемический и даже журналистский прием и поэтому традиционно относился к периоду так называемого незрелого Маркса, но сегодня он приобретает совершенно иное значение и особенно в связи с трансформацией культуры и возникновением глобального коммуникационного пространства, когда масштаб пу-

бличного проявления философской рефлексии может стать всеохватывающим.

В 1842 г. Карл Маркс пишет передовицу для газеты «Kölnische Zeitung (№ 179)». В это время ему всего 24 года. Он ставит вопрос о месте философии в структуре общественного сознания и своеобразной ответственности философа за те процессы, которые происходят в обществе. Кто такой философ? Человек, который работает в тиши кабинетов и убеждает своих коллег в правоте тех или иных идей. Это позиция кабинетной академической философии, когда мыслитель за счет внутренней рефлексии как бы очищает свой разум, что позволяет ему конструировать философские схемы типа абсолютного духа или категорического императива, которые затем преподносятся как предписания к выполнению от имени устройства бытия как такового. «Философия, взятая в её систематическом развитии, не популярна; её таинственное самоуглубление является в глазах непосвящённых в такой же мере чудаческим, как и непрактичным занятием; на неё смотрят как на профессора магии, заклинания которого звучат торжественно, потому что никто их не понимает»¹.

Думаю, что мы без труда узнаем в этом описании варианты современной философии, когда бурное обсуждение проблем наблюдается лишь в собственном философском кругу и самоубеждении философов, что лишь они достигли истины. Но если философские истины не доходят до людей и непонятны им, то каким образом они могут стать стимулом для действий или решений? То есть, говорит Маркс, философ должен быть готов и способен проводить свои идеи в жизнь и не отрываться от нее. «Философы не вырастают как грибы из земли, они – продукт своего времени, своего народа, самые тонкие, драгоценные и невидимые соки которого концентрируются в философских идеях...»². Философия и даже ее форма есть продукт конкретного исторического времени и продукт конкретной культуры (русской, немецкой, французской и т.д.), причём в концентрированной, то есть теоретической, форме. А значит, в свою очередь, философские идеи должны вернуться к людям.

¹ Маркс К. Передовица в «Kölnische Zeitung (№ 179)» // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 1. М., 1955. С. 105.

² Там же.

Действительно, философия в целом представляет собой особое смысловое пространство, которое значительно отличается от предметного пространства науки, где последняя по времени теория, как правило, является наиболее адекватным описанием мира. В этом смысловом пространстве сосуществуют самые различные, в том числе и противоречивые, концепции, что как раз и определяется разностью времени и культуры. А границы этого пространства задаются общими философскими вопросами. То есть философия – это сложный тип не тотального единства, а единства разнообразного. Это придает философской рефлексии принципиально личностный характер, что значительно усиливает степень разнообразия постановки философских проблем. В этом смысловом пространстве, как отмечал Ф. Энгельс, «философия располагает в качестве предпосылки определенным мыслительным материалом, который передан ей ее предшественниками и из которого она исходит... Экономика здесь ничего не создает заново, но она определяет вид изменения и дальнейшего развития имеющегося налицо мыслительного материала, но и даже это она производит по большей части косвенным образом»¹.

Отсюда вытекает одна из важнейших функций философии, а именно критическо-аналитическая работа по переработке историко-философского материала, который не может выступать лишь в качестве застывшего памятника человеческой мысли. Как отмечал Гегель, объективная и застывшая история философии представляет собой лишь бесплодное «скитание среди могил». История философии в этом плане есть фиксация идей и мыслей, фиксирующих самосознание конкретно-исторической эпохи. В рамках смыслового пространства философии происходит бесконечная миграция идей из эпохи в эпоху. Наиболее глубокие из них остаются в традиции навсегда, выступая источником новых философских интерпретаций и приращения знания. При этом для философии важным остается не только решение проблемы, но и ее постановка.

Итак, философия, как отмечает К. Маркс, – это своеобразная «душа культуры», «истинная философия есть духовная quintэссенция своего времени»². Каждая философия выражает свое время и

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 37. С. 419.

² Там же.

является отражением и настроением эпохи. Как немецкий идеализм был отражением немецкой культуры соответствующего периода, так и современная философия во многом является самовыражением современного уровня развития сознания, с его клиповостью и дефрагментацией сознания. Иначе говоря, философия «воспроизводит доминирующие смыслы культуры»¹.

Воспроизводя эти смыслы культуры, она развивается как единая смысловая система и в этом значении, как пишет К. Маркс, становится «философией современного мира». И главным признаком того, что философия востребована обществом, продолжает Маркс, выступает ее «мирской» характер, в том смысле, что философские идеи пронизывают общество, проникая «в салоны, в дом священника, в редакции газет, в королевские приёмные, в сердца современников – в обуревающие их чувства любви и ненависти»².

Это порождает некоторые особенности философии, которые не лежат на поверхности.

С одной стороны, она задаёт общие культурные традиции, выступая фактором сохранения и стабильности культуры, а с другой – всегда стремится «выйти за рамки своей культурной традиции и сконструировать такие смыслы категорий, которые адресованы не настоящему, а будущему»³. В этом состоит своеобразная диалектическая противоречивость философии, отражающаяся в том, что конкретный мыслитель может одновременно выступать и как хранитель культурных традиций, и как их разрушитель, подвергающий устоявшиеся системы ценностей анализу и критике.

Именно данный фактор порождает сложные отношения философии и власти. Очень часто власть, обосновывая собственные идеологические позиции, склонна обращаться к философам, предлагая им покинуть свой академический кабинет, но не для демонстрации своих философских рефлексий, а для обслуживания той или иной властной системы. И здесь возникает опасность деформации философии, которая может превратиться в прикладную идеологическую дисциплину,

¹ Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В.С. Степиным ведёт И.Т. Касавин // Человек, наука, цивилизация. М, 2004. С. 63.

² Маркс К. Указ. соч. С. 419.

³ Важно, чтобы работа не прекращалась... С. 63.

обслуживая интересы отдельной группы людей, что уж точно может привести, как нам хорошо известно, к весьма печальным последствиям. Философия становится теоретическим придатком власти, а философ со всем его внутренним свободным мышлением превращается в идеолога. Поэтому, когда власть благоволит к философам, «приближает их ко двору», особенно если это авторитарная власть, для философии это всегда чревато опасностью. Неизбежно происходит, как об этом мы знаем по истории жизни Платона, Аристотеля или Хайдеггера, «оборачивание», когда не тиран выступает в качестве средства достижения целей для философа, а, напротив, философ помогает реализации целей тирана. В этом случае происходит своеобразное «оборачивание» свободы философского мышления, которое становится инструментом обоснования самых жутких политических режимов. «Как жертва рабовладельческого строя Платон иной раз мистическим образом предстал немножечко критиком так называемого буржуазного индивидуализма и предтечей той теории государства и права, картины практической реализации коей людям моего поколения являли фоторепортажи западных журналов из Кампучии Пола Пота. Как сказал бы Сократ, доживи он до наших дней, клянусь псом, а не надо было столько писать: и в «Государстве», и в «Законах» десятки страниц обоснования практики внеполитических репрессий...»¹. Процесс «разрыва» «интимных» отношений с властью (если их вообще удастся разорвать) оказывается тяжёлым и может заканчиваться трагически².

Причем философы оказываются «неудобны», ибо они могут подвергнуть сомнению доминирующую систему ценностей, оставаясь, по крайней мере внутренне, свободными. Внутренняя свобода, как это ни парадоксально, может оказаться нереализованной в условиях демократии и, напротив, реализоваться в рамках самого жёсткого тоталитарного режима. И тогда философию начинают обвинять чуть ли не во всех бедах государства – закрываются философские факультеты, а люди, занимающиеся философией, всячески третируются.

¹ Гусейнов Г. Политический платонизм в советской философии // Логос. 2011. Т. 83. № 4. С. 171.

² См. об этом: Миронов В.В., Миронова Д.В.Г. Философия и власть: случай Хайдеггера // Вопр. философии. 2016. № 7. С. 21–38; они же. Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью // Логос. 2018. Т. 28. № 3. С. 149–182.

В.С. Степин дал этому очень интересное объяснение. Взаимоотношение философии и власти может выступать своеобразным индикатором той стадии развития, на которой находится общество. «В состояниях социальной стагнации власть всегда стремится контролировать философскую мысль, превратить философию в идеологию, до предела сузив ее творческий научный потенциал»¹. В этой ситуации она, как это бывает в тоталитарных системах, может принять политические правила игры, камуфлируя собственные категориальные смыслы «обрамлениями принятой политической риторики». Но философия неизбежно выходит из кабинетов, и тогда философские рефлексии «перерастают в новые идеи публицистики, журналистики, литературной критики, выражаются в художественных произведениях, новых религиозных верованиях, правовых и политических учениях. Они наполняются эмоциональным содержанием и начинают внедряться в культуру. Философский смысл вновь возвращается к основаниям культуры с высот абстрактного знания, переплавляется в конкретные мировоззренческие универсалии и становится базисом новой культуры»².

Необходимость философии выйти за рамки устоявшейся культурной традиции особенно проявляется и становится важной в так называемые «кризисные эпохи», «когда прежняя исторически сложившаяся и закреплённая традиция “категориальная модель мира” перестаёт обеспечивать трансляцию нового опыта, сцепление и взаимодействие необходимых обществу видов деятельности»³. Именно философия создаёт такую категориальную модель эпохи.

Кто же такой философ? Целитель души или ее растлитель? Вопросы эти очень не простые. Сократ считал, что он исцеляет души, просвещая их. Однако общество квалифицирует его действия как «растление душ» юношей, и он осуждается на смерть (причем вполне демократично и легитимно). Кто такой философ? Дьявол – Дьяволизискуситель, но приобщающий к истине? Или Бог – требующий слепой веры? Государство очень часто осуждало людей, которые учили других задумываться и мыслить, и истина, достигаемая мудрецами, отнюдь не всегда устраивала общество.

¹ Важно, чтобы работа не прекращалась... С. 65.

² Там же. С. 63.

³ *Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб., 2011. С. 209.*

Гегель, размышляя о судьбе Сократа, глубоко затронул данную тему. Такова, пишет он, судьба героев, «зачинающих новый мир, принцип которого находится в противоречии с прежним принципом и разрушает его: они представляются насильственными нарушителями законов...»¹. В то же время государство, осудив философа, следовало своему праву противодействовать разрушению «духа абсолютного государства». «Афинский народ... не только имел право, но был даже обязан реагировать на него согласно законам, ибо он рассматривал этот принцип как преступление»².

Таким образом, философия, как и философ, неудобны для власти в принципе, так как философия неизбежно способна «генерировать новые мировоззренческие смыслы и тем самым вносить мутации в культуру, подготавливая кардинальные изменения социальной жизни»³. Но именно это неудобство, связанное со свободой мысли, позволяет философии выполнять в культуре, может быть, самую важную функцию. Это функция предупреждения о тех или иных тенденциях развития, которые могут нести в себе не только положительные, но и отрицательные последствия для человека и общества в целом. Известно высказывание Роберта Оппенгеймера после испытания атомной бомбы: «Мы сделали работу за дьявола». Но можно было бы спросить ученого и его коллег: а когда вы начинали Манхэттенский проект, то думали, что делаете рождественскую игрушку?

Когда сегодня говорят о том, что тотальная цифровизация облегчит нашу жизнь и принесет всем счастье, то я привожу простой пример: на заре эпохи персональных компьютеров нас убеждали, что теперь человечество резко уменьшит потребление бумаги. Мы видим, что этого не произошло. Более того, при нашей традиции к бюрократии возможность создания бюрократической государственной машины на основе реализации цифровых возможностей может почти в прямом смысле, а не как метафора у Кафки, превратить человека в винтик системы.

Поэтому завершу я мудрой цитатой из Канта, которая пересекается с размышлениями Маркса, приведенными выше. Не стоит

¹ Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. М., 2006. С. 81.

² Там же.

³ Степин В.С. Указ соч. С. 214.

«ожидать, чтобы короли философствовали или философы стали королями; да этого и не следует желать, так как обладание властью неизбежно извращает свободное суждение разума. Но короли или самодержавные... народы не должны допустить, чтобы исчез или умолк класс философов, а должны дать ему возможность выступать публично; это необходимо и тем, и другим для внесения ясности в их деятельность...»¹.

¹ *Кант И.* К вечному миру. 1795 // Кант И. Соч. Т. 6. М., 1966. С. 289.

РАЗДЕЛ 3

Молодой Маркс: концепт реального гуманизма – генезис, общедемократические смыслы, перспективы

Карл Маркс – самосозидающая личность ренессансного типа.

Я считаю, что личностные качества Маркса, его ценности и характер деятельности сродни качествам пассионариев свободы, творчества и истины в эпохи Ренессанса и Реформации. Карл Маркс – это самосозидающая личность: он сам созидал себя в измерениях, которые сам себе и задавал, более того, обосновывал возможность их осуществления для каждого человека в обществе, ориентирующемся на идеал **реального гуманизма**.

Реальный гуманизм – фундаментальный концепт или промежуточный термин в наследии Маркса?

Содержательные предпосылки этого концепта имеются в статьях Маркса в «Немецко-французском ежегоднике» (1843) и в «Экономическо-философских рукописях» 1844 г.¹ Но сам термин Маркс использовал лишь несколько раз: в «Святом семействе» и в «Немецкой идеологии» (1845–1846). В «Святом семействе», созданном в 1845 г. совместно с Энгельсом, Маркс впервые вводит термин «реальный гуманизм», когда сопоставляет роль французского и английского социализма и коммунизма в утверждении гуманизма с ролью материализма Фейербаха. В «Немецкой идеологии», написанной также совместно с Энгельсом вслед за «Святым семейством», Маркс использовал термин

¹ Здесь и далее я привожу название «Экономическо-философские рукописи» Маркса без года их написания – в соответствии с максимально полной их публикацией на языке оригинала (см.: MEGA-2, 1982, Erste Abt., Bd. 2. S. 323). Название рукописей, включающее год их написания, было дано Институтом Маркса–Энгельса–Ленина–Сталина при их первой (частичной) публикации на русском языке (1927) и сохранялось в последующих публикациях на русском языке, вплоть до второго издания Сочинений К. Маркса и Ф. Энгельса (Т. 42, 1974), по которому я цитирую рукописи в настоящей статье.

«реальный гуманизм» лишь в контексте возражений Б. Бауэру. В дальнейшем, насколько я знаю, термин «реальный гуманизм» *не встречается* в текстах Маркса.

Следует ли из этого, что данный термин был случайным эпизодом, пробным в терминологических поисках молодого Маркса, но не выдержавшим проверки и не заслуживающим внимания? Я считаю: нет, не следует. И полностью поддерживаю инициативу академика Т.И. Ойзермана, который привлек внимание читателей к концептуальному потенциалу понятия **реальный гуманизм**: «Следует, однако, иметь в виду, – подытожил признанный в России и за рубежом исследователь возникновения марксизма, – что Маркс, определяя свое учение не столько как коммунизм, сколько как реальный гуманизм, соответственно рассматривает коммунизм (и социализм) как путь к завершению гуманизма». Более того, Т.И. Ойзерман считает, что «сущностью марксистского коммунизма является реальный гуманизм», который «образует действительное содержание марксизма, несмотря на несостоятельность утопического представления о будущем человечества»¹.

Не настаивая именно на таких формулировках, я постараюсь показать, что концепт «реальный гуманизм» включает в себе общедемократическое содержание марксизма как фундаментально гуманистического мировоззрения, а в современных условиях формируется общественный запрос на новое обоснование и раскрытие потенциала этого концепта и возможных его перспектив. Этот концепт – итог осуществленного молодым Марксом трансдисциплинарного синтеза результатов наук о человеке и обществе, имевшихся к 40-м гг. XIX в.

Гуманистически мотивированный трансдисциплинарный синтез

Гуманизм для Маркса – не просто теоретический ориентир, а глубоко личностная ценностная позиция, *мотивировавшая* теоретическую и практическую его деятельность на всех этапах жизни. В предметном указателе к Сочинениям Маркса и Энгельса термины «гуманизм» и «гуманность» во многих томах отмечены на десятках

¹ Ойзерман Т.И. Возникновение марксизма. М., 2011. С. 294, 318.

страниц. Конкретное их содержание менялось, но неизменными оставались: исходная альтруистическая мотивация («Наше счастье будет принадлежать миллионам»¹, 1835); критический гуманизм как «беспощадная критика старого мира» с целью «найти новый мир», а обобщенным идеалом нового мира служила **человеческая эмансипация**, которой предстоит преодолеть «практику самоотчуждения человека» и создать условия для **целостного** его развития как «действительного индивидуального человека», «реального человека»² (1843), по сути, воплотить «реальный гуманизм» (1845). Другое дело, что в условиях незрелого капитализма такой гуманизм заключал глубокое **противоречие**: философско-теоретически его цель – общедемократическая эмансипация всех людей; а политическо-практическим субъектом эмансипации оказывался один класс – пролетариат. Ниже я вернусь к судьбе этого противоречия.

Источниками изучения генезиса концепта «реальный гуманизм» служат во многом *рукописи* Маркса. Они стали известны в значительной мере благодаря огромной исследовательско-публикаторской деятельности советских специалистов, работавших в ИМЭ-ИМЭС-ИМЛ, а также международной редакции издания: Karl Marx, Friedrich Engels. Gesamtausgabe (MEGA).

Мне также посчастливилось участвовать в уточнении текстов отдельных фрагментов рукописей 1843–1844 гг. В настоящем сообщении я буду опираться на результаты, полученные при подготовке докторской диссертации «Начальные этапы формирования взглядов К. Маркса в цельное научное мировоззрение», которая была защищена в Институте философии АН СССР в 1968 г., и опубликованные в книге «Молодой Маркс», вышедшей к 150-летию со дня рождения Карла Маркса³ (она выдержала три издания на русском языке и 11 изданий на других языках). Свою позицию в диссертации и книге я могу охарактеризовать как аутентично-аналитическую *реконструкцию* эволюции взглядов молодого Маркса, а позицию в настоящей статье – как аутентично-аналитическое *переосмысление* потенциала концеп-

¹ Маркс К. Размышления юноши при выборе профессии // К Маркс., Ф. Энгельс. Соч. Т. 40. С. 7.

² Маркс К. К еврейскому вопросу // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 1. С. 382–413.

³ Лавин Н.И. Молодой Маркс. М., 1968, 1976, 1986.

та «реальный гуманизм», созданного молодым Марксом в процессе гуманистически мотивированного, трансдисциплинарного **поиска приоритетов** своей дальнейшей деятельности. Предлагаемое переосмысление я рассматриваю как поиск развития содержания реального гуманизма в контексте новых вызовов нашей эпохи.

Основной «исследовательской технологией», которую Маркс использовал в своем поиске, было «челночное сопоставление» фактов и их интерпретаций, полученных различными дисциплинами о разных сторонах человека как необычайно сложного объекта изучения. Маркс становился, так сказать, *трансдисциплинарным ткачем* – ткал трансдисциплинарные сети понятий и выводов. А на ткавшей основе работало его творческое воображение, или, как мы говорим сегодня, *конструирование* новых идей, терминов, которые преобразовывались в синтезирующие понятия, концепты.

В «Экономическо-философских рукописях» Маркс использовал **одновременно** как *философские подходы*, так и *научные методы* осмысления результатов преимущественно экономических, но также исторических, политических исследований проблем человека, роли труда в его возникновении и истории. В первой тетради «Рукописей» (они включают три тетради большого формата) Маркс стремился объяснить происхождение частной собственности, показать ее всеобщую сущность. С этой целью он критически сопоставил *три источника доходов* (заработная плата, прибыль на капитал, земельная рента), выявил их взаимосвязи и смыслы как проявлений не вообще «практики самоотчуждения человека», о чем он писал в 1843 г. в статье «К еврейскому вопросу», а самой массовой, производственно-экономической практики – **отчужденного труда**. Завершая критически-поисковое изучение конкретных проявлений феномена отчужденного труда (самоотчуждение в процессе труда, в его опредмечивании; отчуждение результатов труда, отчуждение человека от его родовой сущности, человека – от человека), Маркс поставил новый вопрос: «*Как дошел человек до отчуждения своего труда?*»¹.

Поиск ответа на этот вопрос, в центре которого был **ЧЕЛОВЕК**, потребовал значительного расширения изучаемых объектов и ис-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. С. 98.

пользования данных различных областей знания – не только экономических, но и философских, исторических, политических, вплоть до естественнонаучных. При этом Маркс искал *связи* искомым концептов с фундаментальными концептами других областей деятельности человека, создавал трансдисциплинарные *ассоциативные сети-кластеры* понятий, сопряженных с **гуманизмом**. Я выделил несколько таких кластеров в контексте трех времен: «прошлое – настоящее – будущее». Эволюция трансдисциплинарного содержания этих кластеров сжато представлена в приведенной ниже таблице; она завершается *выбором приоритетов* дальнейшей деятельности Маркса.

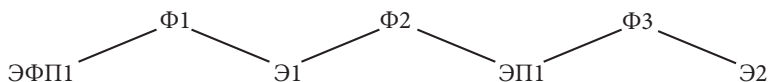
Трансдисциплинарные кластеры концептов гуманизма,
выбор приоритетов

Кластеры	Прошлое	Настоящее	Будущее
№ 1. 1844–1845 Экономическо-философско-политический	Трудом человек утверждает, но и самоотчуждает себя	Борьба против частной собственности	Гуманизм: истинно человеческая собственность. Социализм
№ 2. 1845 Философско-политический	Абстрактный труд	Материализм (Фейербах) Коммунизм (революционное движение)	Реальный гуманизм. Социализм (во Франции, Англии)
№ 3. 1845–1846 Выбор приоритетов – научных, практических	Разделение труда	Научный подход. Коммунизм (революционное движение)	Социализм (научно обоснованный)

Кластер № 1. В поисках ответа на вопрос «Как дошел человек до отчуждения своего труда?» Маркс дополнил *экономическое* изучение трех источников дохода как проявлений отчуждения труда *философским* переосмыслением происхождения человека, обосновав ренессансно высокий, но и реалистично противоречивый **концепт человека**: человек сам создал себя своим трудом как целостного, но одновременно отчуждает себя в частной собственности, из чего следует гуманистический вывод о необходимости истинно человеческой собственности (социализма).

Во второй и особенно в третьей тетради «Философско-экономических рукописей» Маркса взаимосвязь научных методов и философ-

ских подходов реализуется путем «челночного» движения от текстов экономическо-философско-политического содержания (ЭФП1) к выводам философского характера (Ф1), от них – к экономическим (Э1) фактам-интерпретациям и вновь к философским выводам (Ф2), затем к новым экономическо-политическим фактам-интерпретациям (ЭП1), снова к философским обобщениям (Ф3) и, в итоге, к новым экономическим фактам-интерпретациям (Э2). Челночный характер движения мысли Маркса, рождавший синтезирующую ткань качественно новых знаний, демонстрирует зигзагообразная *чересполо-сица* создания им фрагментов (см. рис. ниже). При этом тексты, содержащие философские подходы, выступают в роли медиаторов, которые повышают трансдисциплинарную целостность понимания глубинных смыслов результатов, получаемых при изучении объекта методами разных наук, и мотивируют активность исследователя на достижение такой целостности.



Челночный синтез философских подходов и научных методов, как и их результатов, – это логика креативного движения мысли Маркса по ассоциативным сетям-кластерам понятий и категорий, ориентированная на качественное переосмысление результатов разных дисциплин, в рамках которых изучались разные стороны сложного объекта – человека. Такое переосмысление было мотивировано нацеленностью Маркса на то, чтобы понять человека **целостно**: сейчас мы бы сказали – *во всех проявлениях его жизненного мира и их смыслов*. Маркс выработал сознательную установку на одновременное рассмотрение человека с позиций различных наук об обществе, имевшихся в то время (заметим, что наука о культуре тогда еще не возникла). По сути, мы здесь имеем **уроки трансдисциплинарности** от молодого Маркса, который осуществлял **синтезирующее переосмысление** подходов и выводов **философии, экономики, политической науки, отчасти и естествознания**.

Выводы о характере разрабатываемого им гуманизма Маркс делал преимущественно при рассмотрении *философских* аспектов гуманизма. Прежде всего в тексте, которым начинается тетрадь III (она представляет собой, как это было выяснено лишь при подготовке

MEGA-2, публикация 1982 г., дополнения к тетради II). Это подлинно трансдисциплинарный, экономическо-философско-политический текст: в нем Маркс дифференцировал пять смыслов (модусов) коммунизма как процесса снятия самоотчуждения (частной собственности), который «проходит тот же путь, что и самоотчуждение»¹. Характеризуя «коммунизм как *положительное упразднение частной собственности – этого самоотчуждения человека – и в силу этого как подлинное присвоение человеческой сущности человеком и для человека*», Маркс заключил: «Такой коммунизм, как завершённый натурализм, = гуманизму, а как завершённый гуманизм, = натурализму; он есть действительное разрешение противоречия между человеком и природой, человеком и человеком, подлинное разрешение спора между существованием и сущностью, между опредмечиванием и самоутверждением, между свободой и необходимостью, между индивидом и родом. Он – решение загадки истории и он знает, что он есть это решение»². Вместе с тем, завершая характеристику отношений коммунизма к частной собственности, Маркс обосновывает следующее ограничение: «Коммунизм есть позиция как отрицание отрицания, поэтому он является *действительным*, для ближайшего этапа исторического развития необходимым моментом эмансипации и обратного отвоевания человека. *Коммунизм* есть необходимая форма и энергетический принцип ближайшего будущего, но как таковой коммунизм не есть цель человеческого развития, форма человеческого общества». Положительной формой общества, «уже не опосредствуемой отрицанием частной собственности, коммунизмом», является *социализм*³.

Чтобы прояснить и усилить аргументацию, содержащуюся в тексте об отношении коммунизма и частной собственности (пункты 1–5), Маркс создал обширное философское дополнение к данному тексту, обозначив его как пункт 6, предшествующий фрагменту (пункт 7), в котором рассматриваются частная собственность и потребности, а также роль разделения труда. В предисловии к «Рукописям» Маркс так сказал о содержании философского дополнения: «за-

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42. С. 113.

² Там же. С. 116.

³ Там же. С. 127.

ключительная глава предлагаемого сочинения – критический разбор *гегелевской диалектики* и философии вообще¹. Этот текст состоит из трех фрагментов: в первом критически сопоставляются взгляды Бауэра, Фейербаха и Гегеля; во втором рассматривается «двойная ошибка Гегеля» в «Феноменологии духа», обусловившая некритический позитивизм позднейших его произведений; в третьем фрагменте, напротив, выясняется «величие гегелевской “Феноменологии” и ее конечного результата – диалектики отрицательности как движущего и порождающего принципа», поскольку «Гегель рассматривает самопорождение человека как процесс, рассматривает опредмечивание как распредмечивание и снятие этого отчуждения»². Не ограничиваясь констатацией этой диалектики отрицания отрицания, Маркс обратил внимание на то, что она позволяет методологически обосновать обе стороны гуманизма – теоретическую и практическую: «подобно тому как атеизм, в качестве снятия бога, означает становление теоретического гуманизма, а коммунизм, в качестве снятия частной собственности, означает требование действительно человеческой жизни как неотъемлемой собственности человека, означает становление практического гуманизма; другими словами, атеизм есть гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия религии, а коммунизм – гуманизм, опосредствованный с самим собой путем снятия частной собственности. Только путем снятия этого опосредствования, являющегося, однако, необходимой предпосылкой, возникает положительно начинающий с самого себя, *положительный гуманизм*»³. Его содержание уже весьма близко концепту реального гуманизма, но этот термин еще не создан.

Кластер № 2. В «Святом семействе» (1845) в воззрениях Маркса формируется философско-политический кластер связей фундаментальных категорий (без экономических), в котором появляется концепт **реальный гуманизм**, философскую основу которого составляет **материализм**. Опираясь на результаты, полученные в «Экономическо-философских рукописях», в том числе учитывая приведенный выше текст о положительном гуманизме, Маркс усматривает предпо-

1 Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года. С. 44.

2 Там же. С. 158–159.

3 Там же. С. 169.

сылки победы материализма над спекулятивной метафизикой одновременно в двух областях – теоретической и практической: «подобно тому, как Фейербах явился выразителем материализма, совпадающего с гуманизмом в теоретической области, французский и английский социализм и коммунизм явились выразителями этого материализма в практической области»¹. Не менее важно для Маркса, что эта двойная победа материализма совершается сразу в трех странах: как в Германии материализм Фейербаха стал теоретической основой гуманизма, означающего эмансипацию реальных людей, так во Франции и Англии материализм получил выражение в социализме и коммунизме как практическом движении за действительное устранение частной собственности. Затем, уточняя соотношение французского материализма с социализмом и коммунизмом, Маркс обращает внимание на «более научных французских коммунистов»: они развивают «учение материализма как учение реального гуманизма и как логическую основу коммунизма»². Уяснив теоретико-практический смысл связи концепта «реальный гуманизм» с материализмом, Маркс начал предисловие к «Святому семейству» своего рода категорическим императивом: «У реального гуманизма нет в Германии более опасного врага, чем спиритуализм, или спекулятивный идеализм, который на место действительного индивидуального человека ставит “самосознание”, или “дух”»³.

Так возник концепт реального гуманизма – целостной человеческой эмансипации как **общедемократического** идеала. Замечу, что на этом этапе Маркс часто использует термин *реальный* в нескольких значениях. Во-первых, как категорию в логическом соотношении с другими категориями: реальное и идеальное, реальное и формальное, реальное и абстрактное. Во-вторых, просто как предикат: реальный мир, реальная действительность, реальное бытие, реальные отношения, реальная сущность, *реальный человек*. Но в отношении к человеку термин «реальный» имел особый концептуальный смысл – *реальный человек* есть результат *человеческой эмансипации*, возвращающей человеку его качества *родового существа* – целостного, не отчужденно разорванного между гражданским, политическим, религиозным, чув-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 2. С. 139.

² Там же. С. 146.

³ Там же. С. 7.

ственным, теоретическим и иными способами своего бытия. Этот общечеловеческий, общедемократический смысл «реального человека» включен в содержание реального гуманизма. Одновременно он противоположен *абстрактному* гуманизму как *одностороннему*, не целостному, не ориентированному на практическое преодоление отчуждения человека, прежде всего – абстрактного, отчужденного труда.

Необходимость теоретической и практической нацеленности на создание условий для человеческой эмансипации как воплощения реального гуманизма Маркс воспринимал прежде всего как требование к **своей** научной и практической деятельности, как критерий поиска конкретных ее **приоритетов**. Решающим в этом поиске стал тот выбор приоритетов, который он осуществил в «Немецкой идеологии» (1845–1846). Этот этап фиксирован в приведенной выше таблице в виде кластера № 3.

Кластер № 3. Терминологическая приверженность концепту реального гуманизма была недолгой. Как стало ясно из впервые опубликованного (в редакции Г.А. Багатурия) в 1965 г. фрагмента первой главы «Немецкой идеологии», Маркс, приступая вместе с Энгельсом к критике Бауэра, вновь обратился к уточнению соотношения гуманизма, материализма и коммунизма. Опираясь на освоенные им результаты исследований экономистов, он конкретизировал философско-политическое понимание **условий действительного освобождения людей**: такое освобождение «невозможно осуществить иначе, как в действительном мире и действительными средствами»¹. Соответственно, «и для *практических* материалистов, т.е. для *коммунистов*, все дело том, чтобы революционизировать существующий мир, чтобы практически выступить против существующего положения вещей и изменить его»². Это означало окончательный выбор способов осуществления реального гуманизма именно как революционных. Тем самым реальный гуманизм становился революционным, термин «реальный гуманизм» оказывался недостаточным, а материализм требо-

¹ [Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса] *Маркс К., Энгельс Ф.* Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (I глава «Немецкой идеологии») // *Вопр. философии.* 1965. № 10. С. 89.

² *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология // *К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 3.* С. 42.

валось распространить на понимание не только природы, но и всей истории. Теперь Марксу стало окончательно ясно, что Фейербах далек от подобных взглядов. Поскольку он «материалист, история лежит вне его поля зрения; поскольку же он рассматривает историю – он вовсе не материалист»¹. Квалифицировав общеполитический материализм Фейербаха, а с ним – и всей философии как «исторический нематериализм», Маркс на этом этапе потерял интерес к философскому обоснованию взглядов *на историю* как ложному, «спекулятивному идеализму».

Тем самым Маркс сделал выбор **теоретических приоритетов**: предпочел отмежеваться от философских подходов к пониманию истории, поскольку все они – идеалистические, и старался придерживаться строго научного понимания истории, ее детерминированности производством материальных условий жизни, преимущественно экономическими факторами, то есть он выбрал научно-экономическое обоснование своих взглядов как теоретически приоритетное. Оставаясь верным идеалу реального гуманизма, теперь Маркс принимает в качестве исходного **разделение труда** как реальную *причину* частной собственности и отчуждения труда. Как и прежде, способом устранения этой причины он считает **коммунизм**, то есть *практическое движение пролетариата*, направленное на революционное устранение частной собственности. При этом он сохраняет философское понимание коммунизма лишь как способа устранения частной собственности, но не как цели или состояния общества. Такой целью-состоянием остается **социализм**, то есть положительное, основанное на упразднении частной собственности самосозидание новых условий для движения в направлении реального гуманизма. Таков выбор Марксом **практически-политического** приоритета своей деятельности: философский идеал реального гуманизма сохраняется, но переход к нему конкретизируется: через коммунизм – к социализму, основанному экономически, то есть понимаемому **научно**. Возникает рационально-материалистическое понимание будущего.

Но именно **материалистическое** понимание. Поэтому было бы упрощением сводить понимание Марксом истории к «чисто научному». Последующие исследования реальной истории капитала и отношений

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология. С. 44.

собственности, осуществленные при подготовке рукописи «К критике политической экономии» (1858), побудили Маркса вернуться к философско-методологическим проблемам соотношения ее реальной истории и логики ее научного познания (в том числе с учетом «Логики» Гегеля), то есть к *соотношению логического и исторического*, и в поиске экономической «клеточки» капиталистического способа производства (товара) совершить новое, собственно философское открытие – **методологию восхождения от абстрактного к конкретному** (см. об этом известные работы Э.В. Ильенкова, а также малоизвестное марксоведческое исследование Б.М. Кедрова¹). Эта методология позволила Марксу по-новому понять и соотношение прошлого – настоящего – будущего: центральным оказывается **настоящее**: это и ключ к пониманию прошлого, и зародыш контуров будущего. А наиболее общим принципом теории и методологии научных исследований Маркса становится принцип системности, в его двуединстве с принципом развития и диалектико-материалистической методологией в целом².

Вернемся к Марксову концепту **реальный гуманизм**. В «Немецкой идеологии» этот термин упоминается лишь в контексте критики гегельянского спиритуализма. Но, по сути, концепт реального гуманизма сохраняется, поскольку он согласуется с **социализмом** как такой формой общения, таким типом общества, который отвечает потребности настоящего – потребности в реальном гуманизме. Сохраняется и сам подход к пониманию истории как не только пути от прошлого к настоящему, но и как предпосылки представлений о будущем. Это значит, что сохраняется и подход к истории не только с собственно научных позиций, но и с позиций философии истории. Сохраняется и **критика абстрактного гуманизма** – одностороннего, не нацеленного на практическое решение экономических, социальных, политических и иных проблем реальной жизни людей.

¹ Кедров Б.М. Маркс. Задуманное, но реализованное в иной форме. Замысел труда по освобождению гегелевского диалектического метода от его мистифицирования Гегелем // Б.М. Кедров. О методе изложения диалектики. М., 1983. С. 24–96.

² Обоснование этого вывода содержится в книге В.П. Кузьмина «Принцип системности в теории и методологии К. Маркса» (М.: Политиздат, 1986, издание третье, дополненное), второе издание которой было удостоено в 1983 г. Государственной премии СССР.

Вместе с тем выбор Марксом научных и практически-политических приоритетов не устранил, а обострил отмеченное выше **исходное противоречие**: между общедемократическим характером человеческой эмансипации (в виде социализма как общества, способствующего движению к гуманистическому идеалу) и классово ограниченным, пролетарским способом ее достижения. Это – следствие любых попыток научно обосновать необходимость коммунистической революции в условиях утверждения капитализма, порождавшего массовое обнищание пролетариев.

Общедемократические смыслы и перспективы реального гуманизма

Исторический опыт показал, что надежды Маркса на революционный гуманизм пролетариата оказались завышенными. Вместе с тем в настоящее время, в условиях зрелого капитализма во многих странах и противоречивой глобализации, а также двух стадий всемирной модернизации, первая из которых (индустриальная) осуществляется в большинстве стран мира, а вторая (информационная) – в развитых странах, концепт реального гуманизма может обрести «второе дыхание». Философы и гуманистически мыслящие ученые могут содействовать решению этой исторически значимой общедемократической задачи.

Это одна из труднейших задач современности. Имеется несколько традиций ее решения, актуальных для российской социально-философской, точнее – философско-исторической мысли. Это прежде всего две группы традиций в понимании отношения марксизма к гуманизму – западные (прежде именовавшиеся буржуазными и ревизионистскими) и постсоветско-российские (прежде это, как правило, марксистские). Западные традиции было принято дифференцировать на три основных течения: 1) утверждающие несовместимость марксизма и гуманизма; 2) усматривающие квинтэссенцию марксистского гуманизма в ранних произведениях Маркса, прежде всего в его «Экономическо-философских рукописях»; 3) усматривающие в этих произведениях не только кредо гуманизма К. Маркса, но и «аутентичное» понимание марксизма как такового¹. Постсоветско-российские

¹ См.: Покровский Н.Е. Исторические судьбы гуманизма // Марксистско-ленинская теория исторического процесса. М., 1987. С. 53.

традиции также можно дифференцировать: 1) злобно-антимарксистские, стремящиеся переоголеть западные в «доказательствах» несовместимости марксизма и гуманизма; 2) идентифицирующие себя с марксизмом как философским подходом и научной теорией общества, включая его гуманизм как ценностно-мировоззренческую позицию, но различающиеся: аутентично-апологетические и аутентично-аналитические, одни из которых ориентированы на реконструкцию взглядов, позиций Маркса (и Энгельса) как безусловно верных, а другие – на выявление потенциала развития этих взглядов, позиций в поисках достойных ответов на новые исторические вызовы.

Вместе с тем в условиях распада СССР, всего «второго мира» социалистических стран и нарастания процессов глобализации, на рубеже XX–XXI столетий обострился общий кризис гуманизма как ценностно-мировоззренческой позиции. В.М. Межуев привлек заслуженное внимание к новому, современному этапу кризиса гуманизма и задачам нового его обоснования¹.

Я считаю, что в наше время на первый план выходят задачи обоснования гуманизма как общедемократической ценностно-мировоззренческой позиции. Одним из конструктивных способов решения этих задач может стать концепт реального гуманизма. Этот концепт незаслуженно оставался вне дискуссионного поля как марксистов, так и антимарксистов, хотя, по сути, витал в воздухе. Я в своих прежних исследованиях также не выделил его как особый концепт молодого Маркса, хотя при характеристике содержания его взглядов самостоятельно использовал этот термин, но интерпретировал его с позиций пролетарского гуманизма. Например, в подразделе «С позиций пролетарского гуманизма» своей книги я писал: «Коль скоро человечество преимущественно состоит из трудящихся, а среди них наиболее тяжелое положение у пролетариев, то *реальным*, т.е. действительно заботимся об интересах всякого человека, гуманизм может стать, лишь выступая в интересах пролетариев. Но это не исключает заботы об интересах других классов. Напротив, с точки зрения реального гуманизма положение нетрудящегося человека в этом обществе благополучно лишь в чисто внешнем отношении (и то не всегда), а по

¹ Межуев В.М. Гуманизм и современная цивилизация // Человек. 2013. № 2. С. 5–13.

существу оно недостойно высокого звания человека. Борясь за *свои* интересы, пролетариат выступает в интересах *всего человечества*. Поэтому единственно реальный, не абстрактный, не иллюзорный гуманизм есть гуманизм пролетарский»¹.

Пришло время высвободить реальный гуманизм из тесных пролетарских одежд и показать его общедемократический характер. Этот его характер определяет базовая ценность, имеющая предельный, терминальный смысл, – ценность **свободы**: она, по словам Маркса еще во время его работы редактором «Рейнской газеты» (1842), «настолько присуща человеку, что даже ее противники осуществляют ее, борясь против ее осуществления... Ни один человек не борется против свободы – борется человек, самое большее, против свободы других»². Раздел «Пролетарии и коммунисты» «Манифеста Коммунистической партии» (1848) заканчивается классической формулой: «На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех»³.

Более того, реальный гуманизм отличает **ренессансная** глубина и полнота понимания сущности человека и его свободы. **Глубина** этого понимания состоит в том, что свобода не дарована людям экзотенно, свыше, а присуща человеку как существу, которое само своим трудом создало себя именно как человека: «Так как вся *так называемая всемирная история* есть не что иное, как порождение человека человеческим трудом, становление природы для человека, то у него есть наглядное, неопровержимое доказательство своего *порождения* самим собою, *процесса* своего *возникновения*»⁴. Добавлю, что этот филогенез формирования свободы человека как родового существа воспроизводится в онтогенезе взросления каждой особи, ее социализации как зрелой личности, свободного и творческого **самосозидания себя**, своих измерений и критериев этого самосозидания – кем, каким

¹ Лапин Н.И. Молодой Маркс. М., 1986. С. 333–334.

² Маркс К. Дебаты о свободе печати // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 1. С. 55.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 4. С. 447.

⁴ Маркс К. Экономическо-философские рукописи // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. С. 42. С. 126–127.

стать и быть, чтобы получить удовлетворение от своей жизни. Это самосозидание и дальнейшее **саморазвитие** индивида может быть как позитивным, так и негативным.

Полнота свободы опирается на философское понимание *всесторонней* сущности человека и его *целостности*¹. По большому счету, всесторонность означает основные ипостаси человека как биосоциокультурного существа – **биологическую, социальную, культурную**. Так понимаемый гуманизм не исключает частных, повседневных аспектов жизни каждого человека. Их совокупность я называю **повседневным гуманизмом**. Вместе с тем *целостность* освобождения человека, человеческая эмансипация означает преодоление различных форм его отчуждения и самоотчуждения. Такое преодоление является практически наиболее сложной и даже теоретически не вполне ясной проблемой.

Реальный гуманизм как мировоззренческий идеал не сводится к одной ценности. Для Маркса это была, скорее, совокупность фундаментальных ценностей, которая представляла собой комплексную **ценностную позицию**, в этом смысле – действительное содержание марксизма, на чем настаивали некоторые западные теоретики. На мой взгляд, эту позицию составили, выражаясь языком аксиологии, несколько терминальных (конечно-целевых) и инструментальных ценностей. Высшей терминальной ценностью, самоценностью для Маркса был **Человек** как самосозидающее существо. Неотъемлемым содержанием этой высшей ценности, категорическими императивами реального ее воплощения служили: **Свобода** как неотъемлемый атрибут жизнедеятельности каждого человека, ограничиваемая лишь равной свободой других людей; свободная и разумная **Деятельность**, в которой человек реализует и саморазвивает свои уникальные способности и потребности, самосозидает себя и свои сообщества; достойная **Жизнь** человека, исключаяющая его убийство и иные формы насилия. **Наука** – одновременно и терминальная ценность высшей способности рода *homo sapiens*, его разума, и инструментальный способ поиска обоснованных путей осуществления свободы человека и его достойной жизни. **Борьба за реализацию** этих терминальных

¹ Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. С. 42. С. 120.

ценностей в жизни всех людей, против угнетения любого человека, опираясь на научно обоснованные способы этой деятельности, служит инструментальной ценностью, нормой поведения в соответствии с терминальными ценностями.

Таким образом, **реальный гуманизм** – это не морализаторство, а гуманистическое **ядро культуры**¹, включающее ценность научно обоснованной борьбы за реализацию свободы человека и его достоинства. Это ядро культуры и составило базовое начало марксизма, его принципиальное отличие от просветительского и иных форм «абстрактного гуманизма», исток его грандиозного влияния на жизнь трудящихся, всего человечества. При этом реальный гуманизм как культурное основание марксизма может воплощаться в различных конкретно-исторических формах. Очевидно, первой такой формой стал для Маркса пролетарский коммунизм, сформировавшийся к 1848 г. Но он не стал и не должен был стать единственной формой реального гуманизма, а может и должен воплощаться в различных формах, соответствующих новым условиям жизни разных обществ, стран, цивилизаций, всего человечества.

Прежде всего в современных условиях не имеет разумной перспективны революционный способ борьбы за осуществление реального гуманизма. Разумеется, борьба необходима, но иными, эволюционными способами, исключаящими или минимизирующими кровопролития, гибель людей. Требуется цивилизованное укоренение совокупности фундаментальных ценностей в реальной жизни широких слоев населения (но не массовой толпы) разных локальных цивилизаций, которое будет способствовать формированию общечеловеческой цивилизации. Такое укоренение означает исторический процесс, осуществление которого потребует значительного времени, а его содержание должно стать предметом трансдисциплинарных исследований.

В последние годы я и мои коллеги опубликовали несколько текстов на эту тему². Ограничусь кратким изложением своей *гипотезы*

¹ Ко времени формирования марксизма еще не возникло современное понимание культуры; молодой Маркс понимал ее в духе Просвещения.

² См.: *Лапин Н.И.* Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. Части 1 и 2 // *Вопр. философии.* 2015. № 4. С. 3–15; № 6. С. 3–17; *Лапин Н.И., Беляева Л.А., Касавина Н.А.* Фундаментальные ценности цивили-

о триединстве фундаментальных ценностей как аксиологическом основании единой, **общечеловеческой цивилизации реального гуманизма**. Во-первых, это **жизнь человека**, которому присуща **свобода** – первая ценность, отделяющая цивилизованное жизнеустройство сообществ людей от доцивилизованного. Во-вторых, **человеческое достоинство** как внутренняя ценность, характеризующая само предназначение человека. В-третьих, **ненасилие** в отношениях между людьми, соответствующее самоценности их жизни и достоинства и являющееся конкретизацией золотого правила нравственности.

Пре всей, казалось бы, очевидности этой триады ценностей как фундаментальных, отнюдь не просто, на деле самоотверженно драматично следовать им в реальной жизни – каждой в отдельности, а тем более в их совокупности. История впечатала в генетическую память человечества реальные и легендарные судьбы тех, кто следовал этим ценностям до конца, оплатив нравственный выбор ценой своей жизни. Эта триада фундаментальных ценностей – тонкий аксиологический слой ноосферы цивилизации, спасающий человечество от губительного действия первобытной, доцивилизационно импульсивной вседозволенности. Его истончение может привести к возникновению аксиологических дыр в ноосфере локальных цивилизаций, через которые уже проникает антицивилизационное облучение соблазнами вседозволенности, все более навязчиво приучая человечество к возможности сгореть в ядерном аду. Ценность ненасилия как идеи, объединяющей человечество, стала категорическим императивом, которому, согласимся с академиком А.А. Гусейновым, действительно «нет никакой альтернативы»¹. А в России такой актуальной ценностью стало еще и достоинство человека, массово попираемое неограниченным ростом

зационного выбора России // Россия на пути консолидации: Сб. статей. СПб., 2015. С. 7–60.

¹ Гусейнов А.А. Сегодня в мире нет общих моральных идей // Философия и этика: сборники научных трудов. К 70-летию академика А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 549. Вместе с тем, учитывая дифференциацию людей и их сообществ на «сильных» и «слабых», принцип ненасилия адресуется прежде всего к сильным – как принцип «ненасилия силы», обеспечивающий потенциал самоорганизации сообществ людей (см. Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации. М., 2007. С. 238). В том числе он может быть конкретизирован и как принцип революционного ненасилия.

доходов корпоративного капитала, которое усугубляет несправедливые имущественные и иные контрасты, утверждает торжество вседозволенности властвующего меньшинства населения над большинством.

Терпеливое большинство не утратило надежд на то, что в России будет укрепляться гарантированный Конституцией принцип **социального государства**, создающего условия для воплощения реально гуманизма. Все зависит от того, в какой мере эти надежды будут воплощаться в практические действия. Для начала требуется федеральная целевая программа формирования и развития социального государства. Первоочередным способом ее осуществления может стать **модернизация «сверху и снизу»**, прежде всего развитие инновационных систем в субъектах (регионах) Российской Федерации и их муниципальных образованиях как первичных уровнях многоуровневой национальной инновационной системы. Ее успеху будет способствовать последовательное использование принципов социального рыночного хозяйства, эффективность которых была доказана «экономическим чудом» послевоенной ФРГ. Это известные принципы либеральной рыночной экономики, которые обеспечивают гарантии частной собственности, свободную, безмонопольную конкуренцию и рыночные цены, лишь в особых случаях регулируемые государством. Их совокупность стимулирует предприимчивость работодателей и противодействует клановым монополиям¹.

Не утратила актуальности оценка Марксом роли **ассоциации** как такого «объединения индивидов... которое ставит под их контроль условия их свободного развития и движения»². Фактически эта оценка воспроизведена в приведенной выше формуле «Манифеста Коммунистической партии».

* * *

Я остановился лишь на некоторых аспектах реального гуманизма – его генезиса, общедемократического потенциала и перспектив. Дальнейшая их разработка предполагает исследования таких фундамен-

¹ См.: Социальное рыночное хозяйство – основоположники и классики. Ред.-сост.: К. Кроуфорд, С.И. Невский, Е.В. Романова. М., 2017; *Хорн Карен И.* Социальное рыночное хозяйство. Все, что вам нужно знать о неолиберализме. М., 2017.

² *Маркс К.* Немецкая идеология // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 3. С. 76.

тальных проблем как синергичная **сложность** природы человека и его сообществ, источники и способы их саморазвития, повышения способностей успешно отвечать на **новые вызовы**, несущие в себе **стратегические и экзистенциальные риски** для человека и его сообществ, для всей человеческой цивилизации. Это проблемы, относящиеся к «парадигме сложности»¹.

Их конструктивное решение предполагает активное участие специалистов в области **философии истории**. Методологической основой исследований этих и других проблем может стать принцип **антропосоциокультурного эволюционизма (АСК-эволюционизма)**, разрабатываемый Центром изучения социокультурных изменений Института философии РАН как конкретизация идеи универсального эволюционизма, предложенной академиком Н.Н. Моисеевым² и философски обоснованной академиком В.С. Степиным³. Принцип АСК-эволюционизма включает понимание синергично сложной природы человека, воплощающей взаимопроникновение трех его «ипостасей» – биологической, культурной и социальной, и не менее сложной природы человеческих сообществ, сущностные универсалии которых (человек, культура, социум) столь же синергично взаимопроникают друг друга⁴.

Я уверен, что имеется широкий диапазон возможностей актуализировать проблематику реального гуманизма: от последовательного применения принципа критического гуманизма в философском, научном и общественном дискурсе относительно реалий России и человечества до уяснения потенциала социального государства как перспективного конституционного принципа, соответствующего ценностям реального гуманизма, всей культуре населения России. И не только России.

¹ См.: *Аршинов В.И.* На пути к наблюдателю эволюции сложности // Наука и социальная картина мира. К 80-летию академика В.С.Степина. М., 2014. С. 423–443.

² См.: *Моисеев Н.Н.* Логика универсального эволюционизма и кооперативность // *Вопр. философии.* 1989. № 8. С. 53.

³ *Степин В.С.* Универсальный эволюционизм – основа современной научной картины мира // В.С. Степин. Теоретическое знание. М., 2000. С. 641–671.

⁴ См.: *Лапин Н.И.* Антропосоциокультурный эволюционизм – метатеоретический принцип изучения сообществ людей // *Социологические исследования.* 2018. № 3. С. 3–14.

Идея мировой истории в учении Карла Маркса

В обширной критической литературе о Марксе обвинение его в утопизме, пожалуй, наиболее распространенное. Вопреки тому, что Маркс сам думал о себе, претендуя на создание научной теории истории, названной им ее материалистическим пониманием, в нем часто видят не ученого, а идеолога и даже утописта, предпочитающего знанию о том, что было и есть, пророчество о том, чего никогда не будет. Но может ли история быть не просто более или менее занимательным рассказом о прошлом человечества или утопической грезой о его будущем, но наукой, претендующей, как и любая другая наука, на объективную истинность своих выводов и суждений? О возможности существования такой науки дискутируют до сих пор. В XIX в. учение Маркса стало одной из наиболее грандиозных попыток ее создания. Можно спорить о том, удалось ему осуществить свой замысел или нет, но нельзя оставить без внимания, как он его мыслил. Во всяком случае, осуществить этот замысел, как считал Маркс, не под силу ни философу, ни экономисту, ни социологу (типа, например, О. Конта), ни даже эмпирически мыслящему историку, ограничивающему себя сбором и описанием исторических данных. Кем же в таком случае был сам Карл Маркс?

Маркс как историк: от философии истории к исторической науке

О Марксе как философе и экономисте написаны горы книг. Для философов он – преимущественно философ, занятый разработкой диалектической логики и теории познания, для экономистов – экономист, посвятивший себя изучению капиталистического способа производства. Но все эти «образы Маркса» плохо вяжутся с тем, кем он был и считал себя на самом деле. В «Немецкой идеологии», подводя

черту под своим и не только своим философским прошлым, Маркс и Энгельс писали: «Мы знаем только одну-единственную науку, науку истории. Историю можно рассматривать с двух сторон, ее можно разделить на историю природы и историю людей... История природы, так называемое естествознание, нас здесь не касается; историей же людей нам придется заняться, так как почти вся идеология сводится либо к превратному пониманию этой истории, либо к полному отвлечению от нее»¹.

Хотя эти строки были вычеркнуты из последующей редакции «Немецкой идеологии» ее авторами, они свидетельствуют о том, что Маркс считал себя прежде всего историком, но историком особого рода, порывающим как с эмпирической историографией, так и с философией истории, сводившей историю преимущественно к истории идей или к «так называемой истории культуры, которая целиком является историей религий и государств»². По отношению к исторической науке материалистическое понимание истории призвано было сыграть примерно такую же роль, что и теория Дарвина по отношению к биологической науке.

С этого пункта и начинается недопонимание исторической теории Маркса даже его последователями и сторонниками. Ее упорно числят по ведомству либо философии истории, либо социальной философии, либо философской антропологии. В глазах даже симпатизирующих Марксу людей квалификация его исторического учения как философского почему-то придает ему большую значимость и ценность, чем просто его признание научной теорией. С традицией считать философией любую теорию можно было бы и согласиться, если не настойчивое желание самого Маркса противопоставить свое материалистическое понимание истории именно философскому взгляду на нее, являющемуся, по его мнению, результатом чистой спекуляции и умозрения.

В то же время историческое познание, как это было ясно уже Марксу, не может быть уподоблено естественнонаучному познанию, ибо «история людей» в одном пункте существенно отличается

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М. 1966. С. 19–20.

² Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 46.

от «истории природы» – в ней есть *субъект*, действующий в силу не только внешней детерминации, но и сознательно поставленной перед собой цели. В отличие, однако, от субъекта духовной деятельности, каким человек предстает в философии Гегеля, историческая наука имеет дело с человеком как субъектом предметной, чувственной деятельности, преобразующим своим трудом окружающую его природную и общественную среду. В качестве такого субъекта могут выступать разные социальные слои и классы, но в любом случае научное постижение истории может быть только ее постижением с позиции действующего в истории субъекта, творящего ее своей деятельностью.

Отсюда ясно, почему историческая наука для Маркса – не просто знание о *прошлом*, существующем для нас в качестве всего лишь объекта познания. Подобное ее понимание воспроизводит недостаток старого – созерцательного – материализма, для которого действительность существует лишь «в форме объекта, или в форме созерцания, а не как человеческая чувственная деятельность, практика, не субъективно»¹. Сводить историю к прошлому – значит, отрицать ее в *настоящем*. Раньше была история, а теперь ее больше нет. Ее нет и тогда, когда настоящее мыслится по аналогии с прошлым. История – это прежде всего то, что происходит с нами сейчас, в настоящем. Без настоящего нет и прошлого, которое существует в истории как предпосылка настоящего, то есть как историческая предпосылка. Живя в настоящем, люди не просто познают историю, но реально творят ее, сообразуясь, конечно, с обстоятельствами своего времени. Исторически понять настоящее (то есть самих себя) и составляет главную цель исторической науки. В чем состоит такое понимание?

В отличие от прошлого у настоящего есть *будущее*, по отношению к которому настоящее в свою очередь предстает как его историческая предпосылка. Понятно, что жившие до нас люди тоже имели какое-то представление о будущем, но оно вместе с ними ушло в прошлое. Наивно предполагать, что, думая о будущем, они думали о нас. Историческое понимание настоящего (или современного) содержит в себе, следовательно, ключ к историческому пониманию как прошлого («анатомия человека – ключ к анатомии обезьяны»), так и будущего²,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах... С. 105.

² Уже в одной из своих ранних статей Маркс писал: «Преимущество нового направления как раз в том и заключается, что мы не стремимся догматически

то есть к пониманию человеческой истории в целом. Задачей исторической науки, согласно Марксу, и является доведение до сознания живущих в настоящем людей того, как, каким образом они творят историю, участвуют в процессе ее созидания и развития.

В большинстве своем люди не осознают себя творцами истории, полагая, что история делается не ими, а другими – выдающимися личностями, царями, героями. Их сознание неадекватно их бытию, тому, кем они реально являются в истории. В этом пункте Маркс и расходится с Гегелем. Для Гегеля проблема несовпадения сознания с бытием решается просто – посредством изменения сознания. Одно сознание надо заменить на другое – вот и вся проблема. Согласно Марксу, люди не могут изменить свое сознание, не изменив своего бытия, которое в любом случае есть *их-бытие-в-обществе, общественное бытие*. Предметом исторической науки является тем самым общественное бытие в процессе его изменения, развития людьми, из чего следует выводить и изменение ими своего общественного сознания. «Таким образом, мораль, религия, метафизика и прочие виды идеологии и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, у них нет развития; люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют с этой своей действительностью также свое общение и продукты своего мышления. Не сознание определяет жизнь, а жизнь определяет сознание»¹.

С переноса основного внимания историка с сознания на бытие «как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического развития людей. Прекращаются фразы о сознании, их место должно занять действительное знание»². В результате «история перестает быть собранием мертвых фактов, как у эмпириков, которые сами еще абстрактны, или

предвосхитить будущее, а желаем только посредством критики старого мира найти новый мир... Но если конструирование будущего и провозглашение раз навсегда готовых решений для всех грядущих времен не есть наше дело, то тем определеннее мы знаем, что нам нужно совершить в настоящем...» (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 1. С. 379).

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах... С. 30.

² Там же.

же вообразимой деятельностью вообразимых субъектов, какой она является у идеалистов»¹.

Сказанное хорошо известно каждому, кто хоть как-то знаком с учением Маркса, и не вызывает особых возражений (за исключением разве того, куда относить это учение – к философии или к науке). Происхождения начинаются с понимания того, чем является общественное бытие в отличие от любого другого вида бытия. И какой может быть наука, делающая его своим предметом? Должна ли она уподобиться экономической, социологической, политической или какой-то другой науке или оставаться исторической, но уже в ином качестве?

Общественное бытие как предмет исторической науки

Вопрос о бытии был поставлен, конечно, задолго до Маркса – философами Древней Греции. Однако в Новое время он как бы выпал из поля зрения философов, переключивших свое внимание с онтологической на гносеологическую проблематику. На смену размышлениям о том, чем является мир и человек в своем бытии, пришли разного рода «опыты» о природе человеческого сознания. Причину переключения философского интереса с бытия на сознание следует искать, по мнению Георга Лукача, в самой природе буржуазного общества, пытающегося уйти от вопроса о своем происхождении и исторически преходящем характере. «Попытка по-настоящему обратить мысль о мире опять к бытию может ныне иметь успех только на пути возрождения онтологии марксизма»².

Бытие для Маркса – не философская (метафизическая) и не естественнонаучная, а *научно-историческая* категория, фиксирующая отношение людей к природе, друг к другу и к самим себе. Быть для человека – значит определенным образом относиться к окружающему его миру и к самому себе, находиться в деятельном единстве с тем и другим. В своем полном объеме это единство может быть достигнуто лишь в масштабе всей человеческой истории.

Казалось, об общественном бытии можно судить на основании простого наблюдения над повседневной жизнью людей. Но это верно лишь отчасти. Даже на относительно высоких ступенях обще-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах... С. 30.

² Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М., 1991. С. 66.

ственного развития люди ведут себя часто не как вполне разумные и полностью сформированные общественные существа. В своем окончательно сложившемся виде общественное бытие может быть понято, скорее, в результате критики наличного бытия, из чего следует, что оно постигается не как эмпирически существующее, а как только становящееся во времени бытие, чему нет предела и конца. Онтология Маркса – это онтология незавершенного, не сложившегося до конца бытия. По словам Лукача, «истинное обращение к самому бытию может иметь успех только тогда, когда его существенные свойства будут пониматься как моменты определенного по своей сущности исторического процесса развития и будут положены в основу критического рассмотрения, соответственно специфическому характеру историчности и определенному в данном случае роду бытия»¹. Общественное бытие исторично по своей сути, оно – не статическое, а динамическое состояние, постоянно находящееся в процессе своего становления.

Но как представить процесс становления общественного бытия в виде научной теории, которая в отличие от метафизической (идеалистической) спекуляции должна базироваться на определенных эмпирических предпосылках? Без таких предпосылок не может обойтись и историческая наука. «Предпосылки, с которых мы начинаем, – не произвольны, они – не догмы; это – действительные предпосылки, от которых можно отвлечься только в воображении. Это – действительные индивиды, их деятельность и материальные условия их жизни, как те, которые они находят уже готовыми, так и те, которые созданы их собственной деятельностью. Таким образом, предпосылки эти можно... установить чисто эмпирическим путем»².

Исходной предпосылкой исторического познания является сам факт существования «живых человеческих индивидов» с их телесной организацией и трудовым отношением к окружающей природной среде. Природная обусловленность человеческой жизнедеятельности и те видоизменения, которые она претерпевает в процессе труда, – вот исходная основа человеческой истории. «Всякая историография должна исходить из этих природных основ и тех их видоизменений,

¹ Лукач Д. Указ. соч. С. 67.

² Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах... С. 22.

которым они благодаря деятельности подвергаются в ходе истории»¹. Труд как преобразование человеком вещества природы в полезный для себя продукт есть первая предпосылка, от которой не может абстрагироваться научная историческая теория.

Было бы, однако, серьезной ошибкой, противоречащей замыслу Маркса, сводить общественное бытие лишь к так понятому труду. «Как обмен веществ между природой и человеком» труд, по словам Маркса, есть «вечное естественное условие человеческой жизни», от которого его не может освободить никакое общество. В любом обществе человек вынужден производить необходимые ему средства жизни, причем во все более возрастающем объеме. Но в самом по себе труде еще нет ничего специфически человеческого, что отличало бы людей от животных, которые ведь тоже трудятся (охотятся, создают запасы пищи, роют норы, выют гнезда и пр.). В отличие, однако, от животных человек создает не только то, в чем нуждается сам или его прямое потомство, но в чем нуждаются другие, с кем он не связан узами кровного родства или территориальной близости. Иными словами, он способен трудиться в силу не только своей органической, но и общественной потребности, которая дана ему в виде не бессознательного влечения или инстинкта, а осознанной цели. Производя для других, он одновременно производит и свои отношения с другими, что «предполагает общение индивидов между собой»². Одновременно предполагается и производство людьми своего сознания, без чего невозможно их общение. Производство сознания «первоначально непосредственно вплетено в материальную деятельность и в материальное общение людей, в язык реальной жизни»³ и расходится со всем материальным лишь в результате общественного разделения труда. Человек тем самым при любых обстоятельствах является трудовым, общительным и сознательным существом. Труд, общение и сознание образуют эмпирически очевидные предпосылки общественного бытия людей на всем протяжении их истории. Они лишь по-разному связаны между собой на ее разных ступенях, и задача науки – установить особые формы этой взаимосвязи.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах... С. 23.

² Там же. С. 24.

³ Там же. С. 29.

Отсюда видна некорректность приписывания Марксу идеи отождествления общественного бытия исключительно с экономической деятельностью, что дало повод его многочисленным критикам обвинять его в экономическом детерминизме, или, по словам Карла Поппера, в «экономическом историцизме». Казалось, подобное мнение подтверждается высказываниями самого Маркса об определяющей роли материального производства в историческом процессе. Но материальное для Маркса совпадает с экономическим применительно лишь к товарному производству, получающему полное развитие на этапе капитализма, превращающего в товар самого человека, его рабочую силу. Общество, сделавшее своим базисом экономику, находит свое теоретическое отражение в политической экономии, в категориях которой содержится ключ к пониманию и добуржуазного прошлого. Отсюда не следует, что прошлое во всем подобно буржуазному обществу. «Поэтому, если правильно, что категории буржуазной экономики заключают в себе какую-то истину для всех других общественных форм, то это надо принимать лишь *cum grano salis*. Они могут содержать в себе эти последние в развитом, в искаженном, в карикатурном и т.д., во всяком случае в существенно измененном виде»¹.

Но можно ли тогда считать докапиталистические способы производства особыми общественно-экономическими формациями? Желая приписать подобное мнение Марксу, обычно ссылаются на его знаменитое Предисловие к «Критике политической экономии». Здесь нет смысла излагать его целиком, но положение о том, что «способ производства материальной жизни обуславливает социальный, политический и духовный процессы жизни вообще», что «не сознание людей определяет их бытие, а, наоборот, их общественное бытие определяет их сознание»², считалось сутью Марксова понимания истории. Такого же мнения придерживался и Энгельс, назвавший данное положение «революционным открытием» не только для политической экономии, но и для всех исторических наук»³. Но правильно ли считать любой «способ производства материальной жизни» особой экономической формацией? Из текста Маркса это никак не следует.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 12. С. 732.

² Там же. Т. 13. С. 7.

³ Там же. С. 490.

Данное положение Маркс сформулировал применительно к «гражданскому», или буржуазному, обществу. Свой первоначальный интерес к гегелевской философии права он затем перенес в область политической экономии, справедливо полагая, что именно в ней следует искать «анатомию» этого общества. Результат своих размышлений на данную тему, давший ему «руководящую нить» для дальнейшего исследования, он и изложил в Предисловии. В нем содержалась программа изучения не всей человеческой истории, а только ее части, которая и была названа Марксом «экономической общественной формацией». Из текста видно, что она, согласно Марксу, существует в единственном числе и полностью складывается лишь на этапе капитализма. Античность и феодализм – ее только начальные, подготовительные ступени становления и потому никак не могут быть названы самостоятельными экономическими формациями. Рабство и крепостничество имеют, скорее, внеэкономическую (внерыночную) природу. Но об этом чуть позже.

Равно нельзя исключить из общественного бытия и сознание. Это оправдано по отношению лишь к буржуазному обществу и не столь очевидно за его пределами. Люди, разумеется, в любом обществе производят необходимые им средства жизни, но далеко не всегда это делают бессознательно. Считать, что пока люди трудятся, они не мыслят, вряд ли правильно. Даже в своих простейших определениях труд, согласно Марксу, регулируется как законом заранее поставленной целью, то есть включает в себя элемент сознания. Человеческий труд тем и отличается от органической деятельности животных, что с самого начала носит сознательный, а не инстинктообразный характер. И только в результате общественного разделения труда производство сознания, или духовное производство, отделяется от материального производства, обретает по отношению к нему относительно самостоятельную форму существования. Маркс действительно утверждал определяющую роль материального производства во всей предшествующей истории, из чего никак не следует, что под ним он понимал только товарное производство, или одну лишь экономическую деятельность. Материальное для Маркса – вовсе не синоним экономического.

Только на этапе капитализма общественное бытие во всех своих проявлениях получает форму *вещных* (товарно-денежных), или собственно экономических, отношений, существующих как бы помимо

воли и сознания включенных в них людей. В такой форме оно и становится предметом политической экономии. Задачей же исторической науки является не просто анализ этой формы, но установление ее исторических пределов и границ, что в плане теоретическом означает «критику политической экономии». Можно, конечно, и эту критику числить по ведомству экономической науки, но нельзя игнорировать ее отличие от того, чем занимаются экономисты.

Сама экономика интересует Маркса не как просто производство товаров, денег и капитала (чем бы он тогда отличался от обычного экономиста?), но как исторически преходящая форма производства людьми своих общественных сил и отношений. Если в философии истории человек предстал как преимущественно мыслящее существо (потому она и не выходила за пределы идеалистического понимания истории), то в политической экономии он прежде всего – рабочая сила, производящая товар. Такого человека она и выдает за «идеал человека». Потому «под видом признания человека политическая экономия, принципом которой является труд, оказывается, скорее, лишь последовательным проведением отрицания человека»¹. Философы и экономисты, имеющие дело с производством идей или вещей, но еще не человека, утрачивают тем самым связь с реальной историей, понятой как история самих людей.

Именно такой историей и пытался заниматься Маркс. «Капитал», с этой точки зрения, не экономическое, а историческое сочинение, как по содержанию, так и по использованному в нем методу. Сам Маркс достаточно точно описал особенности этого метода. «...Наш метод показывает те пункты, где должно быть включено историческое рассмотрение предмета, т.е. пункты, где буржуазная экономика, являющаяся всего лишь исторической формой процесса производства, содержит выходящие за ее пределы указания на более ранние формы исторических способов производства... Эти указания наряду с правильным пониманием современности дают в таком случае также и ключ к пониманию прошлого... С другой стороны, это правильное рассмотрение приводит к пунктам, где намечается уничтожение современной формы производственных отношений и в результате этого вырисовываются первые шаги преобразующего движения по

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 109.

направлению к будущему. Если, с одной стороны, добуржуазные фазы являются только лишь историческими, т.е. уже устраненными предпосылками, то современные условия производства выступают как устраняющие самих себя, а потому – как такие условия производства, которые полагают исторические предпосылки для нового общественного строя»¹.

Методом Маркса является такое сочетание логического и исторического, которое позволяет преодолеть внеисторический (абстрактный) характер экономической теории, абсолютизирующий наличную систему отношений. Метод восхождения от абстрактного к конкретному в этом смысле – одновременно логический и исторический, а не только логический, как считал Э.В. Ильенков. Попытка отделить логическое от исторического приводит к увековечиванию объекта исследования, за что, собственно, Маркс и критиковал политическую экономию. Там, где экономисты берутся за изображение реальных отношений, они почему-то теряют историю, придают экономическим категориям характер естественных и вечных условий человеческой жизни. «Экономисты, – писали Маркс и Энгельс, – употребляют очень странный прием в своих рассуждениях. Для них существуют только два рода институтов: одни – искусственные, другие – естественные. Феодальные институты – искусственные, буржуазные – естественные. В этом случае экономисты похожи на геологов, которые также устанавливают два рода религий. Всякая чужая религия есть выдумка людей, тогда как их собственная религия есть эманация бога... Таким образом, до сих пор была история, а теперь ее более нет»². Заметим, что это сказано задолго до Ф. Фукуямы с его идеей «конца истории».

С другой стороны, историческое в отрыве от логического сводит анализ либо к эмпирической фиксации различных состояний без какой-либо их внутренней связи и последовательности, либо к их критике с позиции некоторого отвлеченного идеала. В XIX в., как известно, не было недостатка в подобного рода критике. Историю судили и рядили мерой, лежащей вне истории. В большинстве случаев такая критика носила, по выражению Маркса, «морализирующий», а то

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 449.

² Там же. Т. 4. С. 142.

и откровенно «мистический» характер, отталкивалась от метафизически истолкованной «природы человека» или от постулатов «трансцендентального» и «абсолютного» разума.

Из этого часто делают вывод об утопичности, ненаучности любой критики. Задача науки не критиковать, а систематизировать то, что дано в опыте, что можно непосредственно наблюдать в самой действительности. Такова позиция социологического и исторического позитивизма. Между моральным критицизмом, впадающим в утопизм, и «некритическим позитивизмом», казалось, нет другого пространства, на которое может претендовать историческая наука. Метод исторической критики, предложенный Марксом, позволял избегать обе эти крайности – позитивистскую абсолютизацию наличной действительности и ее отрицание с позиции утопического идеала. Применительно к экономической науке такая критика призвана была доказать, что категории и понятия этой науки не являются истиной на все времена, не содержат в себе объяснения истории в целом.

Объектом этой критики является не капитализм, как его можно наблюдать в действительности, а его теоретическое отражение в политической экономии. «Капитал» Маркса и следует понимать как критику экономической науки с позиции исторического разума. Маркс, конечно, допускал возможность дальнейшего развития этой науки, но предполагал, что оно пойдет, скорее, по пути ее вульгаризации, скрывающей «тайну», источник происхождения капиталистического богатства.

Научно-исторический анализ общественного бытия требует, следовательно, иного языка, чем язык экономической науки. Его можно назвать практическим языком, то есть языком, на котором можно говорить о практической деятельности людей, под которой Маркс понимал «совпадение изменения обстоятельств и человеческой деятельности, или самоизменения»¹. В отличие от просто труда практика означает изменение не только объекта, но и субъекта деятельности, его «самоизменение». «В самом акте воспроизводства, – писал Маркс, – изменяются не только объективные условия... но изменяются и сами производители, вырабатывая в себе новые качества, развивая и преобразовывая самих себя благодаря производству, создавая новые

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. С. 262.

силы и новые представления, новые способы общения, новые потребности и новый язык»¹.

Общественное бытие в этом смысле – не экономическая, а практическая категория. «Всякая общественная жизнь является по существу практической»². Практика и есть синоним человеческой истории в самой ее сути. Свое понимание истории Маркс назовет поэтому «практическим материализмом», что тождественно ее не философскому или эмпирическому, а научно-историческому постижению.

История и общество: единство или противоположность?

Но в каком смысле люди меняются, развиваются, становятся другими? Ведь без такого развития нет и истории. В чем состоит это развитие? Как биологические существа мы мало чем отличаемся от людей прошлых эпох. А если и отличаемся, то в исторической науке речь идет, видимо, об изменении их не физической или психической, а какой-то иной природы.

Люди, согласно Марксу, меняются по мере того, как меняются их отношения друг к другу, то есть как общественные существа. Животные по истечении многих лет остаются теми, кем были вначале (в худшем случае они вымирают), человек же, сохраняя свой физический и психический облик в более или менее неизменном виде, изменяет форму своего общения с другими людьми, само общество, в котором живет. В процессе труда люди создают не только полезные для себя вещи – продукты питания, одежду, жилище, орудия труда и пр. (об этом знали задолго до Маркса, и в этом не было никакого открытия), но и свои отношения друг с другом, следовательно, себя как общественных существ. В письме к Анненкову от 1846 г., содержащем критику Прудона, Маркс писал: «Г-н Прудон очень хорошо понял, что люди производят сукно, холст, шелковые ткани, и не велика заслуга понять так мало! Но чего г-н Прудон не понял, так это того, что люди сообразно своим производительным силам производят также общественные отношения, при которых они производят сукно и холст»³.

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. 1. С. 483–484.

² Там же. Т. 42. С. 263.

³ Там же. Т. 27. С. 410.

К этому Маркс добавляет: «Еще меньше понял г-н Прудон, что люди, производящие свои общественные отношения, соответственно своему материальному производству, создают также идеи и категории, то есть отвлеченные, идеальные выражения этих самых общественных отношений»¹. Маркс открыл тем самым общественную природу труда (или общественный труд), состоящую в его способности создавать не просто полезные вещи, но и отношения между людьми, получающие на определенном этапе истории форму отношения вещей и идей, то есть вещную или идеальную форму.

Но почему, творя историю, люди в своем большинстве оказываются не властителями своей судьбы, а ничтожно малой величиной, полностью зависимой от вне их находящихся сил и отношений? Почему они не осознают себя хозяевами мира, который сами же и создали? Потому, отвечает Маркс, что созданное ими принадлежит не им, а кому-то другому, следовательно, отчуждено от них. Здесь возникает важная для Маркса тема отчуждения труда, которая вместе с темой практики образует основу его понимания истории.

Если практика утверждает центральную роль человека в истории, ставит в положение ее субъекта, то отчуждение делает его существом, во всех отношениях подневольным и угнетенным, испытывающим постоянную угрозу своей жизни и свободе. Практика и отчуждение – это как жизнь и смерть: первая не имеет границ в процессе самоосуществления человека, второе ограничивает его вплоть до полного выключения из общественной жизни. Общественная сущность человека предстает в этом случае в мифологизированной, обожествленной или просто социально отчужденной форме государства, денег (капитала), идеологии и пр.

Точка зрения практики коренным образом меняет всю оптику исторического видения. Если практика – синоним существования человека в истории, то отчуждение – синоним его существования в обществе, каким оно было до сих пор. Оппозиция практики и отчуждения оказывается в этом смысле оппозицией истории и общества, которая в терминологии Маркса предстает как противоречивое единство производительных сил и производственных отношений с его постоянным переходом от состояния полного соответствия к со-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 410.

стоянию острого конфликта. В этом смысле Маркс – критик не только капиталистического, но любого общества, коль скоро оно стремится задержать на себе историю, становится преградой, своеобразной плотиной на ее пути, стремится прекратить бег времени. Во все времена общество, условно говоря, было пожирателем времени: каждое из них пыталось остановить, задержать историю на себе, считало себя последним в истории. И нужны были огромные усилия, вплоть до революционных, чтобы из одного общества прорваться в другое.

Но может ли общество быть по отношению к истории не наглухо перегораживающей ее плотиной, а открытым шлюзом, позволяющим ей течь в нужном направлении? Как примирить общество и историю, сделать общество открытым по отношению к социальным инновациям и переменам? Короче, возможно ли общество, в котором не вещи или идеи, а создающие их люди обретают способность жить в истории, то есть постоянно меняться в соответствии со своими потребностями, способностями и интересами?

Сознание невозможности вообще когда-либо освободиться от истории, свести ее к какой-то заключительной фазе отличает ее понимание Марксом от всех предшествовавших ему философско-исторических построений. Мы никогда не понимали этого центрального мотива его теории. Маркс не ставил перед собой задачу нарисовать картину будущего общества, которое когда-то будет построено на радость всем. Коммунизм для него – «не состояние, которое должно быть установлено, не идеал, с которым должна соотноситься действительность», а «действительное движение, которое уничтожает теперешнее состояние»¹. Вопрос лишь в том, чтобы увидеть в этом состоянии не стояние на месте, а постоянное движение. Коммунизм есть синоним такого движения, то есть самой истории в ее бесконечности. С приходом коммунизма история не завершается, а только начинается, становится «подлинной историей», то есть человеческой не только по содержанию, но и по форме. С этой точки зрения, коммунизм – не какая-то рационально сконструированная социальная система, в которой все спланировано раз и навсегда, а непрерывно осуществляемый процесс производства людьми своих сил и отношений, который за пределами капиталистического способа производства

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 34.

обретает лишь адекватную форму своего общественного существования. Ничего иного, помимо непосредственного участия людей в процессе производства ими своих общественных сил и отношений, а значит, самих себя как общественных существ, коммунизм не предлагает.

Вопрос, решаемый Марксом, – это, стало быть, вопрос о том, как жить в истории, в историческом времени, а не просто в том или ином социально организованном пространстве. Способность к такой жизни в наибольшей степени отличает людей от животных. Не совершенное общество с совершенными людьми должно прийти на смену истории, а история, наконец, должна покончить со всяким общественным застоєм, с любой попыткой придать жизни людей раз и навсегда установленный порядок. И нет такой общественной формации, которая способна завершить собой историю, равно как нет науки, помимо исторической, способной познавать историю во всей ее бесконечности.

Общественно-экономическая формация в историческом измерении

Но как подобное понимание истории согласуется с учением об общественно-экономической формации, которая излагалась у нас под видом знаменитой «пятичленки»? У многих историков именно оно вызывало наибольшее раздражение, служило поводом для обвинения Маркса в создании упрощенной, схематической, однолинейной концепции исторического развития. Примером может служить статья известного историка-медиевиста А.Я. Гуревича в журнале «Вопросы философии» (1990, № 11) «Теория формаций и реальность истории». Усматривая в теории формаций чисто философскую конструкцию, призванную служить руководящим указанием для исторической науки, А.Я. Гуревич утверждает нечто прямо противоположное тому, о чем писали Маркс и Энгельс.

Вот как они формулируют свою задачу в «Немецкой идеологии»: «Изображение действительности лишает самостоятельную философию ее жизненной среды. В лучшем случае ее может заменить сведение воедино наиболее общих результатов, абстрагируемых из рассмотрения исторического развития людей. Абстракции эти сами по себе, в отрыве от реальной истории не имеют ровно никакой ценности. Они могут пригодиться лишь для того, чтобы облегчить упорядоче-

ние исторического материала, наметить последовательность отдельных его слоев. Но, в отличие от философии, эти абстракции отнюдь не дают рецепта или схемы, под которые можно подогнать исторические эпохи. Наоборот, трудности только тогда и начинаются, когда приступают к рассмотрению и упорядочению материала – относится ли он к минувшей эпохе или к современности, – когда принимают за его действительное изображение. Устранение этих трудностей обусловлено предпосылками, которые отнюдь не могут быть даны здесь, а проистекают лишь из изучения реального жизненного процесса и деятельности индивидов каждой отдельной эпохи»¹.

И что здесь противоречит пониманию исторической науки самим А.Я. Гуревичем? Где утверждается необходимость «схемы, упрощающей красочную и многообразную историческую действительность»? Все необходимые компоненты исторической науки, о которых пишет А.Я. Гуревич, – «теория, не отрывающаяся от исторической почвы», «исследование, упорядочивание и осмысление» эмпирического материала, учет «особенности, индивидуальности, единичности и уникальности» изучаемого объекта, «самоценность и самодостаточность» любого общественного состояния и пр. – присутствуют и в процитированном высказывании.

Но как быть с теорией формаций? Вот уж где, по мнению историка, во всей силе сказался присущий Марксу «формационный телеологизм», закамуфлированный под научную теорию «хилиастический эсхатологизм», желание втиснуть все богатство исторической действительности в прокрустово ложе пятичленной формационной периодизации истории. Все эти замечания в адрес Маркса основаны на чистом недоразумении.

Во-первых, Маркс никогда не мыслил формационную теорию как философскую. Иное дело, что он, как любой мыслящий историк, не считал возможным оградить историческую науку от каких-либо теоретических обобщений. Почему-то никто из историков не критикует, например, Макса Вебера, за его концепцию «идеальных типов». Равно никто не обвиняет историков в использовании ими таких обобщенно-типологических понятий, как «средневековая культура», «европейская цивилизация» и пр. Понятие «общественно-экономическая

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 3. С. 26.

формация» – из того же ряда, относится к обобщениям среднего уровня, за которые ратует и А.Я. Гуревич. В нем фиксируется определенный результат предшествующего исторического развития, который, как считает Маркс, имеет решающее значение для понимания настоящего. Оно содержит в себе то главное, что отличает настоящее от прошлого и будущего. Но тем самым оно охватывает собой не всю, а только часть истории, причем не самую обширную. Стоит отбросить всю «метафизику», которую наши философы нагородили вокруг этого понятия, как сразу станет очевидным его простой и ясный смысл.

Во-вторых, в текстах Маркса при всем желании нельзя обнаружить учения о пяти общественно-экономических формациях. Маркс претендовал на открытие (даже не на открытие, а на исследование) одной общественно-экономической формации, которая начинает складываться в античном обществе и, пройдя ряд ступеней, достигает полного развития на этапе капитализма. Никогда не относил он к общественно-экономической формации первобытное общество. Рабовладение, феодализм и даже капитализм, будучи особыми способами производства, – не самостоятельные общественно-экономические формации, а ступени становления одной общественно-экономической формации, которая в полном своем объеме складывается лишь на этапе капитализма.

Что касается «азиатского способа производства», то в период написания первого тома «Капитала» Маркс, действительно, относил его к одной из ступеней становления общественно-экономической формации. Вот хрестоматийная цитата на эту тему из того же «Предисловия»: «В общих чертах, азиатский, античный, феодальный и современный, буржуазный, способы производства можно обозначить как прогрессивные эпохи общественной экономической формации»¹. Впоследствии – в результате знакомства с трудами Моргана, Баховена, Маурера, нашего М. Ковалевского и др. – Маркс открывает для себя еще одну общественную формацию, предшествующую общественно-экономической. В знаменитых конспектах своего письма к Вере Засулич он назовет ее «первичной (или архаической) общественной формой» в отличие от «вторичной» – экономической. К ней, по его мнению, следует отнести, помимо первобытного общества все цивили-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 8.

зации Древнего Востока, образующие «заключительный этап» этой формации. В результате он откажется от термина «азиатский способ производства» применительно к этим цивилизациям¹.

Итак, не пять, а две общественные формации, из которых только вторая является экономической. К тому же античность и феодализм – лишь начальные формы складывания общественно-экономической формации, в которых экономические (рыночные) отношения не обрели еще самодовлеющей роли и существуют в тесном переплетении с внеэкономическими (непосредственно личными) связями и отношениями. Окончательная победа вещных (экономических) отношений над непосредственно личными отношениями произойдет лишь на заключительной – буржуазной – стадии становления общественно-экономической формации. Вот тебе и «экономический историцизм» Маркса, у которого за пределами общественно-экономической формации окажется большая часть человеческой истории.

Отсюда ясна некорректность приписывания Марксу идеи сведения отношений в докапиталистической формации только к экономическим (товарно-денежным) отношениям. Маркса, конечно, интересовало, как последние складывались в этой формации, но он был далек от мысли сводить к ним все ее историческое своеобразие. Даже в капиталистическом обществе не все можно раскрыть экономическим «ключом» – например, искусство и поэзию, – что же говорить о прошлом. Маркса в его критике капитализма, конечно, интересовала история происхождения товара и денег, но он никогда не сводил к ней все содержание исторического процесса.

Чем же конкретно была для Маркса общественно-экономическая формация? Да всего лишь тем, что мы сегодня называем «западной цивилизацией». Как и любого историка того времени, Маркса интересовало ее отличие от предшествующих исторических состояний. В такой постановке вопроса нет никакого насилия над исторической наукой. И после Маркса она бьется над тем же вопросом. Различие между европейской и более ранними цивилизациями Маркс обозначил как различие между «первичной» и «вторичной» общественными формациями. Отличительным признаком последней, согласно

¹ См. на эту тему: *Виткин М.А.* Восток в философско-исторической концепции К. Маркса и Ф. Энгельса. М., 1972.

Марксу, является постепенное превращение экономических отношений в базис общества, что, однако, получает окончательную форму не на начальном, а на заключительном этапе ее становления. И этот тезис нельзя оспорить: только в европейской истории производство, основанное на частной собственности и товарном обмене, получает развитие, несопоставимое ни с каким другим периодом истории. Нет, решительно ничего опасного для исторической науки не вытекает из учения Маркса об общественно-экономической формации.

И наконец, в-третьих, Маркс, вопреки утверждению А.Я. Гуревича, – не апологет, а самый радикальный критик общественно-экономической формации, вплоть до утверждения о том, что пока она существует, люди живут еще не в подлинной истории, а в «предыстории». Экономика как базис – не вечное состояние общества, а признак его исторической незрелости. Не переход к новой общественно-экономической формации, а выход за ее пределы в состояние, существующее по иным, нежели экономические, законам – такова, по Марксу, единственно возможная перспектива исторического развития. «Царство свободы», если оно возможно, начинается, по словам Маркса, «по ту сторону материального производства», не сводится к нему, хотя и основывается на нем. Для перехода к нему также необходимы определенные материальные предпосылки, но не они являются его основными параметрами. Можно, конечно, сомневаться в том, что история движется в направлении «свободного развития каждого как условия свободного развития всех», но отказ от так понятой истории станет отказом от самой истории, ибо свобода – единственное, что не умещается полностью ни в одну из общественных формаций – ни в «первичную», ни во «вторичную». Но как тогда возможна свобода? Здесь мы подходим к главному в исторической теории Маркса.

Мировая история как процесс обретения человеком индивидуальной свободы

В понимании Маркса свобода есть общественная категория. Она дается человеку только в обществе, из чего не следует, что любое общество делает его свободным. Наоборот, во всех существовавших до сих пор обществах человек никогда не был до конца свободным, полностью или частично зависел от других. И можно ли, живя в обществе,

быть свободным от общества? Большинство современных философов (от экзистенциалистов до постмодернистов) именно в обществе усматривают главную угрозу свободе. По словам Сартра, «ад – это другие». Свобода – первое, чем жертвует человек ради жизни в обществе. Поэтому и обретается она им за пределами общественной жизни, в некотором «пограничном состоянии» между жизнью и смертью, над которым уже никто не властен.

Общество либо ограничивает свободу, либо делает ее привилегией для немногих. Так было до Маркса, так во многом остается и после него. Но как совместить этот очевидный факт с тезисом о том, что только в обществе человек обретает свободу. Все существовавшие до сих пор общества, конечно, отличаются друг от друга по степени предоставляемой человеку свободы, но ни одно из них не стало эталонным подлинно свободного общества: каждое по-своему ограничивает свободу. Отсюда следует, однако, иной вывод, чем тот, согласно которому общество и свобода – взаимоисключающие понятия. Являясь общественным существом, человек пока еще не живет подлинно общественной жизнью, находится в процессе ее созидания, в чем, собственно, и состоит его история.

Свободу можно определять по-разному, но в любом случае она предполагает присвоение индивидом своей «родовой сущности» – общественно развитых сил и отношений, как они представлены в культуре. Чтобы присвоить эту сущность, ее нужно предварительно создать, причем оба процесса – создание и присвоение – разделены в истории временными рубежами. Процесс создания человеком своей «общественной сущности» охватывает огромный исторический период, названный Марксом «предысторией человеческого общества». В этот период индивиды в своем большинстве еще не живут подлинно общественной жизнью, находятся во власти либо совершенно еще первобытных (естественных), либо созданных ими, но существующих помимо них отношений. Если в начальной фазе предыстории эти отношения носят характер непосредственно личных (вначале, по словам Маркса, совершенно первобытных) связей и зависимостей, то в заключительной фазе они обретают вещный (товарно-денежный) характер. В обоих случаях «свобода каждого» – недостижимый идеал. Завершается этот процесс возникновением буржуазного общества, названного Марксом эпохой «наиболее развитых общественных (с этой точки зре-

ния всеобщих) отношений»¹. Она-то и является главным результатом предыстории. Даже в своей вещной форме общественные отношения – продукт деятельности самих индивидов, пусть и существующей здесь в отрыве от них. «...Нелепо понимать эту всего лишь вещную связь как естественную, неотделимую от природы индивидуальности (в противоположность рефлексированному знанию и воле) и имманентную ей. Эта связь – продукт индивидов. Она – исторический продукт. Она принадлежит определенной фазе развития индивидов. Отчужденность и самостоятельность, в которой эта связь еще существует по отношению к индивидам, доказывает лишь то, что люди еще находятся в процессе созидания условий своей социальной жизни, а не живут уже социальной жизнью, отправляясь от этих условий»².

Эпохе вещных отношений, развившихся до всеобщности, соответствует точка зрения обособленного индивида, для которого эти отношения выступают как внешняя необходимость, как пространство реализации им своих частных интересов. Параллельно развитию этих отношений идет высвобождение индивида от всех форм его личной зависимости и непосредственной сращенности с тем или иным первобытным коллективом. «Человек обособляется как индивид лишь в результате исторического процесса. Первоначально он выступает как родовое существо, племенное существо, стадное животное...»³. Хотя «...общественная история людей есть всегда лишь история их индивидуального развития, сознают ли они это или нет»⁴, на этапе предыстории общественное и индивидуальное оказываются во взаимоотношающем отношении. Общественная жизнь, утрачивая характер непосредственно коллективной (общинно-племенной) жизни, получает изначально форму не индивидуальной, а частной жизни.

Частное – не синоним индивидуального. Частник – частичный рабочий или частный собственник – это человек, равный части, продукт общественного разделения труда и собственности. Такого человека Маркс называл «абстрактным индивидом». Как индивидуальность человек равен не части, а целому, как оно представлено во всем

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. С. 18.

² Там же. С. 105.

³ Там же. С. 486.

⁴ Там же. Т. 19. С. 38.

богатстве культуры. Творцов культуры – мыслителей, художников, поэтов, людей науки и искусства – никак не назовешь частниками. Родившаяся в ходе предыстории цивилизация с ее общественным разделением труда делит человека на части, утверждает победу частного начала во всех сферах жизни, отодвигая индивидуальность, как она представлена в культуре, на периферию общественной жизни. Вот почему цивилизация и культура двигались до сих пор как бы по разным орбитам, не стыковались друг с другом. Буржуазное общество доводит этот разрыв до логического конца. «Поэтому буржуазной общественной формацией завершается предыстория человеческого общества»¹, а вместе с ней и существование общественно-экономической формации.

Итак, «предыстория человеческого общества», охватывающая практически всю известную нам мировую историю, резюмируется Марксом в двух основных общественных состояниях, которые он формулирует со всей возможной четкостью. «Отношения личной зависимости (вначале совершенно первобытные) – таковы те первые формы общества, при которых производительность людей развивается лишь в незначительном объеме и в изолированных пунктах. Личная независимость, основанная на вещной зависимости – такова вторая крупная форма, при которой впервые образуется система всеобщего общественного обмена веществ, универсальных отношений, всесторонних потребностей и универсальных потенций»². Оба эти состояния будут впоследствии обозначены Марксом как «первичная» и «вторичная» общественные формации, из которых только вторая является общественно-экономической. На второй ступени человек обретает личную независимость в качестве не свободной индивидуальности, а частного лица, связанного с другими отношениями вещной зависимости. Непосредственно коллективный образ жизни на первой ступени сменяется частным образом жизни на второй.

Частное, ставшее общественным, возвестило о рождении буржуазного общества, в котором индивидуальность была приравнена к частному лицу, то есть к лицу, равному части. Буржуазный индивидуализм не следует смешивать с гуманистическим индивидуализмом,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т.13. С. 8.

² Там же. Т. 46. Ч. I. С. 100–101.

завещанным эпохой Возрождения, для которого мерой человеческой индивидуальности является ее равенство с целым. Продолжением гуманистической традиции в Новое время и стал коммунизм (по выражению Маркса, «коммунизм – это практический гуманизм»), тогда как рожденный Просвещением буржуазный индивидуализм с его апологией частного лица стал истоком либерализма. В отличие от либерализма, усматривающего во второй ступени конечную цель мировой истории, гуманизм отказывается видеть в ней завершающий исторический итог.

Началом «подлинной истории», согласно Марксу, является присвоение индивидами созданной ими ранее своей общественной сущности. Ему соответствует существование человека как свободной индивидуальности, связанной с другими не отношениями личной или вещной зависимости, а совместным участием в производстве себя и своей общественной жизни. «Свободная индивидуальность, основанная на универсальном развитии индивидов и на превращении их коллективной, общественной производительности в их общественное достояние – такова третья ступень. Вторая ступень создает условия для третьей»¹. Только свободная индивидуальность является общественным существом, и только общество, позволяющее человеку быть такой индивидуальностью, может считаться обществом в точном смысле этого слова. Такое общество оказывается не поперек истории, а самой историей, то есть постоянно меняющейся формой общения, находящейся в прямой зависимости от тех, кто вступает в общение.

Переход от второй ступени к третьей – самая критикуемая и наиболее оспариваемая часть учения Маркса. Однако только такой переход придает мировой истории единство и целостность, оправдывает сам факт ее существования. И дело даже не в том, как Маркс мыслил такой переход (многое из того, что было им сказано по поводу его сроков и способов осуществления может быть оспорено по нынешним временам), а насколько он убедителен в самом доказательстве его необходимости. Если Маркс ошибся в этом пункте, то вся его концепция мировой истории оказывается под вопросом.

Пожалуй, наиболее серьезными оппонентами Маркса являются те, кто вслед за нашим Данилевским, а затем Тойнби и Шпенглером,

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. С. 101.

отрицают возможность возникновения универсальной цивилизации, способной охватить собой все человечество. По мысли Маркса, такая цивилизация складывается уже на второй ступени исторического развития, хотя свою человеческую форму (форму «обобществившегося человечества») она обретает лишь с переходом к третьей ступени. Подобный взгляд на историю вызывает сегодня у многих полное отторжение. Не только консерваторы, но даже люди с левыми убеждениями отказываются видеть в буржуазном обществе прообраз будущей мировой цивилизации. Противостоять буржуазному обществу можно, по их мнению, лишь ограничив его притязания на какую-либо универсальность, сведя историю к существованию «локальных цивилизаций» с их особой и неповторимой судьбой.

Критика Марксом капитализма отнюдь не отрицала его всемирно-исторического значения, его цивилизующего влияния на все страны и регионы мира. Буржуазное общество, повторим еще раз, – это эпоха наиболее развитых (в этом смысле всеобщих) общественных отношений, причем в масштабе не только отдельной страны, но и мира в целом. Именно в буржуазном обществе родилось сознание всемирности исторического процесса и универсальности формирующейся цивилизации. В ходе развития этого общества создаются материальные предпосылки для объединения человечества в общемировом масштабе, хотя такое объединение возможно лишь при условии присвоения этих предпосылок самими создавшими их индивидами, что и равносильно их выходу в «царство свободы».

Историческое мышление означает, в частности, способность мыслить историю в категориях исторического времени, согласно которому настоящее, будучи отрицанием прошлого, одновременно содержит в себе свое собственное отрицание в лице будущего. Такую способность и демонстрирует Маркс, оставаясь в этом смысле непревзойденным историческим мыслителем. Именно во времени он ищет решение «загадки истории», полагая, что таким временем является не рабочее, а свободное время. Если созидание индивидами своей общественной сущности происходит, как правило, в рамках рабочего времени, то ее присвоение возможно лишь в свободное время, которое и должно стать основным временем, базисом общественной жизни. Свободное время и есть время жизни человека в истории, позволяющее ему быть свободной индивидуальностью, действовать в меру от-

пущенных ему дарований и способностей, свободно избирать формы и способы своего общения с другими.

Подобное понимание свободного времени позволило Марксу придать историческому процессу четкую социальную направленность, представить его как переход от рабочего к свободному времени в качестве «главной меры» общественного богатства, основного содержания всего исторического процесса. Мысли Маркса о свободном времени, изложенные им в «Grundrisse», представляются мне наиболее важным, резюмирующим итогом его размышлений о мировой истории¹. Но это тема уже для другой статьи.

¹ Как отмечает Эрик Хобсбаум в интервью М. Мусто (см. журнал «Альтернативы». № 1. 2009. С. 138–141), «в этих рукописях Маркс поднимал важные проблемы, которые не рассматривались в “Капитале”». Высказанные в них идеи, будучи неизвестны до 50-х гг. XX в., когда эти рукописи были впервые опубликованы, оказались вне поля зрения «ортодоксального марксизма в мире советского социализма» и были использованы лишь «теми марксистами, которые хотели критиковать ортодоксию или расширить рамки марксистского анализа». Со слов Марчелло Мусто, в другой своей статье Эрик Хобсбаум утверждает, что «“Grundrisse” содержит прозрения, например, в отношении технологии, которые выводят Марксов анализ капитализма далеко за рамки XIX в., в общество, в котором производство не требует уже масс труда, в общество автоматизации, высвобождения свободного времени и преобразования в этих условиях отчуждения. Это – единственный текст, который в определенном отношении выходит за пределы представлений Маркса о коммунистическом будущем, высказанных в “Немецкой идеологии”. Одним словом, “Grundrisse” было бы правильно определить, как идеи Маркса во всем их богатстве».

Проблема философии в марксизме (Россия – СССР, первая треть XX века)

Основоположники марксизма не оставили своим последователям ясного ответа на вопрос о том, существует ли философия марксизма и, если существует, какое место она занимает в структуре марксистского учения. В их текстах встречаются различные оценки: что марксизм преодолел философию, или же – «прежнюю» философию, что философия марксизма – диалектический материализм и «что диалектический материализм уже не философия, а “просто мировоззрение”»¹.

К тому были и субъективные и объективные причины. Марксизм формировался в ходе критики иных, конкурирующих теорий, которые Марксом и Энгельсом рассматривались в качестве идеологий, искажающих реальность. Они считали, что наступило время преодоления идеологии, включая такую её форму как философская, и замены идеологического мышления научно-практическим.

Кроме того, будучи основоположниками нового учения, Маркс и Энгельс ещё не могли вполне осознать теоретическую реальность, возникшую в результате появления этого учения. Подобный феномен известен в истории науки и случается тогда, когда возникает новая наука, принципиально меняющая взгляд человечества на реальность. В таком случае большая ответственность ложится на последователей, занятых систематизацией и структуризацией учения².

Последователи основоположников марксизма оказались не на высоте как систематизаторы. Они видели в марксизме экономический детерминизм и материалистическое понимание истории. Вопрос о философских предпосылках новой науки остался для них неясным.

¹ Ойзерман Т.И. Анархия философских систем или действительное развитие философии? // Философия и будущее цивилизации. М., 2005. Т. 2. С. 708.

² Фролов И.Т., Пастушный С.А. Диалектика исторической формы и содержания открытия Г. Менделя // Вопросы истории естествознания и техники. 1981. № 4. С. 20–28.

Поэтому отношение теоретиков II Интернационала к вопросу о философских основах марксистского учения можно определить одним словом: *равнодушие*. Даже самый революционно настроенный из них, Меринг, считал, что марксистское учение развито лишь на историческом материале. Меринг писал, что Маркс «совсем исключил философию, и духовный прогресс человечества усматривал только в практической работе в области истории и природоведения»¹. Бернштейн прямо утверждал, что научный характер марксизма несовместим с диалектикой.

По общему мнению социал-демократов рубежа XIX–XX вв., «марксизм ещё не имеет своей философии и потому нуждается в философском обосновании и дополнении»². Научная теория общества должна быть *надстроена* научным пониманием природы, шире говоря, *научной философией*. Разногласия касались того, какая философия более подходит: неокантианство, махизм, прагматизм, естественнонаучный материализм.

Среди германских и австрийских социал-демократов того времени наиболее популярным был вариант совмещения марксизма с неокантианством. Учение Канта с его трансцендентальным субъектом и априорными суждениями рассматривалось как отвечающее идеалам научности. Официальный теоретик II Интернационала Каутский говорил: «Я думаю, что можно быть в некотором смысле неокантианцем и признавать историческую и экономическую доктрину марксизма»³.

Столь же уклончиво Каутский относился к варианту совмещения «исторической и экономической доктрины марксизма» с философией махизма, популярной у части русских марксистов. В 1908 г. Г.В. Плеханов обратился к Каутскому с просьбой напечатать в «*Neue Zeit*» статью А.М. Деборина, в которой автор исследовал вопрос, «были ли Маркс и Энгельс в философии марксистами, или же скорее *махистами*»⁴. Каутский ответил: «Что касается Маха, то я отношусь к нему без всякой предвзятости; должен сознаться, что ещё не собрался ничего прочесть из его произведений. Ввиду значительности его выступления, я считаю необходимым давать высказаться в “*Neue Zeit*” его сторонникам,

¹ Меринг Ф. На страже марксизма. М., 2011. С. 136.

² Марксистская философия в XIX в. Кн. 2. М., 1979. С. 194.

³ Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. М., 1974. Т. 2. С. 172.

⁴ Там же. С. 181.

так как «Neue Zeit» является органом для *обсуждения* всех *серьёзных* социалистических воззрений. А поскольку мне известно о Махе, к нему нужно отнестись серьёзно. Конечно, я отвергаю те работы, к которым нельзя отнестись серьёзно¹. В результате такой заботы о репутации журнала в «Neue Zeit» была напечатана статья русского автора о Махе, только статья Богданова, а не Деборина. Отвечая в 1909 г. на вопрос одного из своих корреспондентов, Каутский писал: «Вы спрашиваете, является ли Мах марксистом. Это зависит от того, что понимать под марксизмом. Я марксизм рассматриваю не как философское учение, а как эмпирическую науку, как особое понимание общества. Это воззрение, правда, несовместимо с идеалистической философией, но оно не противоречит теории познания Маха»².

Г.В. Плеханов был единственным теоретиком II Интернационала, кто последовательно проводил идею цельности марксистского учения, включая философию диалектического материализма. Плеханов много сделал для упорядочения структуры и содержания марксистской философии³. Он выражал озабоченность тем, что «философская сторона марксизма почти совершенно игнорируется... Только поэтому и возможны были смешные попытки соединить марксизм то с философией Канта, то с философией Маха»⁴. В особенности, Плеханов подчёркивал значение диалектики как метода и как теории в структуре марксистского учения. Со свойственным ему темпераментом бойца, Плеханов защищал диалектику Гегеля и Маркса. Он расценивал диалектический метод как «самое главное научное орудие»⁵. В самом же диалектическом методе главным он признавал учение о противоречии. Позиция Плеханова, однако, не имела поддержки в среде русской революционной интеллигенции.

Как относилась русская революционная интеллигенция к проблеме философии в марксизме? Мы пройдем по политическим парти-

¹ Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. 2. С. 181–182.

² Деборин А.М. К истории «Материализма и эмпириокритицизма» // Под знаменем марксизма. 1927. № 1. С. 12.

³ Марксистская философия в международном рабочем движении в конце XIX – начале XX в. М., 1984. С. 176.

⁴ Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. М., 1957. Т. 3. С. 198.

⁵ Там же. Т. 1. С. 444.

ям. Может быть, это не совсем корректно в философской теме, но зато даст явную картину того, какие взгляды преобладали.

Начнём с эсеров. Партия, конечно, не марксистская, но революционная и социалистическая. Лидер партии В.М. Чернов опубликовал в 1907 г. книгу, в которой защищал философию эмпириокритицизма. Чернов присоединился к прагматическому пониманию человека и процесса познания. Коррелятивное взаимодействие «элементов опыта», полезное для осуществления наличных потребностей индивида, заменило для него соответствие наших знаний объективной реальности¹.

Видный деятель партии эсеров Х.И. Житловский резко критиковал диалектическую логику, поскольку в ней не работают законы тождества, противоречия и исключённого третьего. Поэтому Житловский утверждал, что диалектическая логика может быть только идеалистической: ведь нарушение законов формальной логики ненаучно². Поэтому марксизму следовало бы подыскать другую, «научную» философию, вместо устаревшего гегельянства. Конспектируя статью Житловского, Плеханов заметил на полях: «Но движение есть противоречие, оспаривать диалектику можно, только становясь на точку зрения элеатов»³.

Легальные марксисты занимали по вопросу о философии в марксизме те же позиции, что и лидеры австро-германской социал-демократии. П.Б. Струве писал: «Мы не можем не признать, что *чисто философское обоснование* этого учения ещё не дано»⁴. Вместо «поспешных обобщений» Струве, тогда ещё легальный марксист, предлагал неокантианскую философию.

Среди меньшевиков отношение к вопросу о философии марксизма было наиболее разнородным. Ведь к меньшевикам принадлежали Плеханов и немногочисленная группа его учеников (Л. Аксельрод, Деборин) и последователей (Б.И. Горев)⁵.

¹ *Стейла Д.* Наука и революция. М., 2013. С. 132–140.

² *Житловский Х.И.* Материализм и диалектическая логика // Русское богатство. 1898. № 7. С. 103.

³ *Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова.* М., 1974. Т. 3. С. 95.

⁴ *Струве П.Б.* Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. М., 2015. С. 46.

⁵ *Горев Б.И.* Материализм – философия пролетариата. М., 1923.

Но среди меньшевиков было много известных махистов. Нельзя не сказать в этой связи о П.С. Юшкевиче¹. Его позиция радикально позитивистская. Вслед за Контом он говорит, что «чем крепче становились на ноги и самостоятельнее делались отпрыски философии, тем более пустой и формальный характер принимала она сама, превращаясь в какую-то сморщенную, ненужную кожуру, лишь задерживающую развитие не разорвавших её ещё областей знания»². Философию он рассматривал как бесплодное «метафизическое искательство», коренящееся «в глубинах бессознательного». В этом смысле все философские учения равноправны. Они имеют видимость наукообразия, но лишены познавательной функции, а философские понятия – всего лишь метафоры. Пора преодолеть «иллюзию о научном характере вообще философии», писал Юшкевич³. Научное познание по Юшкевичу «характеризуется тенденцией к однозначности»⁴ и несовместимо ни с философией, ни с диалектикой. Однако для одной философской школы Юшкевич делал исключение: для прагматизма. Прагматизм привлек его принципиальным отказом от поиска истины, ориентацией познания «практическими соображениями целесообразности»⁵. При таком подходе прагматизм трактуется не как философская позиция, а как инструментарий теории и методологии научного познания, оставшийся от иссякшей «реки философии». Реальность для Юшкевича – это система символов, обобщающих опыт, принципиально не разложимый на объективную реальность и её субъективное восприятие. Слово «ощущение» заменяется термином «элемент». «Не ощущения во мне, а я в ощущениях – в этом состоит коперниканский переворот, произведённый современной научной философией», – заявлял Юшкевич⁶. Юшкевич и его единомышленники полагали, что преодолели оппозицию материального и духовного, материализма и идеализма. Их противники, Плеханов и Ленин, расценивали такую позицию как род

¹ *Алексеев П.В.* П.С. Юшкевич: личность и философские взгляды // *Философские науки.* 1990. № 9. С. 78–84.

² *Юшкевич П.С.* О сущности философии // *Философские науки.* 1990. № 9. С. 84.

³ Там же. С. 90.

⁴ Там же. С. 89.

⁵ Там же. С. 92.

⁶ *Юшкевич П.С.* Столпы философской ортодоксии. М., 2004. С. 97–98.

субъективного идеализма. Самое интересное, что Юшкевич и другие русские махисты рассматривали себя в качестве «нарождающегося другого течения в марксизме, которое не желает ограничиваться одной отрицательной, разрушительной, завоевательной работой»¹.

Перейдём к большевикам. В 1895 г. В.И. Ленин писал: «С точки зрения Маркса и Энгельса, философия не имеет никакого права на отдельное самостоятельное существование, и её материал распадается между разными отраслями положительной науки»². К тому времени Ленину ещё не приходилось самостоятельно изучать философию. Он воспроизводил общее мнение той революционной социал-демократической среды, в которой он вращался.

В ссылке в Шушенском он принялся систематически изучать первоисточники по философии Нового времени и немецкой классической философии. В 1904 г., когда он сошёлся с А.А. Богдановым для совместной работы в руководстве партии большевиков, он сразу же заявил о несовместимости их философских воззрений. Постепенно отношения внутри руководства большевистской партии всё более ухудшались, пока весной 1908 г. Ленин открыто не порвал с Богдановым и его сторонниками, забросил на целый год текущие партийные дела и засел в библиотеке Британского музея писать «Материализм и эмпириокритицизм». До сих пор не понятно, что послужило последней каплей для столь неординарного решения. Сегодня популяризуется версия, будто «Материализм и эмпириокритицизм» был написан Лениным, чтобы заполучить капиталы по наследству фабриканта-революционера Н.П. Шмита. Глупее трудно что-нибудь придумать. Когда борются за деньги, не пишут философских трактатов.

Посмотрим на соотношение сил махистов и сторонников Ленина в партии большевиков. На стороне Ленина были: И.Ф. Дубровинский³, которому Ленин поручил выступить с «вопросами к референту», В.Ф. Горин-Галкин, которому Ленин давал читать рукопись «Материализма и эмпириокритицизма»⁴, В.И. Невский, которому Ленин потом поручит написать послесловие ко второму изданию своей книги. Вот

¹ Юшкевич П.С. Столпы философской ортодоксии. С. 79.

² Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 438.

³ Володин А.И. Бой абсолютно неизбежен. М., 1982. С. 113–115.

⁴ Кедров Б.М. Запечатлённый образ Ленина. М., 1986. С. 213–218.

и всё. Интеллектуальное большинство партии большевиков либо разделяло взгляды махистов, либо соблюдало нейтралитет, неблагоприятный по отношению к Ленину. Сталин об этой борьбе высказался как о «буре в стакане воды» и заявил, что у махизма есть «хорошие стороны»¹.

Говоря о Ленине, нужно всегда иметь в виду цельность его натуры. Он жизнь посвятил борьбе за торжество марксистского учения. Всем существом своим он прочувствовал реальную угрозу подмены гегельянской философской традиции марксизма тем, что Деборин назвал как-то раз в письме к Плеханову «марксистским прагматизмом»². Приближать всеми силами день победы революции, чтобы под названием «марксизма» утвердился феноменализм, – это было невыносимо для Ленина. Только ужас перед такой почти неизбежной перспективой мог подвигнуть Ленина на столь необычный и радикальный поступок.

Вот почему Ленин, позднее, уделил такое внимание систематизации и структуре марксистского учения. Его работы «Карл Маркс» и «Три источника и три составных части марксизма» – не просто написанные по случаю энциклопедические сводки или научно-популярные статьи. В них Ленин доделал то, что не было сделано Плехановым. Он канонически определил место философии в структуре марксистского учения и недвусмысленно указал, что марксистской философией может быть только диалектический материализм.

Мы не будем останавливаться на взглядах таких известных большевиков-махистов, как А.А. Богданов и А.В. Луначарский. Но позицию этого направления представить необходимо. Лучше всего это сделать на текстах Я.А. Бермана. Берман не сочинял научно-фантастических романов или пьес для театра. Он чётко и логично излагал позицию своей философской школы. При этом нужно учитывать, что в 1907–1909 гг. Берман входил в литературную группу Петроградского комитета большевиков. Руководил этой группой В.А. Базаров. Именно эти люди имели партийный мандат на изложение идей большевиков.

В книге «Диалектика в свете современной теории познания» Берман утверждал, что «доктрина экономического материализма была разработана творцом её совершенно независимо от какого-нибудь определённого философского мировоззрения, и только впоследствии,

¹ Такер Р. Сталин: путь к власти. М., 1990. С. 145, 169.

² Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. 3. С. 254.

когда уже основные черты новой исторической теории вполне сложились в голове Маркса, он связал её с гегелевской философией»¹. О диалектике «Капитала» Берман прямо написал, «что все эти схоластические схемы у Маркса играют исключительную роль философской формы, наряда, в который он облачает свои, добытые чисто индуктивным путём обобщения»². Зачем Марксу такое понадобилось? «Каприз гениального ума», – отвечал Берман³.

Диалектика есть пережиток идеалистической философии, и ей не место в научной теории Маркса. «В самих фактах противоречия не может быть»⁴. Столь же нелепо, чтобы в понятие входили и не входили одновременно одни и те же признаки. «Фокусник» Гегель «жонглирует понятиями». Место «философских суррогатов» должны занять методы, которые вызваны к жизни расцветом естественных наук⁵.

Берман упускал из виду, что «научность» философского познания может пониматься в разных смыслах, не только в кантианском или махистском, но и в гегельянском. В последнем случае научность философии обеспечивается целостной системой органически взаимосвязанных категорий, которая, развёртываясь, раскрывает сущность предметных связей и закономерностей⁶. В своей основе система категорий содержит разворачивающееся противоречие⁷. В этом случае как раз всякая однозначная интерпретация предметов будет расцениваться как ненаучная.

В другой своей книге «Сущность прагматизма: новые течения в науке о мышлении» Берман предложил свой эталон научности познания. Научную методологию марксизма Берман нашёл в прагматизме Джемса, Ф.К.С. Шиллера и Дьюи. Берман призвал отказаться

¹ Берман Я.А. Диалектика в свете современной теории познания. М., 2015. С. 13.

² Там же. С. 17.

³ Там же.

⁴ Берман Я.А. О диалектике // Очерки по философии марксизма. М., 2011. С. 86–87.

⁵ Берман Я.А. Диалектика в свете современной теории познания. С. 92.

⁶ Жирнов В.Д. Философия – теория мировоззрения // Вестник Российского философского общества. 2013. № 3. С. 88.

⁷ Орлов В.В. Особенности системы категорий философии Г.В.Ф. Гегеля // Философия и общество. 2011. № 3. С. 189–191.

от познания сущности, от гносеологического идеала соответствия результатов познания объективной реальности. «Реальность есть жизненный поток опыта»¹. «Человеческий дух может познавать *научно* только явления», – провозгласил Берман².

Прагматистское учение о мышлении базировалось у Бермана на *гомеостатическом* (в духе Фрейда) понимании человека, который мышление применяет якобы исключительно в целях лучшего приспособления к среде. Для марксиста Бермана не существовало марксистской идеи о человеке, преобразующем природу. Так, об орудийной деятельности «материалист» Берман писал, что человек «додумался» до неё. Вопрос об общественной природе человеческих восприятий Берманом даже не ставился. Мышление – усовершенствованный инстинкт и выполняет свою «биологическую функцию»³. «Научным» мышление по Берману будет считаться, если действия индивида оказались успешными в наличной ситуации с наименьшей затратой сил и в возможно более короткий срок.

Воззрения своей школы Берман называл «современной научной философией». Он замечал иногда, что правильное понимание познания уже было «с полной ясностью и последовательностью» обосновано Юмом, а Маркс с Энгельсом только лишь «углубили» его, распространив на новые области знания⁴. Но всё же свои идеи он считал «развитием и углублением основных принципов марксистской теории» и говорил, что «находится на верном пути, с такой гениальной чуткостью и прозорливостью предугазанном автором “Капитала”»⁵. То была целая альтернативная программа развития марксизма в позитивистском ключе.

Весьма интересно, какой была реакция представителей разных философских направлений на книги и статьи Бермана. Последователь Плеханова Деборин написал в рецензии, что, поскольку Берман от-

¹ Берман Я.А. Сущность прагматизма: новые течения в науке о мышлении. М., 1911. С. 77.

² Берман Я.А. Диалектика в свете современной теории познания. С. 46.

³ Берман Я.А. Марксизм и махизм // Образование. 1906. № 11а. С. 80.

⁴ Берман Я.А. Социал-демократическая философия // Вестник жизни. 1907. № 1. С. 16.

⁵ Там же. С. 53.

рицает объективную реальность и растворяет всё в мире опыта, он – идеалист¹. Поскольку же марксизм составляет завершение немецкой классической философии, а Берман считает диалектику схоластическим пережитком, то он – не марксист².

С.Л. Франк пришёл к тому же выводу с прямо противоположной стороны. Так уж повелось, начиная с Платона, что идеалисты материалистов философами не признают. Франк марксистскую философскую литературу именовал «литературой “товарищей”», отличительная особенность которой – в «отсутствии знаний». О книге «Очерки по философии марксизма», где были помещены статьи Бермана, Юшкевича, Богданова, Луначарского, Базарова и других махистов, Франк высказался так: «Пропагандируемая и исповедуемая всерьёз вера в специальную “марксистскую”, “социал-демократическую” или “пролетарскую” философию по праву должна была бы войти в коллекцию человеческих глупостей»³. Но персонально Бермана Франк похвалил за критику «софизмов и бессмыслицы» материалистической диалектики. Франк ещё дважды писал рецензии на работы Бермана, и с каждой рецензией оценки становились всё выше. Теперь Франк констатировал, что «г. Берман обнаруживает несомненные признаки способности к философскому мышлению»⁴. Главное, что выделил Франк: Берман «успешно разрушает ряд идолов ортодоксально-марксистской веры»⁵, а именно: о связи марксизма с методом Гегеля. Ему только мешает сохраняющаяся причастность к «марксистскому философствованию». А после появления «Материализма и эмпириокритицизма» Франк позабыл свои недавние ёрнические оценки и заявил, что в отличие от материалистов «большинство махистов – люди серьёзные, культурные и привыкшие к действительно философскому мышлению»⁶.

¹ Деборин А.М. Рец. на кн.: Берман Я.А. Сущность прагматизма: новые течения в науке о мышлении. М.: Златоцвет, 1911. XII, 240 с. // Современный мир. 1912. № 3. С. 333.

² Деборин А.М. О диалектике // Современный мир. 1910. № 6. С. 96, 99.

³ Франк С.Л. Рец. на кн.: *Очерки по философии марксизма*. СПб.: Зерно, 1908. 329 с. // Русская мысль. 1908. № 5. С. 101.

⁴ Франк С.Л. Рец. на кн.: Берман Я.А. Диалектика в свете современной теории познания. М.: Моск. кн-во, 1908. 236 с. // Русская мысль. 1908. № 11. С. 241.

⁵ Там же. С. 240.

⁶ Франк С.Л. Философская распря в марксизме // Русская мысль. 1910. № 5. С. 141.

И.А. Ильин в рецензии на сборник «Очерки по философии марксизма» высказался ещё определённое: «Статья г. Бермана есть оазис в сборнике, и путь, по которому движется его искание, есть единственный путь к философскому углублению и *пересмотру доктрины марксизма*»¹.

Поистине, для прояснения вопроса о философии в марксизме две странички рецензий противников марксизма ценнее десятка монографий.

«Материализм и эмпириокритицизм» нанёс сильный удар по «позитивистскому марксизму», приостановив его поступательное движение. Но Ленин не смог завоевать умы большинства в своей же партии. А.В. Перцев обращал внимание на то, кем были заняты руководящие посты в духовной сфере после победы большевиков. Бывшими махистами! Просвещением руководил Луначарский, наукой – Покровский, культурой – Богданов, Институт Ленина возглавлял Скворцов-Степанов, вопросы планирования в Госплане разрабатывал Базаров. «Впрочем, – справедливо пишут Д.А. Миронов и А.В. Перцев, – в какой мере можно говорить о них как о *бывших* махистах. Можно ли считать, что убедительная победа В.И. Ленина над махизмом в “Материализме и эмпириокритицизме” совершенно изменила их философские взгляды и сделала сторонниками диалектического материализма?»². Они продолжали руководствоваться прежними позитивистскими взглядами. В период 1917–1921 гг. в вузах были полностью ликвидированы философские отделения и кафедры, прекращено чтение учебных курсов по философии. Вместо этого в учебные планы вводился предмет «Исторический материализм». Был издан ряд учебников под этим названием. Парадокс, однако, состоял в том, что в этих учебниках добрая половина материала была посвящена общеполитической проблематике, от которой нельзя было уйти.

Бывшие лидеры махистов, подавленные политическим авторитетом Ленина, предпочитали не высказываться по философским вопросам. Но они предоставляли делать это другим. Широкою известностью получило выступление С.К. Минина «Философию за борт!». Приня-

¹ Ильин И.А. Рец. на кн.: Очерки по философии марксизма. СПб.: Зерно, 1908. 329 с. // Юридическая библиография. 1908, № 3. С. 134.

² Миронов Д.А., Перцев А.В. Позитивистский социализм: Иллюзия или реальность? М., 1990. С. 12.

то иронизировать по поводу текстов Минина. Они были бы смешны, если бы не были опасны. «Мы сами обнаруживаем немало путаницы по самым кардинальным вопросам, – писал Минин. – Изумительный, разительный тому пример – это наша возня с какой-то “философией марксизма”. Это гораздо вреднее, чем “религия пролетариата”. Нельзя толковать о какой-то научной, революционной, коммунистической и т.д. философии, ибо такой философии нет и быть не может... В.И. Ленин, как и Плеханов, употребляют отжившую терминологию: “философия марксизма”... Почему же до сих пор столь многие испытанные друзья марксизма не хотят понять борьбы Маркса и Энгельса за науку, против философии?»¹. Позиция махистов-большевиков воспроизведена Мининым вполне.

История Института философии могла бы развиваться в махистском ключе. В 1921 г. Г.Г. Шпет создал при МГУ Институт научной философии. Шпет вскоре был снят с должности директора, и ИНФ возглавил Берман, который по-прежнему оставался влиятельным большевиком, был председателем Московского ревтрибунала. Но спустя несколько месяцев Берман был заменён сначала большевиком В.И. Невским, а затем меньшевиком Дебориным – твёрдыми сторонниками Ленина в философии. Вероятно, это произошло в ходе реализации известного указания Ленина: поручить Деборину руководить учебным процессом по философии в стране.

Дискуссия между сторонниками Деборина, диалектиками, и механистами в 1920-е гг. – последний раунд борьбы по вопросу о философии в марксизме.

Механисты также считали, что какой-то особой философии в марксизме нет, и предлагали над историческим материализмом надстроить в качестве философского «этажа» марксистского учения естественнонаучный материализм. Вот что писал их лидер И.И. Скворцов-Степанов: «Исторический материализм продолжает то дело, которое в одной своей части выполнено общеполитическим материализмом, или, употребляя более ясное и прямое выражение, выполнено современным естествознанием. Для марксистов не существует области какого-то “философствования”, отдельной и обособленной от науки,

¹ Минин С.К. Коммунизм и философия // Под знаменем марксизма. 1922. № 11–12. С. 187.

с какими-то своими, будто бы особыми, “специфическими методами исследования”. Вненаучные и наднаучные методы “исследования” отвергаются марксизмом как чистейшая метафизика. Материалистическая философия для марксистов – последние и наиболее общие выводы современной науки. Всякую метафизику марксизм отвергает»¹. Человек понимался механистами примитивно: «мыслит в человеке не какая-то там “душа”, а его организм», а «мышление и вообще так называемые психические явления – функция материи»².

Деборинец Я.Э. Стэн подверг критике работу Сворцова-Степанова «Исторический материализм и современное естествознание». Стэн писал, что «исторический материализм покоится на фундаменте философского материализма»³. Он подчеркнул значение собственно философской работы в сфере научной методологии и высказался против сведения закономерностей, специфичных высшим формам материи, – к низшим.

Сворцов-Степанов не только не принял критики, но ответил статьёй с говорящим само за себя названием: «Диалектическое понимание природы – механистическое понимание». Он повторил, что философией марксизма могут стать только «результаты естествознания с точки зрения их собственной связи»⁴.

Стэн остроумно возразил: для того, кто отождествляет марксистскую философию с выводами современного естествознания, «марксистской философии нет»⁵. Пора перестать пугать естественников «философией», которая будто бы примется диктовать наукам, что и как они должны изучать. Никто за материалистическую диалектику не решит гносеологических, методологических, социальных проблем научного познания.

Вслед за Стэном высказался лидер диалектиков А.М. Деборин. Он сформулировал классическое понимание места философии в

¹ Сворцов-Степанов И.И. Исторический материализм и современное естествознание. М., 2012. С. 55.

² Там же. С. 13–14.

³ Стэн Я.Э. Статьи и выступления по философии. М.; СПб., 2015. С. 23.

⁴ Сворцов-Степанов И.И. Диалектический материализм и деборинская школа. М., 2016. С. 93.

⁵ Стэн Я.Э. Статьи и выступления по философии. С. 50.

марксизме. Пора положить конец попыткам свести марксистское учение «лишь к историческому материализму, который или совместим с любой общеполитической концепцией (с махизмом, кантианством и пр.), или же вообще не связан с общеполитической концепцией»¹. «Нельзя согласиться, – писал Деборин, – и с теми марксистами, которые стремятся растворить философию марксизма – диалектический материализм – в современном механистическом естествознании»². Современная философия – не «наука наук», а теория научного мышления. Структура диалектического материализма по Деборину включает: 1) материалистическую диалектику как всеобщую методологию и теорию познания; 2) методологию естествознания и 3) исторический материализм³. Деборин считал необходимым разработать диалектическую философию (всеобщую методологию) в качестве особой науки⁴.

Последующие события, связанные с разгромом деборинской школы и утверждением сталинизма, привели и к вульгаризации философии, и к идеологическому диктату в науке. Но сама философия за это отвечать не может – она пострадала больше прочих наук. В 1930–1950-е гг. марксистская философия приняла вид схоластики с чётко расписанной тематикой и готовыми ответами на вопросы. Планы Деборина по созданию «Философской энциклопедии» были свёрнуты. По заданию Сталина в 1932–1933 гг. Институт философии подготовил под редакцией М.Б. Митина и И.П. Разумовского учебник, который впервые получил название «Диалектический и исторический материализм». В этом названии в превращённой форме сохранилось то, за что боролись деборинцы в 1920-е гг. Ведь, как мы помним, после революции философия преподавалась только в курсах исторического материализма. Новая формулировка, хотя не безгрешная, восстанавливала баланс.

Вновь вопрос о месте философии в марксизме возник в 1950-е гг. в связи с выступлениями Э.В. Ильенкова. Данный сюжет хронологически выходит за рамки обсуждаемой проблемы, но тематически

¹ Деборин А.М. Диалектика и естествознание. М.; Л., 1929. С. 10.

² Там же. С. 11.

³ Там же. С. 23.

⁴ Там же. С. 31.

с ней связан. Общая картина борьбы Ильенкова с позитивизмом в защиту диалектического понимания марксизма заслоняет *позитивистский* мотив в самой ильенковской концепции. Речь идёт о выводах из известных высказываний Энгельса и Ленина о сведении философии к диалектике, теории познания и логике. Ильенков выдвинул идеал науки, в которой каждая из конкретных наук построена по принципам диалектической методологии. Все они в совокупности отражают объективную диалектику – всё богатство объективных связей – «без менторской помощи»¹ со стороны философии. Философия занята субъективной диалектикой, теорией познающего мышления, и впервые становится одной из положительных наук. Вне философии оказывается онтологическая проблематика и проблематика философских вопросов наук. Б.М. Кедров формулировал эту «гносеологистскую» позицию ещё жёстче: «...в любой её форме онтология означает попытку выйти за рамки собственно философии и подменить основной вопрос философии разговорами о бытии как таковом»².

В своё время позитивисты Юшкевич и Берман тоже цитировали Энгельса и сводили философию к научной методологии, включающей теорию познания и логику. Но их позиция была по-своему последовательной. Ведь они исключали из философии диалектику. Если же считать диалектику основным содержанием философии, невозможно отрывать объективную диалектику от субъективной и отдавать первую в компетенцию одних только конкретных наук³. Специалисты конкретных наук не могут решать вопросы о всеобщем и об основаниях наук. Здесь не обойтись без направляющей и критической роли философии.

Деборинская школа занимала по этому вопросу более сбалансированную позицию, чем «гносеологи». «Становление сознательно-диалектических положительных наук, выясняющих не только связь явлений в своей сфере, но и раскрывающих своё положение по отношению к общей связи явлений, есть процесс противоречивый

¹ Страсти по тезисам о предмете философии. М., 2016. С. 181.

² Кедров Б.М. Как изучать книгу В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». М., 1983. С. 244.

³ Корсаков С.Н. Рец. на кн.: Страсти по тезисам о предмете философии. М.: «Канон+», РООИ «Реабилитация», 2016. 272 с. // Человек. 2016. № 6. С. 173–177.

и длительный», – писал Я.Э. Стэн¹. Поэтому, следуя за Энгельсом и Лениным, нельзя растворять марксистскую философию в положительных науках. Практикой должно стать активное воздействие метода материалистической диалектики на конкретные науки. А.М. Деборин прямо утверждал, что философия, которая сведена к диалектической методологии, должна «играть руководящую роль» в отношении наук².

Исследование истории идейной борьбы среди марксистов показывает: ничто не было predetermined. Наиболее вероятным был сценарий, когда после революции в качестве марксистской философии изучался бы прагматизм, слегка приправленный высказываниями Ницше, как это любил делать Берман. Реализация такой перспективы была *остановлена* безоглядным порывом Ленина, который, как обычно в решающие моменты своей жизни, действовал почти в одиночку вопреки большинству своих товарищей. *Исключить* подобный сценарий удалось благодаря масштабной деятельности Деборина и его школы, навсегда связавших марксистскую философию с диалектикой Гегеля.

¹ Стэн Я.Э. Статьи и выступления по философии. С. 60.

² Деборин А.М. Диалектика и естествознание. С. 55.

Марксистская теория классов с точки зрения современной экономики

Тема, вынесенная в название статьи, предполагает, что мы относимся к учению К. Маркса как к научному тексту и рассматриваем его с точки зрения методологии науки. Это дает нам существенное преимущество перед социальными и политическими философами. Последние рассказывают нам, «как на самом деле» устроен социум и политика, повторяя работу досократиков¹. Мы же рассматриваем понятия, например «классов», как определенные идеализации, смысл которых в создании непротиворечивых объяснений. Тем самым подходим к социальным и политическим категориям не как участники политической борьбы, а как ученые. Мы изучаем, а не изменяем мир, что, вероятно, не соответствует идеалам Маркса, но помогает избежать конфликта интересов, при котором коллизии личной истории иногда мешают объективно подходить к анализу исторического процесса.

Если отбросить унаследованные от гегельянства (и усиленные множеством последователей) претензии на окончательность теоретических построений, можно сослаться на марксистское же требование рассматривать все социальные явления, и знание в том числе, исторически. В догматическом марксизме это требование, обращённое на самоё теорию, порицалось под именем ревизионизма. Однако с самим Марксом, настоящим теоретиком, такое обхождение уместно. Тогда придётся принять в расчёт умонастроения и эпистемологические предрассудки, которые могли обусловить его теоретические построения.

Здесь можно сразу выделить несколько тем: а) просвещенческую концепцию разума; б) специфические техники конструирования идентичности в капиталистическом обществе и в) вполне гегельян-

¹ С нашими собственными представлениями о социальной и политической философии можно ознакомиться в кн.: Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л., Павлов-Пинус К.А. Социальные логики истории. М., 2018.

ское противоречие между функционалистским и субстанциалистским подходами.

Разумеется, возможность критики исторической ограниченности Марксовых конструкций обусловлена единственно нашим преимуществом положения поздноживущих, располагающих сведениями о событиях, случившихся после Маркса.

С теоретической точки зрения сначала нужно обосновать необходимость применения самого понятие «классы». Выступавший перед нами В.М. Межуев сказал, что Маркс ошибся: «пролетариат не класс, а профессия». Мы готовы поставить вопрос еще более радикально. Зачем нужно понятие «класс»? Людей объединяет религия, национальность, язык, возраст, образование, культура, профессия. Мы можем и должны объяснять поведение индивида через его принадлежность к тем или иным социумам. «Класс» не отменяет ничего из вышесказанного. «Класс» определяет человека через его «место в общественной системе производства», через его «отношение к средствам производства и роли в общественной организации труда»¹. Тем самым классовая принадлежность индивида предполагает, что интересы его повседневного существования прежде всего обусловлены его местом в общественной системе производства. Отсюда вытекает и область, которую мы должны рассматривать при анализе классов, – это общественно организованный труд и трудовые отношения. Профессия – способ, при помощи которого индивид получает постоянные средства к существованию, то есть можно сказать, что профессия – это свойство или признак, который в определенном возрасте принадлежит индивиду, а классы – то, что зависит не от индивида, а от отношений между людьми. Нельзя родиться, располагая профессией, но можно родиться, прожить жизнь и умереть, принадлежа к определенному классу, или же родиться в одном классе, а затем вне зависимости от получения профессиональных навыков, исключительно в силу случая, перейти в другой.

Приведем простой эмпирический пример, иллюстрирующий противоречия между профессиональными и классовыми отношениями в компании. В кризис 2008 г. компания «Walmart», чтобы спра-

¹ Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. М., 1954. С. 240; Лукач Г. История и классовое сознание. Исследование по марксистской диалектике / пер. с нем. С.Н. Земляного. М., 2003. С. 145.

виться с кризисом наличности, была вынуждена уволить лучших продавцов, которые сидели на высоком проценте с продаж. Экономия на больших зарплатах помогла компании преодолеть определенный финансовый кризис, хотя как следствие произошел и спад продаж, но его последующее восстановление происходило более быстрыми темпами, ввиду открывшихся перспектив для работников с более низким окладом. Этот пример показывает различие профессиональной и классовой принадлежности работника, ваша зарплата зависит от профессии, ваше положение в компании от классовых отношений.

Однако мы знаем, что в действительности очень часто зарплата зависит не от профессионализма работника, а от отношений между начальником и подчиненным. Здесь мы должны сослаться на начало нашего доклада, в котором говорили об идеализации. Мы строим идеализированную модель, где «заработная плата» выступает как экономическая категория и является «вознаграждением за труд», а не формой реализации национальных, образовательных, возрастных или каких-либо других отношений.

Обращаясь к классическому марксизму, начнем с необходимости разделения экономики и истории. Основное открытие Маркс делает не в экономике, а в истории. Это материалистическое объяснение исторического процесса.

Марксизм настаивает на том, что он – научная философия, то есть философия, которая нашла естественное объяснение всей предшествующей истории – закон соответствия производственных сил и производительных отношений. «В общественном производстве своей жизни люди вступают в определенные, необходимые – производственные отношения, которые соответствуют определенной ступени развития их материальных производительных сил... На известной ступени своего развития материальные производственные силы общества приходят в противоречия с существующими производственными отношениями, или... с отношениями собственности, внутри которых они до сих пор развивались»¹.

Итак, хотя всю историю можно рассматривать как классовую борьбу², сама эта борьба есть следствие действия более общего закона –

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 13. С. 6–7.

² «История всех до сих пор существующих обществ была историей борьбы классов». (Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 424).

закона, при котором развитие производительных сил сдерживается определенными производственными отношениями и при котором борющиеся классы являются не более чем сторонами этих производственных отношений.

Следующая мысль в нашей интерпретации Маркса отмечена В.М. Межуевым. «Г-н Прудон очень хорошо понял, что люди производят сукно, холст, шелковые ткани, и не велика заслуга понять так мало! Но чего г-н Прудон не понял, так это того, что люди сообразно своим производительным силам производят также общественные отношения, при которых они производят сукно и холст. Еще меньше понял г-н Прудон, что люди, производящие общественные отношения соответственно своему материальному производству, создают также и идеи и категории...»¹.

Тем самым утверждается, что производственные отношения и идеи существенно зависят от степени развития производительных сил. Следовательно, наша задача заключается в том, чтобы найти у Маркса такое объяснение, которое сможет через развитие производительных сил объяснить возникновение классовой структуры общества.

Этот подход позволит нам при становлении социальных наук отказаться от понятий, приписывающих социальным группам такие психологические атрибуты, как «сознание» и основанные на нем метафоры «осознания своих (классовых, национальных, религиозных и др.) интересов». С нашей точки зрения, в основании данной идеализации лежит нововременное европейское представление о беспредпосылочном существовании индивидуального Разума и возможности его количественного изменения.

Разум, потенциально неограниченная сила, культивированию которой следует посвящать все заботы, – концепт, лежащий в основе всех просвещенчески ориентированных теорий, всё равно, идёт ли речь о гениальности в искусстве, «народном духе» или классовом самосознании. Ограничения, описанные Кантом в первой Критике, постепенно снимаются при анализе других ипостасей разума. Последователи же, настаивающие на преемственности идей Канта в своих теориях, а то и на том, что всего лишь излагают Канта иным способом, ещё более оптимистичны в отношении перспектив, то распространяя

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 27. С. 408–409.

разум на Природу как целое, то экстраполируя анализируемое самосознание до Абсолютного духа. Частичное же неразумие отдельных носителей разумного начала при этом предлагается компенсировать либо настойчивыми к этому самому началу обращениями с призывами к свершениям и самосовершенствованию, либо учреждением и улучшением специальных воплощающих Разум институтов, попечением которых будут вразумлены неразумные. Нельзя сказать, будто эти методы не действенны, и распространение образования, и совершенствование социальных механизмов приносят плоды: достаточно вспомнить фразу, приписываемую Бисмарку о школьном учителе, выигравшем войну. Однако опыт показывает, что распределение по степени разумности поступков любого лица, почитаемого нами более-менее разумным, например наших собственных поступков, оказывается прихотливо переменчивым и уж, во всяком случае, не демонстрирует тенденции к устойчивому возрастанию доли разумных действий по мере взросления, обучения или каких-либо иных предположительно благотворных процессов. Равно и распределение «разумности» в разных людских сообществах не показывает обнадеживающей долгосрочной динамики. Достаточно упомянуть регулярные массовые возвращения к многократно раскритикованным и вроде бы преодолённым суевериям. Воинственные религиозные фанатики в XXI в. кажутся несколько менее уместными, чем тысячу лет назад, особенно на территориях, где хотя бы пара последовательных поколений была охвачена поголовным школьным образованием, но факты не считаются с этой кажимостью. Дело обстоит так, будто в индивидуальном плане мы во всякий момент располагаем лишь ограниченным «количеством» разумности, которого заведомо не хватает на все решаемые задачи, так что приходится концентрироваться на одних, отдавая прочие на откуп нерелевантным процедурам принятия решения, например персональным привычкам или общественным традициям. В социальном же плане, похоже никакими мерами, от воспитательных до евристических, пока никогда не удавалось ни увеличить долю людей с выдающимися умственными способностями, ни хотя бы предохраниться от регулярного воспроизводства носителей вопиющего неразумия.

Оставляя уместность применения понятий «сознание» и «разум» исключительно за индивидуумами, мы при объяснении роста произ-

водительных сил прежде всего должны обратиться к понятию «производительного труда», которое Маркс подробно анализирует в «Теории прибавочной стоимости».

«Производительным является лишь только такой труд, который прямо превращается в капитал, т.е. только такой труд, который делает переменный капитал переменной величиной, а весь капитал K делает равным $K+h$ »¹. Тем самым любой труд, который не наращивает производительные силы, – непроизводителен. Это объясняет застывшие на определенном уровне развития человеческие сообщества. Если сообщество потребляет все, что оно производит, то никакого развития ему и не нужно.

Основной вывод из этого положения заключается в том, что ответ на вопрос, как труд становится производительным, нужно искать в функционировании капитала.

Производительные силы делятся на: 1) овеществленный труд и 2) живой труд. «Так как живой труд – результат обмена между капиталом и рабочим – превращается в составную часть капитала и с первого же момента процесса труда выступает как деятельность, принадлежащая капиталу, то все производительные силы общественного труда принимают вид производительных сил капитала... точно так же производительные силы общественного труда и его особые формы получают теперь свое выражение в виде производительных сил и форм капитала, т.е. овеществленного труда... которые, в качестве такого обособившегося элемента, противостоят живому труду»². Это два необходимых компонента производительных сил. Без распашанных полей, мельниц, машин, фабрик и заводов живой труд останется на уровне удовлетворения собственного потребления и в силу этого является непроизводительным. Но и поля, машины, заводы не производят сами по себе, они также нуждаются в дополнении живым трудом. «Речь идет о труде, создающем прибавочную стоимость, или служащем капиталу тем фактором, который дает ему возможность образовать прибавочную стоимость и, следовательно, проявить себя в качестве капитала, в качестве самовозрастающей стоимости.»³ Имен-

¹ Маркс К. Теория прибавочной стоимости (IV том Капитала). М., 1955. С. 377.

² Там же. С. 373.

³ Там же. С. 377.

но отсюда и появляются два дополняющие друг друга класса, которые связывают производственные отношения и которые нуждаются друг в друге в процессе общественного производства. Их можно назвать по-разному. Помещики и крепостные, буржуазия и пролетариат, их название зависит не от Истории, а от функции, которую они выполняют при осуществлении общественного производства, будучи элементом производительных сил. При этом нет жесткой привязки к материальному выражению средств производства. Крепостной мастерской может работать на машинном производстве, а трудиться на сельскохозяйственном предприятии может и пролетарий. Не средство производства делает человека членом того или иного класса, а отношения, обусловленные степенью развития производительных сил. «Певица, продающая свое пение на свой страх и риск, – *непроизводительный работник*. Но та же певица, приглашенная антрепренером, который, чтобы заработать деньги, заставляет ее петь, – *производительный работник*, ибо она производит капитал»¹.

Один из классов владеет овеществленной формой труда: землей, заводами, машиной, лицензией на извоз и другими средствами, например аппаратом насилия, которые позволяют создавать капитал. «Производительность капитала, – даже если рассматривать одно только формальное подчинение труда капиталу, – состоит прежде всего в принуждении к прибавочному труду, к большему количеству труда, чем то, которое необходимо для удовлетворения непосредственных потребностей»². Другой лишен капитала в широком смысле этого слова.

У нас есть два класса, связанных процессом производства. Их взаимодействие подчинено закону самовозрастающей стоимости капитала. По существу, они и являются функциями этого роста. Появление новых профессий в процессе разделения труда, обуславливающее бурный рост производительных сил, возможно лишь при наличии капитала, который вкладывается как в обучение работников, так и в обслуживание, сохранение и более эффективное функционирование самого капитала. Именно в этом пункте намечаются основания будущего классового различия двух функций капиталистического развития. Если мы рассмотрим их как проявление одной

¹ Маркс К. Теория прибавочной стоимости... С. 386.

² Там же. С. 374.

природы, то есть капитала, то живой труд будет представлен как переменный, а овеществленный – как постоянный капитал: «1) *Переменный капитал*. Рассматриваемый со стороны *стоимости* этот капитал равен стоимости общественной рабочей силы, примененной в этой отрасли производства, следовательно, он равен сумме заработной платы, выплаченной за эту рабочую силу. Рассматриваемый со стороны его натуральной формы, он состоит из самой рабочей силы, проявляющей себя в действии, т.е. из живого труда, приведенного в движение этой капитальной стоимостью. 2) *Постоянный капитал*, т.е. стоимость всех средств производства, примененных для производства в этой отрасли»¹.

Перевод понятий, лежащих в основании классового деления общества (овеществленный и живой труд) в экономические понятия (постоянный и переменный капитал) означает, что в основании каждого из видов труда, а соответственно, и каждого из классов лежит один и тот же механизм объяснения, и этот механизм основан не на «национальном характере» и не на «конфессиональных особенностях», а на рациональном просчитывании каждым из членов класса общества наиболее выгодной для него стратегии действий. По большому счету, каждый из классов общества, выбирая наиболее выгодную для себя стратегию благополучия, просчитывает свои собственные действия, которые могут быть выражены в терминах «накопленного богатства, имеющего постоянный характер», и «временных расходов, которые делаются в расчете на прибыльную отдачу».

Следующий пункт очень важен. Логическая процедура деления может применяться не один раз. Постоянный капитал так же делится на постоянную и переменную части, то есть, переводя труд в экономические понятия постоянного и переменного капитала, мы, как к любому капиталу вообще, можем применить ту же самую логику деления на постоянную и переменную часть. Так, Маркс «постоянный капитал» делит на основной и оборотный: «В свою очередь средства производства распадаются на *основной* капитал: машины, орудия труда, постройки, рабочий скот и т.п., и на *оборотный* постоянный капитал: производственные материалы, как-то сырые и вспомогательные

¹ Маркс К. Капитал. Критика политической экономии, тома 1–3. М., 1978. Т. 2. С. 445.

материалы, полуфабрикаты и т.д.»¹. А рассматривая переменный капитал, мы готовы разделить его на относительно постоянную заработную плату и переменный совокупный годовой доход.

По большому счету, перед нами механизм классообразования. Класс, возникающий вокруг овеществленного труда, выбирая основную часть постоянного капитала, становится людьми, существующими на ренту. Подкласс собственников, сдвигающих баланс собственности в сторону оборотного постоянного капитала, становится деятельными купцами, собственно производственными капиталистами или инвестиционными капиталистами; по существу, они живут с оборота капитала. Название этой группы собственников зависит от исторического этапа развития производительных сил. Причем представители данного класса могут легко переходить из одного классового состояния в другое. Например, дворяне пера.

Вторая группа классов возникает вокруг «живого труда»: сдвиг баланса в сторону совокупного дохода от переменного капитала формирует класс «мелкого буржуа», из которых возникают западноевропейские фермеры, мастера цехов и, по существу, современный «средний класс», который трудится «на себя» на тех средствах производства, которые ему удастся создать. При определенном состоянии рынка, если каналы сбыта поделены между крупными игроками, работа «на себя» – иллюзия. Другая группа выбирает баланс в сторону заработной платы в переменном капитале, которым она владеет в качестве собственного мастерства: это ремесленники, высококвалифицированные работники, техники, инженеры – все те, кого мы условно можем назвать «пролетариат». Их достаток зависит от их работы, собственность, которая у них есть, используется ими не для капиталистического производства, а для удовлетворения собственного потребления. В экономическом смысле слова у них нет собственности. Но это не означает, что они бедные. Их благосостояние целиком зависит от спроса на их труд, который может резко увеличиваться по мере развития производительных сил.

Предложенная нами функциональная модель предполагает, что классы есть в любой сфере современной экономики, даже в банковском деле. Члены правления банка получают доход от управления

¹ Маркс К. Капитал... С. 445.

массой капитала, что соответствует современному понятию ренты. Инвестиционные банкиры получают процент со сделки. Простые трейдеры выступают в роли мелких буржуа, а служащие, работающие за постоянную заработную плату, выступают в роли пролетариев, при этом позиция данного пролетария в банке может быть довольно высокой, например руководитель IT-отделом.

Характерен случай с трейдером «Societe General» Жеромом Кервьелем, на несанкционированную торговлю которого, пока она была успешной, начальство банка закрывало глаза. Однако четырёхмиллиардный убыток, к которому эта торговля привела, попыталось списать лично на Кервьеля. Это наглядно показывает распределение ролей и рисков в современной банковской системе и подтверждает нашу интерпретацию классовой теории.

Какие же современные экономические исследования подтверждают нашу интерпретацию классовой модели, предложенную Марксом? Прежде всего это работа Тома Пикетти «Капитал XXI века». Он на большом статистическом материале показал, что уровень доходности капитала, включающий прибыли, дивиденды, проценты и ренту, в XVIII и XIX вв. превосходил выпуск промышленной продукции. Единственный период в Новейшей истории, когда это соотношение изменилось, был зафиксирован между 1913 и 1970 гг. и был обусловлен исключительными историческими событиями: двумя мировыми войнами, великой депрессией и рецессией 60-х гг. Их преодоление связано с периодом, когда экономический рост опережал контролируемое накопление капитала, что привело к снижению в экономике доли наследственных богатств. Для нас важно, что Пикетти рассматривает процесс накопления постоянного капитала вне зависимости от его вхождения в сферу производства. Тем самым констатируется относительная историческая независимость финансовой и производственной сферы классовых отношений, взаимосвязь между которыми не может быть описана как однозначно причинно-следственная.

Однако к работе Пикетти могут быть выдвинуты вполне обоснованные претензии в силу ее в основном историко-эмпирической аргументации. Какой бы убедительной она ни казалась, очевидно, что мы имеем дело с иллюстративным материалом. Как это ни странно, но «Капитал» Маркса, написанный в XIX в., – более аналитичная книга. Однако разница между современной экономикой, которую можно

с полным основанием назвать наукой, и политэкономией эпохи Маркса существенна. Прежде всего из-за теоретического моделирования, которым активно пользуются современные экономисты. Математические методы, к которым прибегает автор «Капитала», довольно просты: это формулы с арифметическими операциями и статистические таблицы. То есть исторические современники Маркса, вроде Римана или Кантора, не являются его теоретическими собеседниками.

Немудрено, что такие множественные по своей природе идеальные объекты, как «классы», оказываются предметом не функционального аналитического рассмотрения, но субстанциального описания. Принадлежность к классу определяется дихотомией, обладание средствами производства или лишённость их рассматриваются как абсолютные характеристики, без введения какой-либо количественной меры, а тем паче построения какой-либо метрики на анализируемом множестве. Но, в силу философского образования, ожидать иного от родоначальника марксизма было бы неоправданным оптимизмом, другое дело – позднейшие последователи. Увы, к марксизму пытались прививать лишь гуманитарные концепции, от фрейдизма до теологии, самым «научным» дополнением был в своё время структурализм, имевший в своих предках хотя бы теоретическую лингвистику и полевую антропологию. В результате современный исследователь, рассуждающий в марксистском ключе, если и не станет проводить традиционное разделение на пролетариат и буржуазию, заменив антагонистов иными группами лишающих и лишенцев, всё же будет исходить из довольно простой схемы, приписывая принадлежность к классу как бинарную и устойчивую во времени характеристику. То есть по-прежнему идиографически опишет социум как совокупность немногочисленных квазинеизменных сущностей, как если бы к его услугам не было ни вычислительных мощностей, позволяющих проводить корреляционный анализ больших объёмов данных, ни более тонких парадигм множественности, чем наивная теория, предполагающая лишь включение или исключение.

Если работа Пикетти признана не всеми экономистами, то можно обратиться к стандартной экономической теории, которая также косвенно подтверждает наш вывод. Современная экономическая теория основана на математической модели общей теории экономического равновесия нобелевских лауреатов по экономике 1972 г. Кеннета

Дж. Эрроу¹ и Жерара Дебре, которая исходит из того «распределение ресурсов, эффективное в смысле Парето, может быть достигнуто в качестве конкурентного равновесия рынка, понимаемого так, что можно найти цены и подходящее начальное распределение ресурсов, при которых каждый индивидуум достигает своего уровня удовлетворения при минимальных затратах, каждая фирма максимизирует свою прибыль, а все рынки находятся в равновесии в обобщенном смысле, допускающем равновесие»².

Однако существует ряд условий, при которых данная модель оказывается работающей. Во-первых, «вводится допущение, что функция спроса индивидуумов непрерывна. Трудности возникают в связи с тем, что доход индивидуумов тоже зависит от цен и, если цены тех товаров, которыми индивид располагает в начале процесса, падают до нуля, его доход тоже падает до нуля. Когда некоторые цены и доход равны нулю, спрос на ставшие теперь свободными товары может тем не менее изменяться скачками, нарушающими непрерывность. Предположим, что в начале процесса индивидуум располагает только одним товаром, скажем трудом. До тех пор, пока цена на этот товар положительна, он может сохранять часть запаса для собственного пользования, но в любом случае он не может использовать его в большем объеме, чем его первоначальный запас. Но когда цена на этот товар упала до нуля, он может предъявить свой спрос на этот же объем труда другим лицам и в любом количестве, которое сочтет нужным»³.

Отсюда ряд социальных следствий:

Во-первых труд человека всегда должен быть оценен положительно другими участниками социума, то есть труд в полном смысле этого слова всегда должен иметь меновую стоимость. Тем самым труд, не включенный в процесс обмена, как бы не существует. И носители такого труда для рынка и современного общества как бы не существуют. Они рассматриваются как нахлебники, лентяи и возможные асоци-

¹ Эрроу Кеннет Дж. Общее экономическое равновесие: цель исследования, методология анализа, коллективный выбор / пер. с англ. С.Г. Пирогова // Политикам об экономике. Лекции нобелевских лауреатов об экономике. М., 2005. С. 51–80.

² Там же. С. 70.

³ Там же С. 74.

альные элементы. Именно отсюда возникает идея гарантированного минимального дохода для всех граждан «современного государства». По существу эта идея не социальная, а экономическая.

Безработица в современных условиях просто обесценивает человеческую жизнь, выталкивая людей из социума. В силу этого можно утверждать, что пролетарий стремится стать «мелким буржуа». В этом стремлении он совпадает с политикой современного социального государства, но распоряжение доходом, представляемое ему компаниями (в виде подрядов или государством в виде набора услуг), заставляет владельца собственностью нести риски по обслуживанию собственности. Что выражается в противоречии, когда вас буквально выталкивают в «бизнес», а вы как рациональный человек хотите остаться на постоянном договоре найма.

Во-вторых, допущение конкуренции и общей теории равновесия в случаях с неопределенным исходом. Для подобных случаев мы должны допустить, «что оптимальным для всех участников [системы] является принятие решений одновременно, заранее зная, какое состояние системы на самом деле установится»¹. Однако «информация о некоторых событиях, даже после того, как они состоялись, не распространяется равномерно среди населения. Два человека не могут вступить в договорные отношения, обусловленные наступлением некоторого события или состояния системы, если только один из них знает, что событие уже наступило»². Данное положение оказывается существенным для самого функционирования экономических институтов. Современное экономическое сообщество поделено на инсайдеров и аутсайдеров (находящихся в системе принятия решений и находящихся вне этой системы), экономические выгоды от положения первых пытаются ограничить административно и юридически, но само это деление обусловлено не чисто экономическими, а властными отношениями в социальной системе. Информация о состоянии системы и положение в управлении системой оказываются функциями от социально-организационного устройства общества.

Данный критерий показывает, что концепция естественного преодоления классовых различий иллюзорна.

¹ Эрроу Кеннет Дж. Указ. соч. С. 75.

² Там же. С. 77.

Третье. В 1971 г. Джордж А. Акерлоф открыл, что отсутствие или узость отдельных рынков (например, рынка капиталов или рынка рисков) оказывает существенное последствие на функционирование всех остальных рынков, которые в этом случае почти никогда не достигают эффективности в смысле Парето. Существенная неравномерность распределения капиталов, с одной стороны, и рисков, с другой, также показывает фундаментальность классовых различий в современном обществе. Говоря математическим языком – в них используется эффективность в смысле эквilibра Нэша.

Все три признака: возможность мгновенной потери трудом меновой стоимости, деление общества на инсайдеров и аутсайдеров и неравномерное распределение рынков капитала и рисков – являются современными критериями классового деления общества. Следующий критерий говорит нам скорее о самих основаниях современного общества, исповедующего идею коллективного рационального выбора.

Как только исследование доходит до теории общественного выбора, возникает ряд противоречий, непреодолимых без принятия концепции классического философского утилитаризма Бентама–Седжвика. Так, общественный выбор, основанный на индивидуальных предпочтениях, должен удовлетворять четырем условиям. Первое условие отмечено Бергсоном как условие Коллективной Рациональности. «Все возможные общественные альтернативы должны быть пригодны для ранжирования, и тогда социальный выбор из любого частного множества альтернатив будет альтернативой наибольшего предпочтения из располагаемого множества [общественных альтернатив]»¹. Второе условие – принцип Парето. «Общественный выбор не заканчивается, пока есть другая допустимая альтернатива, которую каждый участник процесса предпочитает в соответствии со своим порядком предпочтений»². Третье условие – отсутствие Диктатуры. Четвертое условие – независимость от Посторонних Альтернатив. «Социальный выбор, сделанный из любого множества альтернатив, должен зависеть только от индивидуальных порядков предпочтений среди данного множества альтернатив»³ и информация

¹ Эрроу Кеннет Дж. Указ. соч. С. 79.

² Там же.

³ Там же.

о появлении новой, логически возможной, но неизвестно, допустимой ли альтернативы, не должна влиять на ранее принятое решение. Однако в работах Эрроу было показано, что все четыре условия общественного выбора противоречат друг другу. «При любой конституции есть возможность найти порядок предпочтений, который приведет к нарушению одного из этих условий. В одном частном случае это приводит к давно известному парадоксу. Способ принятия решений большинством голосов представляется привлекательным способом общественного выбора. Как и любой другой способ голосования, он удовлетворяет условию независимости от Посторонних Альтернатив, принципу Парето и условию отсутствия Диктатуры. Но как показал Кондорсэ еще в 1785 г., он не приводит к упорядочению»¹. Тем самым в условиях демократических общественных отношений ранжирование альтернатив происходит не на основании Коллективной Рациональности, а в соответствии с принятой в обществе системой ценностных предпочтений.

Последнее приводит к существенному социальному кризису современности, когда под вопрос ставится экономический рационализм человека.

Выбор способа рассмотрения отдельного человека в раннем марксизме никак невозможно считать предопределённым самым набором теоретических антропологических моделей эпохи. Почему Марксов субъект – это руссоистский «каждый», но ни в малой степени не штирнеровский «единственный»? Ключевой для марксизма термин «отчуждение» предполагает невозможность для человека быть *этим*, но лишь *таким*, определяясь во всё возрастающей степени внешними обстоятельствами. И в самом деле, индустриализация, массовое производство и массовое же потребление, по-видимому, подтверждали этот тезис: погоня за эффективностью вела к укрупнению и унификации производств, а следовательно, и профессий, а необходимость обеспечить товарам сбыт породила все причуды маркетинга, нащупавшего пути целенаправленного формирования потребителя. Но уже с последней четверти XX в. успешность этих подходов стала ставиться под сомнение, по меньшей мере в наиболее развитых странах. Маркетинг озаботился таргетированием, а производство – адаптив-

¹ Эрроу Кеннет Дж. Указ. соч. С. 80.

ными стратегиями, ориентацией на индивидуальный заказ. Одновременно с этим распространились общественные поветрия, вроде органического строительства или органического питания, разные варианты социальных стратегий дауншифтинга. Несколько позже подоспели технологии, подрывающие гегемонию больших производств. От компьютерной вёрстки, пришедшей на смену громоздким гутенберговским процессам, до гидропонных микрогородов в квартирах и трёхмерных принтеров, позволяющих локализовать и индивидуализировать создание растущего спектра материальных объектов, всё это вынуждает производства трансформироваться в сети распределения финансов и информации. Соответственно, множатся и жизненные стратегии, позволяющие индивиду не ограничиваться статичным выбором из доступных вариантов самоопределения через территориальные, языковые, этнические, традиционно-культурные и даже профессиональные сообщества, но непрерывно формировать себя применительно к ситуации, пользуясь преимуществами современных технологий транспорта, коммуникации и обучения. То есть простая математическая модель, предрекавшая непрерывное возрастание отчуждения вплоть до революционного взрыва, рисовала график, мало похожий на наблюдаемый.

Таким образом, можно констатировать, что марксизм с момента своего возникновения и по сию пору, во-первых, чрезмерно уповает на *разум*, отмахиваясь от свидетельств ограниченности этой инстанции, возможно, функционально обусловленной, а следовательно, необходимой, во-вторых, анализируя *функции* элементов социальной структуры, то есть начиная в духе эмпиризма, легко сворачивает к конструированию *сущностей* с неизменными свойствами и отношениями, то есть к метафизическим построениям, и, в-третьих, постулирует однонаправленность *деиндивидуализирующего* эффекта отчуждения, который подлежит снятию в катастрофическом (революционном) событии, предваряемом и обусловливаемом успехами всё того же разума, когда глубина отчуждения будет открыта самими отчуждёнными. Преодолению же этого застарелого комплекса могла бы, как представляется, послужить не очередная какая-нибудь гуманизация марксизма, но, наоборот, попытка радикальной сциентификации его с привлечением более современных математических моделей и вычислительных технологий.

Так, например, теоретический вывод об относительном обнищании пролетариата может быть доказан моделью, предложенной нобелевским лауреатом по экономике 2001 г. М. Спенсом.

Как уже было сказано, тенденцию математизации онтологических оснований гуманитарного знания нагляднее всего демонстрирует экономическая наука. Дело не только в том, что экономика всегда имела дело с количественными подходами, важнее то, что экономистам приходится строить модели скорее процессов, чем вещей. Время входит в экономические расчеты не как нейтральный фон и не как бинарная оппозиция совпадение / не совпадение, но как значимый параметр. Вкупе с другой особенностью экономического знания – необходимостью описывать статистически представленную множественность элементарных актов, это вынуждает обратиться к тем разделам математики, которые давно используются для описания вариативных процессов. Ожидаемым результатом применения математической модели в экономике становятся не числа, но семейства функциональных зависимостей. Но именно к ним приводят решения дифференциальных уравнений. Поэтому экономисты уже давно строят математические модели, допускающие вариационный анализ.

Для ответа на вопрос, возможен ли аналогичный подход (то есть математизация, микроанализ и учёт информационной составляющей любых взаимодействий) в других областях гуманитарного знания, для начала достаточно вспомнить, что специфические языки, например экономическая понятийная система и парадигматика, нередко используются для метафорического описания не вполне экономических явлений. Если можно вести речь о «рынках идей» или «экономике любви», то самая употребимость таких метафор свидетельствует о чем-то вроде гомоморфизма между описываемыми сферами. Но это, в свою очередь, означает, что можно пробовать проецировать математические описания экономического толка на иные области гуманитарного знания, переопределяя значения использовавшихся переменных, то есть сопоставляя им иные аспекты социальных процессов.

Так, например, у Спенса в статье¹, рассматривающей взаимобусловленные стратегии работодателя по установлению размера зар-

¹ Майкл Спенс А. Передача сигналов в ретроспективе и информационная структура рынка / пер. С.Г. Пирогова // Политикам об экономике. Лекции нобелевских лауреатов об экономике. М., 2005. С. 305–350.

платы в зависимости от уровня образования и работника по объему инвестиций в образование, описываются при помощи функционала

$$\int_{\underline{n}}^{\bar{n}} (s(y,n) - c(y,n)) f(n) dn,$$

где $f(n)$ – функция распределения плотности ненаблюдаемого признака n в генеральной совокупности; $s(y,n)$ – ценность работника с образованием y ; $c(y,n)$ – затраты на образование. Решая задачу максимизации чистого общего дохода как задачу вариационного исчисления, автор показывает рациональную обусловленность стратегии субсидирования низких уровней образования и обложения налогом высоких. При этом модель учитывает то, что инвестиции в образование не только увеличивают человеческий капитал, но и используются обеими сторонами как доступный регистрации сигнал, косвенно информирующий об искомом ненаблюдаемом признаке. Далее, отыскивая оптимумы второго наилучшего решения и строя уточненные модели, Спенс демонстрирует, как при определённых параметрах передача сигнала приводит не к функциональной сепарации, а к дисфункциональному агрегированию, то есть способствует не различению работников по продуктивности, а объединению их в кластеры с одинаковыми стратегиями. В результате модель порождает функции общественного благосостояния, «которые придают более высоким чистым доходам больший вес, чем более низким доходам»¹. Объяснительная и прогностическая сила подобных микроэкономических моделей очевидна.

Эта модель показывает, что приведенный выше пример с увольнениями в компании «Walmart» имеет теоретическое обоснование, потому что «квалификация не влияет на производительность и при прочих равных условиях работодатель выберет работника с самой низкой квалификацией». Но если мы рассмотрим не одну компанию, а ситуацию на рынке труда в целом, то «в условиях совершенной конкуренции и постоянной отдачи от масштаба» «работодатель выберет либо самый низкий уровень квалификации и будет платить самую низкую заработную плату, либо самый высокий при самой высокой

¹ Майкл Спенс А. Указ соч. С. 334.

зарплате. При промежуточном уровне профессиональной подготовки заработная плата не может превысить самый низкий уровень»¹. Тем самым происходит естественное вымывание среднего уровня профессиональных работников, что мы и наблюдаем в условиях современной экономической реальности.

Но что мешает перенести подобные рассуждения в любую иную область социального взаимодействия, где есть ненаблюдаемый параметр, определяющий ценность субъекта, возможно, коррелирующий с ним (неочевидным заранее образом) наблюдаемый параметр, как следствие этого – сигнальный эффект наблюдаемого параметра и задача отыскания оптимальной функции распределения некоторых ценностей? Например, политическая власть может высоко ценить такой ненаблюдаемый признак, как *лояльность*, предполагая ставить в зависимость от него положение в официальной иерархии. Тот факт, что лояльность – признак ненаблюдаемый, следует как из многочисленных исторических примеров предательства высокоранговых субъектов, так и из того элементарного обстоятельства, что лояльность (как, впрочем, и анализируемая Спенсом продуктивность) по определению может быть установлена лишь постфактум. Политические решения, однако, как и решения о найме работника, необходимо принимать до совершения действий, в которых ненаблюдаемый ценный признак проявится. Соответственно, помимо возможности прибегнуть к разного рода страховкам необходимо выбрать наблюдаемый сигнальный признак. В ситуации политического выбора в качестве такого сигнального признака часто выступает демонстрируемая приверженность господствующей идеологии. Эффективная демонстрация такой приверженности сопряжена с определенными затратами, по меньшей мере – временными (так, советскому карьеристу, чтобы не ошибиться в выборе риторических и символических форм для демонстрации, необходимо было читать партийную прессу, участвовать в собраниях, учиться в «Институте марксизма–ленинизма» и т.д.). То есть аналоги всех содержаний, стоящих за переменными и функциями, входящими

¹ Жилина И.Ю. Дж. Акерлоф, М. Спенс, Дж. Стиглиц: информационная асимметрия – основа новой микроэкономики. – G. Akerlof, M. Spence, J. Stiglitz: *Lasymetrie au coeur de la nouvelle microeconomie // Problemes econ.* P., 2001. N 2734. P. 1924 // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 2: Экономика. Реферативный журнал. 2003. № 3. С. 10.

ми в приведенный выше функционал, легко подбираются. Разумеется, настоящая работа по построению такого рода математической модели должна выполняться соответствующими профессионалами, скажем политологами, но даже наше дилетантское сопоставление способно навести на полезные соображения. Скажем, не следует ли из него, что при определённых стратегиях поощрения демонстрации знаков идеологической солидарности власть получит не сепарирующий, а агрегирующий эффект встречных стратегий, который в предельных случаях может привести к поляризации субъективных стратегий. На одном полюсе окажутся акторы, отказывающиеся инвестировать в производство идеологических сигналов по причине низкой эффективности таких инвестиций, а также те, кто инвестирует в девальвированные сигналы по внерациональным соображениям, а на другом – акторы, переоцененная значимость чьих инвестиций в передачу идеологических сигналов будет подталкивать их к тому, чтобы производить по преимуществу столь выгодные сигналы вместо чего-либо социально значимого. При этом сама математическая модель по понятным причинам будет оставаться малодоступной для идеологического перекодирования. Можно задаться вопросом: не таким ли информационным эффектом с девальвацией сигнального признака объясняется примечательное безразличие, с которым подавляющее большинство «советских людей», в том числе и те, кто инвестировал в свою идеологическую подготовку и участвовал в обмене идеологическими сигналами, встретило распад СССР?

Картина современного классового общества существенно усложняется. Хотя основные функциональные характеристики отношений в процессе производства остаются неизменными, поведение рынков и отдельных социальных акторов не может быть спрогнозировано однозначно. Современная история полна примерами архаизации социальных отношений и даже деградации отдельных экономик. Маркс, писавший «Капитал» 150 лет назад, не только жил в эпоху «прогрессивного развития человечества», но и не располагал тем математическим аппаратом, с которым работает современный экономист, поэтому некоторые его положения кажутся нам архаичными. Однако это не означает, что в описании общественных отношений анализ Маркса устарел.

Постмодернизм – незавершенный марксистский проект

В 2017 г. на русский язык была переведена очередная книга немецкого историка Алейды Ассман «Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна»¹. На немецком текст вышел немногим ранее – в 2013 г. Казалось бы, при обсуждении «темпорального режима Модерна», тем более его взлета и падения, читатель вправе ожидать хотя бы упоминания другого темпорального режима – постмодерна. Но Ассман старательно избегает любого употребления этого слова, вообще не упоминая понятия «постмодерн» (или «пост-современность»), при том что последний, как мы сегодня понимаем, является исключительно темпоральной категорией. Например, социологи Энтони Гидденс и Филип Саттон так определяют постмодерн: «Исторический период, следующий за модерном. Он менее четко определен и более плюралистичен и социально разнообразен, чем предшествующий ему модерн. Считается, что постмодерн начал развиваться в 1970-е»². И даже тогда, когда Ассман вскользь обращается к Лиотару, чтобы в очередной раз вспомнить его идею об исчезновении метанарративов (великих повествований), слово «постмодерн» не всплывает³. Этот эпизод свидетельствует об очень важном сдвиге в актуальной социальной философии. То, что некогда было ключевой и даже самой популярной темой социальной теории, теперь даже не называется, будто бы авторы стремятся забыть о постыдном прошлом гуманитарных дискуссий 1980–1990-х гг. Проблемой в этом смысле является то, что при таком подходе мы просто-напросто теряем це-

¹ Ассман А. Распалась связь времен. Взлет и падение темпорального режима Модерна. М., 2017.

² Гидденс Э., Саттон Ф. Основные понятия в социологии. М., 2018. С. 33.

³ Ассман А. Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М., 2017. С. 64–65.

льный пласт социальных теорий, которые хотя, видимо, и принадлежат истории, но все же нуждаются в том, чтобы о них помнили.

Поскольку объем данного исследования сильно ограничен, я хотел бы обратиться к одному сюжету, а именно прояснить вопрос о непростых, но тесных взаимоотношениях марксизма и постмодернизма. Но прежде, чем это сделать, давайте определимся, что же мы все-таки понимаем под постмодерном/постмодернизмом. Например, социальный теоретик Джордж Ритцер вслед за социологом Барри Смартом предлагает различать следующие категории, имеющие отношение к постмодерну: во-первых, постсовременность (постмодерн) как историческую эпоху, пришедшую на смену модерну; во-вторых, постмодернизм как направление в искусстве и культуре (литература, архитектура, кинематограф и т.д.); в-третьих, «постмодернистская социальная теория» (Жан Бодрийяр, Фредрик Джеймисон и некоторые другие авторы)¹. Проблема заключается в том, что сегодня «постмодернистской социальной теории» как таковой не существует, если она вообще была когда-либо, потому что почти никто из авторов, писавших о постмодерне, никогда не соглашался с тем, чтобы его относили к этому течению мысли.

Более взвешенный и аккуратный подход мы обнаруживаем в книге философа Дэвида Уэста «Континентальная философия. Введение»². Что Уэст рассказывает читателю о «постмодернизме»? Он выделяет четыре «разновидности постмодернизма», обращаясь при этом к генеалогии каждого из упоминаемых им типов. Во-первых, это структуралистская и постструктуралистская философия (Фуко и Деррида). Во-вторых, это критика модерна, приведшего к Холокосту, Гулагу, тоталитаризму и т.д. Этот пункт Уэст связывает с разочарованием интеллектуалов в «западном марксизме», впоследствии предложивших собственные теоретические новации в социальной теории и философии. Связывает эти вещи Уэст так: «...марксизм, вероятно, является наиболее частой, хотя и не всегда открыто заявляемой, целью постмодернистской критики модерна»³. В-третьих, постмодернизм – это

¹ Ритцер Дж. Современные социологические теории. СПб., 2002. С. 538 и далее.

² Уэст Д. Континентальная философия. Введение. М., 2015. С. 323–371.

³ Там же. С. 330. Так же, независимо от Уэста, считает и культурсоциолог Джеффри Александер.

течение в искусстве, которое предлагает ответ на искусство высоко-го модерна, утвердившего себя в первой половине XX в. В-четвертых, это социологическое и историческое применение термина. В качестве примера последних Уэст приводит имена историка Арнольда Тойнби и социолога Райта Миллза. Но, что наиболее важно, в заключении главы о генеалогии постмодернизма Уэст все же обращает внимание на то, что постмодернизм в философии (критика идеалов Просвещения, недоверие к универсальным идеалам модернизма) и постмодернизм в социальной и культурной теории (связь тенденций в искусстве с развитием современного общества) действуют в двух разных «регионах». То есть это не одно и то же, и, таким образом, мы должны говорить как минимум о двух разных представлениях о постмодернизме в философии. «Как минимум о двух» потому, что культурная и социальная теория, рассуждающая о постмодерне, относится к философии в не меньшей мере, чем «философский постмодернизм».

Но что делает Уэст далее? В главе «Философская критика Просвещения и модерна» он рассматривает позицию Лиотара, Хабермаса (при том что Хабермас предлагает критику постмодерна, а не его детальный анализ) и Бодрийяра; в главе «Постмодерн как стадия развития западного общества» Уэст излагает позицию Муффа и Лаклау, Джеймисона и Энтони Гидденса; наконец, в последней главе «Политика различия и этика другого» Уэст пишет про феминизм и то, как работает с постмодернизмом политическая теория. Таким образом, Уэст большей частью обсуждает второй из заявленных им в начале главы истоков постмодернизма (критика модерна), вскользь обращается к четвертому пункту (социологическое понимание) и контрабандой продвигает феминизм, о котором до тех пор не было и речи. Философию Фуко и Деррида Уэст вообще описывает в другом разделе. Автор осторожно называет постмодернистами в философии Лиотара (и то отмечает, что тот часто менял свои позиции) и Бодрийяра. Даже это осторожное представление о «французском философском постмодернизме» плохо коррелирует с общим и ложным представлением о том, что постмодернизм – это французская философская мысль третьей четверти XX в.

Чтобы закрыть тему на этом этапе, скажем следующее. Культур-социолог Джеффри Александер прямо проговаривает, что «оценка важности теории в целом зависит от того, попадает ли под крыло тео-

рии постмодерна постструктурализм», и при этом сам в своем анализе опускает эти теории¹. Вскоре мы увидим, что «теория» постмодерна важна даже в том случае, если мы не станем учитывать «постструктуралистский вклад». Тем более что с этим пунктом есть серьезные затруднения. Относительно постструктурализма заметим следующее. Жан-Франсуа Лиотар исследовал изменившееся знание, то есть выступал как аналитик ситуации, но не провозглашал себя постмодернистом, кроме того, он часто менял свою точку зрения на предмет, в поздних текстах обращаясь к тому, что не обсуждал в ранних – к политике, – и закончил свое повествование о состоянии постмодерна на меланхолической ноте². Мишель Фуко в 1980 г. заявил: «Постмодернист – это просто мифическая фигура; я не только никогда не встречал постмодерниста, я не читал книгу, таковым написанную»³. Жан Бодрийяр обратился к термину в 1981 г., но начал сомневаться в его ценности для своей философии в 1989 г. («...Сам постмодерн постмодернен: это всего лишь модель поверхностной симуляции, которая сама по себе ничего не значит. Сегодня он имеет много приверженцев») и уже в 1993 г. окончательно от него отрекся: «...Постмодернизм, как мне кажется, в изрядной степени отдаёт унынием, а то и регрессией. Это возможность мыслить все эти формы через своеобразное смещение всего со всем. Я не имею с этим ничего общего. Это ваше дело. Оттого, что я говорю об этом, ничего не изменится»⁴. В 2003 г. философ науки Кристофер Норрис, ярый противник постмодернизма, но поклонник постструктурализма, все еще продолжал объяснять, «почему Деррида – не постмодернист»⁵. Даже, более того, в 1986 г. критик Андреас Хуиссен утверждал, что французские постструктуралисты считаются в

¹ Александр Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. М., 2013. С. 461.

² Ушло «ликование» по поводу начального слома постмодернизмом «представления»: теперь неодолимая болезнь определяла дух времени. Постмодерн был «меланхолией» (Андерсон П. Истоки постмодерна. М., 2011. С. 50–51).

³ Цит. по: Бьюз Т. Цинизм и постмодернизм. М., 2016. С. 32.

⁴ Цит. по: «Какой смысл философу верить в реальность?» (Беседа с Джерри Култером) // Хора. 2009. №2(8). С. 154–155.

⁵ Norris C. Why Derrida Is Not a Postmodernist // Beyond Postmodernism: Reassessments in Literature, Theory, and Culture / K. Stierstorfer (ed.). Berlin; New York, 2003.

Соединенных Штатах «постмодернистами» исключительно благодаря их «американским друзьям»¹. Но если все эти авторы имеют к постмодерну опосредованное отношение, то что в итоге остается? Помимо критиков и аналитиков среди культурологов и философов, эту тему активно развивали в социальной теории именно марксисты.

Существует мнение, которое, между прочим, разделяют многие исследователи и мыслители, что постмодерн стал некоторым спасательным кругом для современных марксистов и как следствие результатом разочарования в радикальной политике. Как утверждает Джеффри Александер, все ключевые социальные теории постмодернизма (прежде всего теория Джеймисона, но сюда же Александер включает и Дэниела Белла, объясняя, почему он это делает), декларативно отказываются как от героизма прошлых побед левых сил, так и от современного либерализма². Почему это стало возможно? Причиной тому: во-первых, крушение Советского Союза и вместе с тем триумф капитализма³, во-вторых, становление «монотонной» политики в конце XX в.⁴, в-третьих, «культурализация» левых⁵, – все это заставило марксистов обратиться к постмодерну, чтобы либо, как делали некоторые, заявить о том, что его нет, либо, как делали другие, описать его главные черты и изобличить его «капиталистическую сущность». Ключевым вопросом для исследователей теперь является следующий: если постмодерн – больше не одна из главных категорий описания нашей эпохи, следует ли признать всю предшествующую марксистскую критику неактуальной? Постараемся на него ответить.

Такой именитый социальный теоретик левой ориентации, как Йоран Терборн, для своей объяснительной модели современного мира выбирает термин «модерн», определяя его «как мир, смотрящий вперед, ориентированный на новое создаваемое будущее и поворачивающийся спиной, – не без уважения, однако, – к своему прошлому»⁶.

¹ Huyssen A. After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism. Bloomington, 1986. P. 214.

² Александер Дж. Смыслы социальной жизни: культурсоциология. М., 2013.

³ Джеймисон Ф. Реально существующий марксизм // Логос. 2005. № 3 (48).

⁴ Андерсон П. Истоки постмодерна. М., 2011.

⁵ Готфрид П. Странная смерть марксизма. М., 2009.

⁶ Терборн Й. Мир: Руководство для начинающих. М., 2015. С. 149.

Похоже, что термин (и феномен) «постмодерн» не устраивает Терборна. Автор изящно решает проблему того, что ему, если он выбирает концептуальную модель «модерна», нужно учитывать все теории, которые обсуждают постмодерн, следующим образом. Он заявляет, что «значительная часть этого дискурса лежала в эстетической сфере», хотя и признает, что «он включал в себя также проблематизацию фундаментальных оснований модерна и модернизма». Далее он признается: «Лично мне неизвестно о попытках систематического анализа всех проблем и вопросов, связанных с постмодернистским вызовом. Блестящая работа 1998 г. Перри Андерсона “Истоки постмодернизма” (“The Origins of Postmodernity”) ограничивается его эстетической составляющей и первоначально задумывалась как предисловие к сборнику трудов Фредрика Джеймисона»¹. Далее Терборн переходит к изложению своей позиции в отношении модерна как общей социокультурной ориентации во второй половине XX в., более не обращаясь к постмодерну. Терборн имеет более чем веские основания не прибегать в своей теории к описательной схеме постмодернизма, однако заявлять, что книга Андерсона посвящена эстетике, – очень грубая ошибка. Тем более он упоминает имя Джеймисона, который именно что ставит «все проблемы и вопросы, которые связаны с постмодернистским вызовом» в социально-экономическом и политическом отношениях.

В свою очередь вышеописанные затруднения Уэста касательно того, чтобы описать «постмодернизм» единым, как это ни парадоксально, «метанарративом», легко объяснить тем, что он вообще не упоминает книгу Перри Андерсона. Однако это куда меньшая оплошность, чем знать про нее и считать, будто в ней говорится про эстетическую теорию. Дело в том, что Перри Андерсон делает с постмодернизмом то, что никто не удосужился сделать ранее² – он отправляется к самым истокам термина, чтобы увидеть, как он возник, кем и в каком контексте использовался и как стал наиболее востребованным в социальной философии марксизма. В этом ключе Андерсон снимает проблему относительно понимания термина, вставшую перед Тер-

¹ Терборн Й. Указ. соч. С. 150.

² Единственное исключение здесь составляет попытка описать историю идеи постмодерна Гансом Бертнесом: Bertens H. The Idea of the Postmodern. A History. London; New York, 1994.

борном, убедительно показывая, что, например, упоминаемые Уэстом «социологические и исторические теории» Чарльза Миллза и Арнольда Тойнби имеет смысл включать в рассказ о постмодерне, однако сегодня обсуждение этих «теорий» вне понимания ключевой теории постмодерна – разумеется, речь о Джеймисоне – практически не имеет смысла. Андерсон рассказывает, что Миллз и Тойнби, как и многие другие социологи, употребляют термин случайно и каждый вкладывает в него очень своеобразный, собственный смысл. Сюда же относятся и другие авторы, которые обсуждали проблемы постмодерна в «эстетическом регионе» – литературе, искусстве, архитектуре, критике и т.д. (например, Лесли Фидлер и др.). С этой точки зрения даже такие авторы, как Ихаб Хассан – кстати, Андерсон упоминает, что тот тоже разочаровался в своих былых взглядах, – становятся не столь важными для адекватного понимания постмодернизма как социального состояния. Это, однако, не означает, что теоретические усилия всех рассматриваемых авторов были бессмысленными и сегодня вообще не имеют значения. Просто все они вплетаются Андерсоном в единое «великое повествование» о постмодерне. В конце концов, даже Юрген Хабермас, обсуждая постмодерн, как считает Андерсон, обратил внимание на термин (и, следовательно, проблему) лишь тогда, когда познакомился с одной художественной выставкой. То есть прежде, чем стать философской категорией, постмодерн проделал долгий путь в культуре, обрастая множеством смыслов, наконец, обретя свое единство в теории Джеймисона.

Кроме того, заслуга Андерсона заключается в том, что он не навешивает философам ярлыки «постмодернистов» и рассматривает только тех авторов, которые рассуждали о проблеме, то есть делали постмодерн предметом своего анализа, – Хассан, Лиотар, Хабермас и далее Джеймисон. В таком свете Лиотар становится не философом-постмодернистом, но философом, делающим постмодернизм теоретической оптикой, чтобы описать современное интеллектуальное состояние эпохи. Кроме того, не стоит забывать, что тексты Лиотара «Состояние постмодерна» и «Постмодернизм в изложении для детей» – принципиально разные работы, на что Андерсон также обращает внимание, в то время как прочие исследователи – и Уэст и другие авторы здесь не исключение – довольствуются рассмотрением лишь «Состояния постмодерна». В конце концов, Андерсон заявляет,

что Джеймисон предложил наиболее адекватную теоретическую конструкцию, чтобы детально объяснить постмодернизм, увязав воедино и искусство/культуру, и социальную теорию, и даже экономику. То есть в борьбе за термин и его окончательное наполнение Джеймисон одержал победу – так настаивает Андерсон.

То есть главное, что делает Андерсон, так это не учитывает в обсуждении постструктуралистов, и, таким образом, то, что может казаться различными вариантами постмодернизма, на поверку оказывается единым постмодернизмом. В него включены ранние социологические и исторические теории, как бы они ни понимали постмодерн, конкретные течения в искусстве и его осмысление от Ихаба Хасана и до Чарльза Дженкса, философия (Лиотар и Хабермас – последний в плане критического взгляда на проблемы) и, наконец, культурная и социальная теория. Более того, Андерсон в своем ключе решает ту проблему, которую так и не смог разрешить Уэст, хотя практически ее сформулировал, назвав «марксизм» «темной материей постмодернистского универсума»¹. Хотя Уэст и заявляет, что марксизм чаще всего становится мишенью постмодернизма, объясняя это тем, что Лиотар и некоторые другие постмодернисты были марксистами в прошлом и, разочаровавшись в этом «метанарративе», обратились к аисторичности новой эпохи, с этим утверждением можно было бы не согласиться. Уэст, в некотором роде впадая в противоречия, указывает на важные тексты, которые могли бы помочь в понимании проблемы. Что это за тексты? Помимо упомянутых это книги Дэвида Харви «Состояние постмодерна», Алекса Каллиникоса «Против постмодернизма», Маршала Бермана «Все прочное растворяется в воздухе» и, разумеется, Фредрика Джеймисона «Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма»². Хотя Уэст называет и другие книги, он не мог не заметить, что все упоминаемые авторы – марксисты. Однако книга Маршала Бермана, хотя и может быть актуальна для современного нам интеллектуального климата, посвящена отнюдь не постмодерну, но исключительно модерну. Берман исполь-

¹ Уэст Д. Континентальная философия. Введение. М., 2015. С. 348.

² К сожалению, мы не можем обсуждать взгляды Джеймисона подробно. С ними можно познакомиться по источникам: Джеймисон Ф. Марксизм и интерпретация культуры. М.; Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014; *Jameson F. Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*. London, 1991.

зует фразу из «Манифеста Коммунистической партии», чтобы показать, что природа современности/Модерна все еще такова, какой ее представлял Маркс.

Что касается других левых, то про них можно сказать следующее. Дэвид Харви концентрируется на экономических предпосылках постмодернистской культуры¹. Терри Иглтон проделывает важную работу: сперва изобличает все поверхностные суждения «общепризнанной чепухи эпохи», затем проговаривает, что постмодерн – продукт поражения левых, и завершает на том, что постмодерн освобождает мышление (об идентичности, теле, желании и т.д.), предлагает новые горизонты для радикальной политики². В целом Иглтон не добавил ничего нового к уже сказанному. Алекс Каллиникос – возможно, наиболее последовательный марксист из всех упомянутых, как нетрудно догадаться по названию работы, – выступает против концептуальной рамки, которую выбирают его «единомышленники»: если те критикуют постмодерн, тем самым его признавая, то Каллиникос отказывается считать, что живет в «постмодернистский век». Книга Каллиникоса предельно полемическая – в действительности он делает примерно то же, что и Андерсон, но лишь для того, чтобы описать «врага» и показать несостоятельность конкурирующей позиции, включая в предмет своего анализа и постструктуралистов, и искусство, и Хабермаса и т.д. Как и Иглтон, Каллиникос указывает, что постмодернизм берет свои основания в революции 1968 г. и в последующем от нее разочаровании, и настаивает, если сказать грубо, на том, что марксизм все еще является метанарративом. Отсюда недовольство Каллиникоса идеологической позицией Лиотара, которая, как, видимо, полагает Каллиникос, стала фундаментом для утверждения «состояния постмодерна»³.

Андерсон упоминает Харви, Каллиникоса, Иглтона и Джеймисона в одном ряду, однако настаивает, что Джеймисон, как уже упоминалось, в понимании постмодерна преуспел более всего (если

¹ *Harvey D. The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford, 1989.*

² В целом надо учитывать, что книга Терри Иглтона – это собрание его колонок. См.: *Eagleton T. The Illusions of Postmodernism. Malden; Oxford; Carlton, 1996.*

³ *Callinicos A. Against Postmodernism: A Marxist Critique. New York, 1990.*

сравнить книги всех авторов, можно убедиться, что это так). Возможно, Андерсон не упоминает тексты марксистского социального теоретика Дугласа Келлена, социолога Зигмунта Баумана и некоторых других авторов, чтобы не портить нарисованную им картину, в которой оказывается, что так или иначе постмодерн становится объяснительной схемой нашего времени главным образом среди марксистов. Мы не случайно так подробно говорим про Андерсона. Потому что, во-первых, он написал свою книгу на исходе эпохи – за пару лет до того, как все стали признавать конец постмодерна. Во-вторых, книга Андерсона – это политический проект в том числе. Разумеется, того, кого не упоминает Андерсон, но кого мы непременно должны назвать среди тех левых, кто отвоевал себе тему «постмодерна», это сам Перри Андерсон. В этом длинном ряду марксистов в 1998 г. он заключает рассказ, подведя итоги и всем раздав призы. Каким же образом складывалась ситуация впоследствии? Андерсон приукрашивал или оказался пророчески прав? Считается ли Джеймисон авторитетом в области изучения постмодерна и сегодня?

Что ж, в 2002 г. канадская исследовательница Линда Хатчеон, бывшая одно время лидером в дискуссиях о постмодерне, заявила, что постмодерна больше не существует¹. Сам Джеймисон оставил термин и обратился к другим вопросам, полагая, что постмодерн – одно из проявлений глобализации. Однако представители очередного поколения амбициозных социальных теоретиков, провозглашая новые состояния эпохи, регулярно обращаются к Джеймисону, чтобы либо оттолкнуться от него в своих размышлениях, предлагая в то же время критику, либо стараются применить его теоретическую оптику к новым культурным и экономическим условиям. В частности, британский культурный критик Алан Кирби, предложивший считать нашу эру «диджимодерном», проговаривает тот факт, что смерть постмодерна объявили уже до того, как Джеймисон провозгласил его новой культурной доминантой². Американский социальный теоретик Роберт Самуэльс, определяющий наше время как «автомодерн», критикует Джеймисона за то, что тот, изобличая поздний капитализм и

¹ *Hutcheon L.* The Politics of Postmodernism. New York; London, 2002. P. 165–166.

² *Kirby A.* Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture. New York; London, 2009.

тем самым притворяясь радикальным левым, на самом деле воспроизводит ритуальную риторику радикальных правых, направленную против любых революционных импульсов¹. Впрочем, Самуэльс не отказывает Джеймисону в тонкости аналитических наблюдений относительно слияния культуры и экономики. Вместе с тем другой американский социальный теоретик Джейсон Нилон, признавая то, что капитализм, о котором рассуждал Джеймисон, трансформировался, все же предлагает использовать левую логику, описывая культурное состояние «капитализма just in time» как пост-постмодернизм². Таким образом, даже если считать, что постмодерн как эпоха в самом деле завершился, самый влиятельный его анализ все еще остается отчасти эвристическим, а следовательно, Перри Андерсон, поставив Джеймисона на пьедестал ключевых теоретиков постмодерна, оказался прав.

Однако есть еще один аргумент, почему марксизм все еще может быть актуальным для анализа нынешнего времени. Так, социолог Энтони Гидденс в начале 1990-х отказывался признавать эпоху «постмодерном», предлагая свою концепцию «радикализованного модерна», однако в итоге сменил гнев на милость. Спустя какое-то время Гидденс признал то, что постмодерн как исторический период имеет место быть, и даже согласился с мнением Джеймисона (хотя так думают многие авторы), что модерн и постмодерн могут сосуществовать и сосуществуют, дополняя друг друга³. В таком случае альтернативные версии «модерна» Кирби, Самуэльса, Нилона и других авторов хотя и провозглашают смерть постмодерна, но на деле помогают ему продлить свое существование. Постмодерн меняется, но как проект он еще определенно не завершен. И пока что трудно найти его более удачную теорию, чем ту, которую предложил марксизм.

¹ *Samuels R. New Media, Cultural Studies, and Critical Theory after Postmodernism. New York, 2009.*

² *Nealon J. T. Post-postmodernism, or, The logic of just-in-time capitalism. Stanford, 2012.*

³ *Гидденс Э., Саттон Ф. Основные понятия в социологии. М., 2018. С. 37.*

Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия¹

История России XX в., да и ее новейшая история весьма тесно связана с идейным наследием Карла Маркса и его влиянием на развитие едва ли не всех общественных процессов в стране в предреволюционный, советский и постсоветский период, когда многие шаги так называемых «реформ» были нацелены прежде всего на демонтаж того, что ранее создавалось, как тогда казалось, в соответствии с учением Маркса. В этом тексте мне хотелось бы остановиться не столько на содержании самой теории марксизма (она достаточно широко известна), сколько на проблеме восприятия социальных идей и их творцов в сознании людей. Они интерпретируются в зависимости от конкретной культуры и практики реализации идей, что само по себе позволяет сделать выводы как о самой воспринимающей культуре, так и уточнить «культурный портрет» того или иного автора. Как здесь не вспомнить иронические стихи Ксенофана о восприятии богов разными народами:

Чёрными пишут богов и курносыми все эфиопы,
Голубоокими их же и русыми пишут фракийцы.

Это своеобразный экзистенциально-культурологический подход, который может высокомерно отбрасываться, но тем не менее он позволяет понять сам фактор популярности того или иного философа в конкретной культуре, которая адаптирует этот образ «под себя».

Для образа К. Маркса это справедливо в наибольшей степени в силу охвата идеями марксизма, по сути, всего мира. Поэтому и марк-

¹ Впервые опубликовано: *Миронов В.В.* Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия // *Вопр. философии.* 2018. № 7.

сизм часто приобретает специфические черты его понимания и реализации: от взвешенного европейского, до экзальтированного китайского, русского или южноамериканского.

В России «степень колебания» отношения к Марксу как личности едва ли не предельно высока и в ряде случаев даже гипертрофирована: от абсолютного признания до полного отрицания, когда герой переворачивается и выступает как злобный трикстер. Это отражает сложность диалога между разными культурами. Как отмечал Ю.М. Лотман, в диалоге культур то, что совпадает, тождественно, а значит, менее интересно для познающего, а более важным является наличие смысловой зоны непонимания, которое само по себе выступает стимулом понимания как проникновения в культуру Другого. «...Непонимание делает понимание мучительным и вместе с тем имеющим смысл и высокую ценность»¹.

Для российского контекста это замечание особенно значимо. Мы вот уже почти 150 лет мы повторяем как заклинание вслед за Ф.И. Тютчевым:

Умом Россию не понять,
Аршином общим не измерить:
У ней особенная стать —
В Россию можно только верить².

Это часто раздражает представителей иной культуры, и один

¹ Лотман Ю.М. *Разговор о пространстве* // Ю.М. Лотман. *Воспитание души*. СПб., 2005. С. 74.

² Ф.И. Тютчев мог себе позволить такое утверждение, ибо по роду своей деятельности за рубежом фактически выполнял функции создания положительного образа России в европейском сознании, который базировался на понимании её особой миссии. И, будучи чрезвычайно образованным человеком, он боролся с часто заведомо предвзятым отношением к России и русскому народу. «Вот это-то упорное пособничество верховной власти чужеземцам и содействовало более всего воспитанию в русской натуре, самой добродушной из всех, недоброго чувства по отношению к немцам, тогда как немцы, от мала до велика, наши и не наши, у которых нет, собственно, никакой причины не любить Россию, питают к нам исключительно физиологическую и потому именно неискоренимую и непреодолимую антипатию, расовую антипатию. И это наиболее яркая черта их национальности» (*Тютчев Ф.И. Письмо А.М. Горчакову*. 10 апреля 1865 г. Петербург // Ф.И. Тютчев. *Соч.*: в 6 т. Т. 6. М., 2004. С. 101).

мой коллега из Германии, кстати, очень хорошо относившейся к России, много лет в ней проработавший и даже, так уж сложилась судьба, умерший здесь, говорил по этому поводу: «Ну а какой же тогда частью тела нужно понимать русских?..» Удивительно, но мы часто даже гордимся тем, что нас не понимают, ибо нам кажется, что это придаёт нам своеобразную исключительность. А такая исключительность порождает желание не столько объяснять, сколько требовать, чтобы тебя понимали и признавали. И тогда фраза «В Россию можно только верить», преобразуется в усиление: «В Россию нужно только верить»¹.

Всё это отражает глубоко идеократический характер российского общества, в котором рациональное восприятие отступает на второй план, а на первый выходит вера. Поэтому неудивительно, что именно глубоко атеистический марксизм в России для большинства выступил как некая новая религия. Соответственно, и «реализация идей» Маркса в нашей стране приняла характер весьма своеобразной интерпретации марксизма, и «созданный в СССР строй соответствовал Марксовой модели социализма не более, чем общество древней Месопотамии. В действительности под флагом социализма в стране реализовался вариант описанного Марксом “азиатского способа производства”»². Многие фундаментальные положения Маркса, которые якобы использовали их адепты, на практике реализовывались с точностью до наоборот: общественное бытие, которое, по Марксу, должно было определять общественное сознание, оказывалось реализацией самих идей и построения общества по некой идеологической схеме, в которой «Марксовы базис и надстройка в некотором смысле меняются местами – не власть является функцией собственности, а наоборот, собственность является функцией власти. Следствием такого устройства является гипертрофированная государственность, тождественная отсутствию гражданского общества»³.

Такой тип общества называют политарным. Его особенность заключается в том, что государственные структуры подминают под

¹ Ироничное обращение Путина при встрече с Саркози в 2007 году. URL: <https://www.rbc.ru/politics/09/10/2007/5703c9529a79470eaf7674b9>

² Момджян К.Х. Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Часть 1. М., 2013. С. 22.

³ Момджян К.Х. Антропологический аспект российской самобытности // Этнос, нация, ценности: Социально-философские исследования. М., 2015. С. 145–146.

себя гражданское общество, что придаёт государственному аппарату гипертрофированную сущность, на вершине которой должен присутствовать вождь как абсолютное олицетворение силы власти. Именно отсюда идет традиция распределительных возможностей власти, понижающая российское общество на протяжении всей ее истории. Государственный аппарат «...при всей своей конечной неэффективности мог делать много такого, что не снилось самым восторженным почитателям этатизма на Западе – контролировать наличие или отсутствие бород на лицах поданных, регламент их половой жизни, длину и ширину брюк и т.д. и т.п.»¹. Эти факторы делали Россию страной непонятной для представителей других культур. Её воспринимали либо через литературные образы, либо по образцам поведения «наших людей», как сегодня на пляжах Майорки. Такой образ, основанный на непонимании, неизбежно сопровождался боязнью перед непредсказуемостью действий как отдельных русских, так и российского государства в целом.

В силу указанной идеократичности и политарности социальная теория марксизма приобрела в нашей стране фетишизированный характер, став во многом предметом веры и поклонения. К ней относились не как к концептуальной модели, созданной разумом человека, а как к некоей ниспосланной свыше системе рецептов переустройства социального порядка. Это деформирует реальное восприятие практического поведения людей, будь то область политики или экономики, которые воспринимаются через их идеологическую интерпретацию. Такая трансформация небезобидна: идеократическое мышление – удобный механизм манипуляции массовым сознанием. В советский период очень часто те или иные цитаты из Маркса использовались людьми, которые не были хоть сколько-нибудь глубоко знакомы с работами Маркса, не говоря уже о мировом марксистском научном наследии.

* * *

Следует подчеркнуть, что не только отношение к Марксу в России было противоречивым. *Противоречивым было и отношение Маркса к Российской Империи.* С одной стороны, у Маркса есть немало критических положений в адрес России, но они были продуктом

¹ Момдзян К.Х. Введение в социальную философию. М., 1997. С. 27.

не русофобии Маркса, а его социально-классового подхода, следование которому позволяло сделать имеющий немалые основания вывод о реакционности абсолютистского монархического строя Российской Империи середины XIX в. Из этого им иной раз и делались выводы и относительно России и русской аристократии, которые помогают реализовать идеи контрреволюции в Европе.

Соответственно, и отношение к представителям России было весьма различным и не всегда справедливым. В одном из писем к Кугельману Маркс пишет: «Такова ирония судьбы: русские, с которыми я в течение 25 лет непрерывно боролся в своих выступлениях не только на немецком, но и на французском, и на английском языках, всегда были моими “благодетелями”. В 1843–1844 гг. в Париже тамошние русские аристократы носили меня на руках. Моё сочинение против Прудона (1847), а также то, что издал Дункер (1859), нигде не нашли такого большого сбыта, как в России. И первой иностранной нацией, которая переводит “Капитал”, оказывается русская. Но все это не следует переоценивать. Русские аристократы в юношеские годы воспитываются в немецких университетах и в Париже. Они гонятся всегда за самым крайним, что даёт Запад. Это чистейшее гурманство, такое же, каким занималась часть французской аристократии в XVIII столетии. <...> Это не мешает тем же русским, с поступлением на государственную службу делаться негодьями»¹.

С другой стороны, Маркс был секретарём русской секции Интернационала, изучал русский язык, цитировал Пушкина, среди людей, с которыми Маркс вел диалог, много очень разных представителей российской интеллигенции. В последние годы жизни Маркс специально и очень вдумчиво работал над проблемой возможности движения к социализму не самых передовых в экономическом отношении стран и, в частности, России. Эти размышления и сомнения Маркса по вопросу о прогрессивном потенциале русской общины отражены в его набросках письма к Засулич². Подчеркну, что Маркс так и не дал однозначного ответа на этот вопрос, считая его предметом для серьезного изучения.

¹ Маркс К. Письмо Людвигу Кугельману, 12 октября 1868 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 32. М., 1964. С. 472.

² Маркс К. Письмо В.И. Засулич // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 19. М., 1961. С. 250–251.

* * *

Почему и каких русских Маркс недолюбливал, а каких уважал? Ответ на этот вопрос непрост. В список лиц, к которым Маркс был не безразличен, попадают крупные и известные, в том числе и в Европе, фигуры.

Например, с М.А. Бакуниным К. Маркс был знаком с 1844 г. Вот как вспоминает об этом Бакунин: «Мы сошлись довольно близко. <...> Однако полной близости между нами не было никогда. Наши темпераменты не подходили друг к другу. Он называл меня сентиментальным идеалистом – и был прав; я называл его вероломным, коварным и тщеславным человеком – и тоже был прав»¹.

Бакунин в 1869 г. (вскоре после выхода стихотворения Тютчева) издаёт в России «Манифест Коммунистической партии». Он же и был его первым переводчиком. Но в конечном счёте отношения Маркса и Бакунина стали сугубо недружелюбными. Особенно резко Маркс высказывался о негативной роли Бакунина по отношению к Первому интернационалу, над созданием которого долгое время работал Маркс.

Не менее значимыми были отношения Маркса и Герцена, которого Маркс так же оценивал во многих случаях весьма негативно и критично, называя «социалистом на словах». Надо отдать должное: Герцен тоже не оставался в долгу, называя последователей Маркса «марксидами»², словом, в котором можно усмотреть и аллюзию на слово «гниды». Впрочем, говоря обо всех этих жестких, а подчас и жестоких взаимных критических выпадах, надо помнить, что 150 лет назад даже между близкими товарищами нелицеприятные выражения были в порядке вещей.

Интересно то, что Бакунин и Герцен находились, по сути, в одной смысловой плоскости с Марксом. Их идеи во многом представляли зеркальные отображения его собственных идей, хотя, с точки зрения Маркса, эти зеркала, наверное, выглядели в немалой степени кривыми. Не будем забывать, что Бакунин стал одним из основоположников радикального анархизма, который имел немало формаль-

¹ Муриков Г. Парадоксы Бакунина (К 200-летию М.А. Бакунина) // Аврора. 2014. № 6. С. 67–68.

² Герцен А.И. Былое и Думы. В 3 т. Т. 2. М.; Л., 1931. С. 399.

но общих черт с радикальным марксизмом, а Герцен стал одним из предтеч либерального марксизма, изрядно при этом перемешенного со славянофильством.

Нельзя не отметить, что при весьма критическом, если не сказать жестче, отношении к Бакунину и Герцену, российским революционными демократам (упомянем имена Лаврова, Чернышевского, Добролюбова, Засулич) Маркс симпатизировал. По-видимому, на первый план выступали классовые предпочтения. Наибольшей симпатии здесь удостоился Лопатин. Маркс пишет: «Он – единственный “солидный” русский из всех, кого я до сих пор встречал, а национальные предрассудки я скоро из него выбью»¹.

Эти противоречия Маркса по отношению к русским интересно объяснял Энгельс: «Что касается русских вообще, то существует огромная разница между ранее приехавшими в Европу русскими дворянами аристократами, к которым принадлежат Герцен и Бакунин и которые все шарлатаны, и теми, кто приезжает теперь, – выходцами из *народа*. Среди последних есть люди, которые по своим дарованиям и характеру безусловно принадлежат к лучшим людям нашей партии; парни, у которых выдержка, твёрдость характера и в то же время теоретическое понимание прямо поразительны»².

Энгельс, постоянно критиковавший царскую Россию за её реакционность, в то же время отмечает в письме к Засулич, обращаясь к ней по-революционному: «Дорогая гражданка! <...> То, что Вы мне сообщаете о растущем интересе в России к изучению книг по теории социализма, доставило мне большое удовольствие. Теоретическая и критическая мысль, почти совершенно исчезнувшая из наших немецких школ, по-видимому, в самом деле нашла себе убежище в России»³.

* * *

Россия также никогда не была безразлична к Марксу. Власти императорской России начиная с 1844 г. внесли Маркса в число лиц,

¹ Маркс К. Письмо Ф. Энгельсу, 3 августа 1870 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 33. М., 1964. С. 24.

² Энгельс Ф. Письмо И.Ф. Беккеру, 14 июня 1872 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 33. М., 1964. С. 411.

³ Энгельс Ф. Письмо Вере Ивановне Засулич, 6 марта 1884 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 36. М., 1964. С. 104.

которых предписывалось немедленно арестовать в случае приезда в Россию. Начиная с этого же времени власть постоянно предписывала всячески бороться с коммунистическими идеями, а после создания Российской социал-демократической рабочей партии не только большевики, но и меньшевики стали заклятыми врагами режима.

В то же время некоторые теоретические работы Маркса и, в первую очередь, «Капитал» были пропущены цензурой и издавались легально. В России уже в 1872 г. издается перевод «Капитала». Причём объявления о выходе перевода помещаются в правительственных газетах. Это было отражением либерального правления Александра II. Власть была уверена, что марксистские идеи не будут восприняты в России. Известна история, когда один из цензоров, «запустивший» книгу в печать, поставил на тексте «Капитала» резолюцию: «Её немногие прочтут в России, и ещё меньше поймут её»¹. Надо сказать, он весьма ошибся, ибо книга становится настольной, своеобразной важнейшей частью интеллектуального багажа не только русских революционеров того периода. «Капитал» стал своего рода «библией» экономистов и социологов советского периода. Более того, после мирового экономического кризиса 2008–2009 гг. он вновь стал одним из самых издаваемых экономических произведений и служит основой для широкого спектра современных дискуссий². С работами Маркса знакомили даже членов царской семьи. Была и ещё одна возможная причина для разрешения публикации. В марксизме могли видеть альтернативу движению народолюбцев, казавшемуся в момент выхода «Капитала» главной угрозой для самодержавия.

Российская интеллигенция (во всяком случае, ее критически

¹ Литературное наследство К. Маркса и Ф. Энгельса: История публикации и изучения в СССР. М., 1969. С. 49.

² См.: *Ананьин О.И.* Карл Маркс и его «Капитал»: из девятнадцатого в двадцать первый век // *Вопр. экономики.* 2007. № 9. С. 72–86; *Межуев В.М.* Маркс против марксизма. М., 2007; *Воейков М.И.* За критический марксизм: полемика с учеными. М., 2011; *Кагарлицкий Б.Ю.* Марксизм. Введение в социальную и политическую теорию. М., 2011; *Славин Б.Ф.* Марксизм: испытание будущим. О дискуссионных вопросах теории и истории марксизма. М., 2014; *Пороховский А.А.* Политическая экономия в XXI в.: системный подход в решении проблем современной экономики // *Вопр. политической экономии.* 2016. № 4. С. 8–22 и др.

мыслящая часть) с огромным вниманием восприняла работы Маркса. Их хорошо знали в России. Правда, нравилась теория сама по себе, но смущали возможности ее реализации. Одоевский говорил о ее нереализуемости «в ближайшие 300 лет». Когда Чернышевскому прислали русский перевод первого тома Капитала, тот «как признавал позднее, не стал читать его, а “пересмотрел” и, “отрывая листик за листиком, делал из них кораблики и пускал по Вилюю”»¹.

Таким образом, нравилось это самому Марксу или нет, но *идеи Маркса не столько понимали, сколько действительно любили в России*. Это характерная черта русского сознания. В философии мы уже до Маркса точно так же влюблялись в Гегеля, сегодня многие влюблены в постмодернизм или аналитическую философию. Это состояние «влюбленности» в ту или иную философскую концепцию, характерное в целом для российской интеллигенции, приводит к тому, что объект любви идеализируется и не подвергается критическому анализу, недостатки игнорируются и т.п. Это в значительной мере следует отнести и к марксизму. Более того, в советский период весьма упрощенная и своеобразно интерпретированная версия марксизма была превращена в незыблемый канон и стала не только навязываемым сверху атрибутом любого обществоведческого исследования или учебника, но и основой официальной идеологии.

Между тем, как хорошо известно, любая идеология, возведённая в ранг всеобщей, нуждается в собственных символах и ритуалах, выступая, по сути, как мифология, сопряжённая с художественной окраской тех символов, которые она конструирует. Для большинства людей она требует не знания, а веры в неё. Маркс же был превращен в один из главных символов указанной идеологии, которая детализировалась в зависимости от времени и среза общественного сознания.

Один из таких мифов – героический. Он был характерен для массового общественного сознания недавнего советского прошлого и сохраняется отчасти и сейчас. Здесь образ Маркса с развевающейся бородой носит демонический характер. Перед нами почти библейский Моисей. В советской стране Маркс действительно становится национальным героем. Его именем называют станции метро, улицы

¹ Пустарнаков В.Ф. Парадоксы в истории марксизма в России // Карл Маркс и современная философия. Сборник материалов научной конференции к 180-летию со дня рождения К. Маркса. М., 1999. С. 314.

и наиболее крупные площади.

Второй миф «концептуальный», который предназначался, прежде всего, для интеллигенции, в той или иной степени знакомой с трудами Маркса. В основе его долгое время лежал тезис о существовании «двух» Марксов. С одной стороны, *Маркс официальный*, выборка из идей которого широко пропагандируется. А с другой – *непрочитанный или неизвестный Маркс*. Это его работы раннего периода, наполненные гуманистическими и экзистенциалистскими мотивами, которые называются «*незрелыми*». Знание этого Маркса было неким знаком внутренней интеллектуальной свободы, поэтому *такого – гуманистически прочитанного – Маркса любили в среде гуманитарной интеллигенции*.

Вообще, следует иметь в виду, что в советской системе до начала 1980-х гг. марксизм рассматривался как универсальная и всё объясняющая теория. Однако в кругу профессионалов велись серьёзные дебаты по проблемам марксизма, широкий круг работ обществоведов, формально называвших себя марксистами, в действительности был далек и от методологии, и от теории Маркса. Но господствующим оставался некий канонизированный официальный марксизм. Именно поэтому марксизм стал общей идеологической базой эпохи начала реформ.

Следует, однако, подчеркнуть, что в период хрущевской «оттепели», а особенно в годы горбачевской «перестройки», то есть в 1960-е и во второй половине 1980-х гг., в СССР активно развивается творческий марксизм, давший высокие, мирового уровня достижения в решении вопросов методологии, онтологии, гносеологии, в продвижении по пути исследования человека и общества¹. Более того, в это время сначала в среде научной интеллигенции, а позднее (в конце 1980-х) и в широких массах марксизм все чаще подается как методология и теория движения по пути к гуманистическому демократическому социалистическому обществу, в котором постепенно преодолеваются отношения отчуждения. Образ самого Маркса становится более выпуклым, живым, наполненным противоречиями и исканиями.

¹ См.: Вазюлин В.А. Логика «Капитала». М., 1968; Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.

Когда стало ясно, что строительство общества с «человеческим лицом» затягивается, а жизнь людей все более ухудшается, нужно было найти авторитетный персонаж, которого можно обвинять во всех грехах и неудачах. Удобнее, чем Маркс, фигуры для этого просто не существовало, и вчерашний Прометей становится идеологическим Франкенштейном. В этих условиях простейшее решение – объявить марксизм идеологическим козлом отпущения – показалось официальным структурам и самым эффективным. ***Остракизм был распространен в том числе и на теорию марксизма.*** Период влюбленности завершается. От любви переходят к ненависти. Период 1990-х гг. характеризуется тотальным отрицанием марксизма. Изменяется содержание учебных курсов в университетах и даже школах, закрываются кафедры, переквалифицируются преподаватели. Один из самых поразительных феноменов начала 1990-х гг. стало едва ли не мгновенное (произошедшее буквально за несколько лет, а иногда и месяцев) превращение адептов марксистской философии, политической экономии и т.п. в ученых и преподавателей, развивающих идеи весьма далекие от марксизма, а в ряде случаев и активно отрицающие марксизм. Более того, едва ли не повсеместным становится тезис об ответственности Маркса и марксизма за все провалы российской экономики и проблемы общественной жизни.

Сегодня мы переживаем очередной виток ***«возвращения к Марксу»***. Оказалось, что Маркс прав в характеристике именно того капитализма, который возник в России. Российский капитализм породил колоссальное имущественное неравенство. Уровень социального неравенства, причем не только в доходах, но и в возможностях личного развития, в постсоветской России оказался столь значительным, что в стране вновь стали востребованы идеи социальной справедливости. В немалой степени основой для возрождения интереса к марксизму стали провалы неолиберальной экономической политики. «Радикальный демократизм» европейского типа в России пробуксовывает. Люди устали от социальных экспериментов по моделям «чикагских мальчиков». Так реальные противоречия общественно-экономической жизни начали создавать предпосылки для возрождения творчески переосмысливаемого марксизма.

* * *

Размышляя о судьбах марксизма в России важно помнить, что в самой трактовке теории марксизма можно зафиксировать различающиеся векторы (что, впрочем, не является спецификой нашей страны). Мне уже доводилось писать об этом, поэтому ниже я приведу фрагмент из одной из ранее опубликованных работ. На наш взгляд, мы можем выделить следующие.

«Агрессивный» марксизм-ленинизм, сочетающий в себе черты догматизма и базирующийся скорее на вере, чем на знании.

Марксизм-ленинизм, базирующийся на идее возможности построения варианта социалистического общества, которое должно быть свободно от пороков бывшего СССР. Это дальнейшее развитие идеи так называемого социализма с «человеческим лицом».

Классический марксизм, основанный на объективной оценке наследия Маркса и вписывающий его в общую социологическую и философскую традицию.

Неомарксистские течения, для которых Маркс – объект достаточно критической свободной интерпретации.

Агрессивный антимарксизм, для которого Маркс выступает, прежде всего, мишенью критики, причем критики не теоретической: на него навешиваются все обвинения за то, что произошло в нашей стране. Как это ни парадоксально, это все тот же вариант тоталитарной идеологии, но с обратным знаком¹.

В качестве комментария к этому перечню хотелось бы добавить, что в последние два десятилетия в России сложилось и активно развивается направление, которое называет себя постсоветской школой критического марксизма. Его представителями являются известные ученые – философы, политэкономы, социологи и т.п. Их работы переведены на многие языки мира, в России они издают ряд журналов²,

¹ См.: *Мионов В.В., Момджян К.Х.* Прощание с Марксом? / Стенограмма лекции, прочитанной на семинаре Философского клуба 15 января 2015 г. URL: <http://old.winzavod.ru/upload/iblock/512/5129e8f36d1b41bd9d5b76418f8c4708.doc>; *Философия: учебник для вузов / под общ. ред. В.В. Миронова.* М., 2005.

² Старейшим журналом на постсоветском пространстве, издаваемым более четверти века и представляющим Постсоветскую школу критического марксизма, является журнал «Альтернативы» (электронные версии статей доступ-

опубликовали более ста монографий¹. Подробная характеристика деятельности постсоветской школы критического марксизма представлена в статьях Бузгалина А.В. и Колганова А.И.² Недавно на философском факультете МГУ был создан Центр современных марксистских исследований³, ставший инициатором проведения ряда крупных международных форумов⁴. Эта школа является одним из, к сожалению, немногочисленных российских примеров творческого развития марксизма применительно к реалиям современной эпохи.

* * *

Если рассматривать *марксизм как основу идеологии*, необходимо помнить, что в такой системе не работают категории истины или неистины (М. Вебер). Если говорить о марксизме или, точнее, о

ны на сайте журнала www.alternativy.ru). С 2015 г. в бумажном формате стал выходить также журнал «Вопросы политической экономики», в котором публикуются преимущественно ученые-экономисты, близкие к этому направлению (электронные версии статей доступны на сайте журнала www.interpolitec.su).

¹ См., напр.: Марксизм: альтернативы XXI века (Дебаты постсоветской школы критического марксизма). М., 2009; Социализм-XXI. 14 текстов постсоветской школы критического марксизма / под ред. А.В. Бузгалина, В.В. Миронова. М., 2009; Дорога к свободе: критический марксизм о теории и практике социального освобождения / под ред. Б.Ф. Славина. М., 2013; Либерализм и социализм: Запад и Россия. К 200-летию со дня рождения А.И. Герцена / под ред. М.И. Воейкова. М., 2013; Булавка Л.А. Социалистический реализм: превратности метода. Философский дискурс. М., 2007; Бузгалин А.В., Колганов А.И. Глобальный капитал. В 2 т. Т. 1. Методология: По ту сторону позитивизма, постмодернизма и экономического империализма (Маркс re-loaded). Т. 2. Теория. Глобальная гегемония капитала и ее пределы («Капитал» re-loaded). М., 2018.

² Бузгалин А.В., Колганов А.И. Политическая экономия постсоветского марксизма (тезисы к формированию научной школы) // Вопр. экономики. 2005. № 9. С. 36–55; *они же*. Социальная философия постсоветского марксизма в России: ответы на вызовы XXI века // Вопр. философии. 2005. № 9. С. 3–25.

³ Официальный сайт Научно-образовательного центра современных марксистских исследований философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова: <http://marxiststudies.ru>

⁴ См., напр.: Зотова Е.С., Баращикова О.В. «Капитал»-XXI: философия, методология, теория (обзор Международной научной конференции, посвященной 150-летию выход 1-го тома «Капитала» К. Маркса) // Вопр. политической экономики. 2017. № 3. С. 169–185.

марксизме-ленинизме как идеологии, то она, безусловно, ограничена ценностными пристрастиями, многие из которых сегодня вряд ли реализуемы. Стратегия движения к обществу, где будут господствовать неотчужденные общественные отношения, экономическое равенство, дополняемое соревнованием в сфере творчества, диалог, – такая стратегия пока ещё менее эффективна, чем механизмы рыночного неравенства.

При этом, анализируя теорию Маркса, нельзя подменять это исследование априорной критикой в адрес сконструированной не самим Марксом модели идеологии. Сам Маркс понятие научной идеологии, как известно, отрицал. Данная её характеристика принадлежит Ленину, который пытался обосновать тем самым истинность ценностных установок коммунистической идеологии. Идеология связана с практическим использованием концепции, а поэтому модифицируется под соответствующие условия. Расхождения с классической моделью по некоторым пунктам были так сильны, что понадобились различного рода добавления в виде марксизма-ленинизма, китайского варианта, кубинского варианта, о которых Маркс, конечно же, не писал.

В отличие от более поздних идеологических наслоений **концепция Маркса как научная теория – одна из наиболее глубоких рефлексий, касающаяся не только общества, но и человека, культуры в целом.** Другое дело, что она, как и всякая философская концепция, была продуктом эпохи, то есть зафиксировала в себе рефлексию самосознания на определённой стадии развития культуры. Как и любая теория, она работает в рамках определённых гносеологических и социокультурных предпосылок. Она имеет огромное число истинных выводов, объясняет целый ряд даже современных проблем общества. Но она, безусловно, может и должна подвергаться критике и развитию. Это тем более уместно, что такой – диалектический – подход к любой теории составляет ядро самой марксистской методологии.

Здесь можно сослаться на К. Поппера, которого трудно назвать поклонником марксизма. Он разделяет теорию самого Маркса, которая выстраивается по критериям научности, в частности, давая вполне проверяемые предсказания. Часть этой теории «была фальсифицирована». Развивая свою мысль К. Поппер писал: «Однако вместо того, чтобы признать это опровержение, последователи Маркса переинтерпретировали и теорию, и свидетельство с тем, чтобы привести их в

соответствие. Таким путем они спасли свою теорию от опровержения, однако это было достигнуто ценой использования средств, сделавших ее неопровержимой. Таким образом, они придали своей теории “конвенционалистский характер” и благодаря этой уловке разрушили ее широко разрекламированные претензии на научный статус»¹.

На наш взгляд, эти слова Поппера могут быть адресованы только тем марксистам, кого мы выше в своей классификации назвали представителями агрессивного марксизма-ленинизма. Иначе говоря, теория марксизма научна, тогда как марксизм-ленинизм есть одна из попыток «спасения» теории и конструирование выводов, которые из самой теории не вытекают².

Завершая наши краткие размышления, подчеркнем: и сегодня можно выделить ряд идей концепции Маркса, которые могут служить для построения развитых социальных концепций. Прежде всего, это целый комплекс *философско-антропологических идей*, связанных с пониманием человека как существа, преобразующего мир. Маркс постепенно отказывался от жесткого принципа определения духовного из материального. Он дает свой ответ на вопрос о соотношении сознания и бытия. Для социальной философии эта проблема формулируется как роль сознания в деятельности людей, то есть влияние сознания на ход и исход человеческих действий. Тем самым он говорит об идеях, которые могут влиять на общество, в том числе его материальную сторону. Таким образом, *мир вещей, действительно, может трактоваться как мир опредмеченных идей*.

Маркс подошел к пониманию *необходимости будущего интегрированного человечества*. Причем это не постулировалось как некая очередная ценность, а выводилось из хода развития самого общества и его необходимости выступать как единое человечество ради собственного самосохранения. Это развиваемая им концепция о всеобщем производстве как особом типе адаптации через коллективное отношение к миру. Общество – это особая система и потому необходим интегративный его анализ, предполагающий установление координационных и субординационных связей между частями,

¹ Поппер К. Логика и рост научного знания. Избранные работы. М., 1983. С. 246.

² Подробнее см.: Бузгалин А.В. Анти-Поппер. Социальное освобождение и его друзья. М., 2015.

образующими систему.

Соответственно, исходя из Маркса, можно говорить о трех типах деятельности. Это **материальное производство** – сфера, создающая для нас вещи, организационная форма деятельности – это форма, создающая необходимые для нас связи. **Социальная деятельность** – это сфера, которая непосредственно создает человеческую жизнь, и, наконец, **духовная деятельность** – это деятельность, создающая необходимую нам опредмеченную информацию, так называемые символические объекты, с помощью которых люди не меняют мир, а изменяют свое представление о мире. Это решает фундаментальные проблемы структурной теоретической социологии. Ну и, наконец, не забудем о том, что Маркс делал выводы о ценности человеческой личности, интересы которой могут стоять выше интересов классовых¹.

Упомянутые аспекты далеко не все из теоретического багажа Маркса, что заслуживает самого пристального критического внимания и развития сегодня. Не будем забывать и о том, что марксизм после Маркса – это сотни и тысячи глубоких научных работ, во многих случаях очень значительно продвинувших теорию своего учителя и предшественника, развивших ее применительно к реалиям XX и нынешнего веков. Но равно мы не можем забывать и о том, что именем Маркса сегодня, как и вчера, пользуются многие из тех, чьи деяния и идеи заставляют Маркса повторять свое знаменитое изречение: если это марксизм, то я не марксист.

Вот почему этот текст хотелось бы закончить обращением к научной общественности: наша задача – не преклоняться перед Марксом и не предавать его анафеме, а тонко и последовательно отделять зерна от плевел, **творчески (а значит, критически) используя наследие и самого Маркса, и его последователей**, органично включать эти концепции в ткань нашей науки и образования, ведя диалог с этим направлением с позиций самых разных научных парадигм, мы можем достойно ответить на вызовы и современности, и истории.

¹ Подробнее см.: Момдзян К.Х. Антропологический аспект российской самобытности // Личность. Культура. Общество. 2011. Том XIII. Вып.3. С. 171–180.

**Философия и идеология:
тематический конструктор¹
(Вместо заключения)**

В Предисловии к книге подчеркивалось, что данный проект, включающий целый ряд докладов, дискуссий и публикаций, не имел целью прийти или хотя бы приблизиться к решениям, которые можно было бы интерпретировать как окончательные. При всём уважении к высказанным точкам зрения, в равной мере каноническим либо полемическим, в этой сборке представляется особо ценным выход на общие контуры проблемы и более широкий взгляд – возможность увидеть «всю поляну». Ценность такого «картирования» – целое и структура, а не только приватные откровения. Являясь структурно оформленным конспектом совокупной дискуссии, данная разработка даёт основу для подготовки статьи «Идеология» в рамках мегапроекта Института философии РАН «Всемирная философия: основные понятия и системы (Электронная философская энциклопедия)».

Однако и в этом виде монтаж объемистых и порой весьма непростых текстов еще не даёт возможности разом охватить целое «с высоты птичьего полёта». Для этого необходимо резко изменить масштаб рассмотрения и саму оптику зрения в наблюдении над дискуссией. Если воспользоваться архитектурной метафорой, для этого надо подняться от проекта детальной планировки (ПДП) до уровня генплана, увидеть в совместной проработке проблемы композицию основных «ансамблей», «трасс» и «территорий».

Для того чтобы проявить этот общий план, мы попытались применить методику «Идеологического конструктора», в своё время реализованную на материале анализа дискуссии о национальной идее. Работа проводилась в рамках Группы консультантов Администрации

¹ Впервые опубликовано: Рубцов А.В., Сыродеева А.А. Философия и идеология: тематический конструктор // Политическая концептология. 2018. № 4.

президента в 1996–1997 гг.; её результатом стала книга «Россия в поисках идеи»¹. В целом методика выглядит примерно следующим образом:

- собирается корпус текстов, репрезентирующий основной массив данных, то есть все доступные публикации по теме;

- данный корпус текстов подвергается деконструкции, а именно разбивается на так называемые условно атомарные высказывания, представляющие собой единичные проблемные модули;

- на основе анализа массива и проведённой деконструкции выстраивается архитектура контента – разрабатывается многоуровневая (многоэтажная) тематическая, проблемная структура содержания;

- атомарные высказывания перераспределяются и заново собираются в соответствии с данной новой структурой, вследствие чего из гигантского массива суждений собирается подобие некоторого числа заочных «круглых столов» по определённым более локальным темам;

- в итоге мы получаем одновременно и логический каркас проблемы, и заново собранный массив высказываний – «хребет» с «мясом», составляющий основу реконструкции целого как своего рода коллективной монографии десятков, если не сотен, авторов. Это, естественно, до некоторой степени насилие над исходными авторскими текстами, но не многим большее, чем при обычном цитировании с корректным оформлением ссылок.

Вопросы, связанные с темой национальной идеи, сами по себе представлялись достаточно простыми и очевидными, но только до того момента, пока в такой сборке не сопоставляются и не соприкасаются бок о бок разные и часто противоположные точки зрения. Например:

- национальная идея это...

- национальные идеи бывают...

- национальные идеи полезны, и такая идея нужна для...

- национальные идеи опасны и вредны, поскольку...

- в настоящее время национальная идея для России не нужна...

- в настоящее время национальная идея для России жизненно необходима, поскольку...

- она могла бы появиться из...

- она ни в коем случае не должна исходить от...

¹ Баранов А., Захваткин М., Добровольский Д., Мирский Э., Рубцов А. Россия в поисках идеи: анализ прессы (Рабочие материалы Группы консультантов при Администрации Президента РФ. Вып. 1). М.: Известия, 1997.

- она могла бы выглядеть как...
- она ни в коем случае не должна быть...
- национальная идея сейчас в России невозможна, поскольку...

В итоге была выпущена вышеупомянутая книга «Россия в поисках идеи» с общей аналитикой, собственно «идеологическим конструктором» и детальной иконографической статистикой в виде множества диаграмм и графиков, подготовленных нашими экспертами под руководством А.Баранова, заведующего отделом экспериментальной лексикографии Института русского языка им. Виноградова РАН.

В данном случае мы попытались проделать примерно ту же работу, хотя и в существенно меньшем объеме. Методически здесь все достаточно просто, материал говорит за себя, однако необходимо сказать несколько слов о наших соавторах по проекту, не по своей воле попавших в эту аналитическую «мясорубку». В нашем материале нет цели представить авторов и их концепции во всей их полноте и многогранности, тем более в их собственной логике размышления и изложения. Главная задача – построить общую схематическую карту, заполнив её пространства отдельными цитатами лишь как примерами позиций. В этом смысле и общая структура, и выделение цитат как атомарных высказываний, и построение подобия локальной логики в отдельных темах – все это исключительно на совести авторов данного анализа и является их сугубо субъективным мнением. Придётся поверить на слово, что такая вивисекция многих замечательных текстов была для нас весьма болезненной, но это аналитическая необходимость, что-то вроде неприятностей медицинской пункции. Мы надеемся, что наши соавторы простят нас ради общего дела. Включая тех, кто был в изобилии препарирован, и тех, кто оказался включён в данную аналитику минимально, только потому что так выстроена общая тематическая схема анализа. Сильные диспропорции в объемах цитирования также объясняются крайне неравномерной представленностью авторов либо докладами и последующими развёрнутыми публикациями на их основе, либо участием в «круглом столе». Но даже с этими оговорками характер цитирования остаётся весьма субъективным: любой другой может проделать ту же работу по-своему и совсем по-другому, и такой опыт придал бы нашему общему исследованию большей объемности. У нас же в плане построения тематического рубрикатора пока получилось следующее:

Рубрикатор («тематический конструктор»)

1. ЧТО ЕСТЬ ФИЛОСОФИЯ?

- 1.1. Теория сознания и сборка смыслов
- 1.2. Рефлексия и отвлеченность
- 1.3. Втянутость и активизм: философская «работа»
- 1.4. Сочетание и синтез: философия «теоретическая» и «практическая»
- 1.5. Критика очевидностей
- 1.6. Философия и человек

2. ЧТО ЕСТЬ ИДЕОЛОГИЯ?

- 2.1. Общие представления
 - 2.1.1. *Идеология как система идей*
 - 2.1.2. *Идеология как система институтов*
- 2.2. Идеологическое: объем понятия и ареал распространения
 - 2.2.1. *Идеология как общее пространство*
 - 2.2.2. *Идеология как явление политики, но не только*
 - 2.2.3. *Идеология как «сознание для других» и как внутренний диалог*
- 2.3. Место и время эмансипации: когда и где возникает идеология как самостоятельный институт
 - 2.3.1. *Античность и Идеи*
 - 2.3.2. *Новое время и идеологии. Секуляризация*
- 2.4. Негативные стороны и свойства идеологии
 - 2.4.1. *Ложное сознание*
 - 2.4.2. *Инструмент господства*
- 2.5. Конструктивные функции идеологии
 - 2.5.1. *Социально-политическое*
 - 2.5.2. *Эпистемологическое и логическое*
 - 2.5.3. *Социально-психологическое*
 - 2.5.4. *Онтологическое (идеология и действительность)*

3. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И ИДЕОЛОГИИ

- 3.1. Философия как критика идеологий
- 3.2. Философия как идеология
- 3.3. Философия и идеология в едином континууме

3.3.1. *Взаимопревращения*

3.3.2. *Между верой и знанием*

4. ДЕИДЕОЛОГИЗАЦИЯ: ПРЕДЕЛЫ ВОЗМОЖНОГО И НЕВОЗМОЖНОГО

4.1. Иллюзии деидеологизации

4.2. Причины живучести: почему отказ от идеологии проблематичен

4.3. Преодоление идеологического: как и в какой мере деидеологизация возможна

4.3.1. *Рефлексия и рациональность*

4.3.2. *Толерантность*

4.3.3. *Союз философии и религии против идеологии*

4.3.4. *Против «единой» и «государственной» идеологии*

4.3.5. *Идеология и противоречия*

4.4. Реалии реидеологизации

5. ЯВЛЕНИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО

5.1. История

5.2. Идеология на полях

5.2.1. *Искусство и наука*

5.2.2. *Религия*

5.2.3. *Психопатология (идейно-политический нарциссизм)*

5.2.4. *Экономика*

5.2.5. *Социальное проектирование и прогностика*

5.3. Другие идеологии

5.3.1. *Из света в тень перелетая...*

5.3.2. *Латентная идеология. Идеологическое бессознательное*

5.3.3. *Контуры изменений*

Далее мы представляем собственно «конструктор», каким он получился на данной стадии анализа.

РАЗДЕЛ 1. ЧТО ЕСТЬ ФИЛОСОФИЯ?

1.1. Теория сознания и сборка смыслов

Философию... можно определить как теорию сознания (дефиниция, которую М.К. Мамардашвили озвучил в конце 70-х гг., хотя... к ней уже отначала тяготела вся «философская оттепель»...

Э.Ю. Соловьев

Философия в ее противостоянии идеологиям – это прежде всего просто философствование, то есть увлеченное автономное размышление отдельного конкретного человека (любого и всякого) над явившимися ему смысложизненными вопросами.

Э.Ю. Соловьев

...Философствование – это прежде всего экзистенциальная аналитика, направленная на выработку стойкой философской веры.

Э.Ю. Соловьев

Философствовать – значит сосредоточиться на вопросе о смысле жизни.

Э.Ю. Соловьев

1.2. Рефлексия и отвлеченность

...Состояние философствования – это пауза, приостановка целенаправленно практического мышления, которая позволяет человеку как бы откуда-то со стороны взглянуть на весь свой «жизненный мир».

М.К. Мамардашвили в интерпретации Э.Ю. Соловьева

...Философствование как отвлеченное размышление есть опоминание, умственная пауза, остранение, отрешение от жизненной суеты. В качестве такового оно вывозит человека из прагматики, заглушает в нем расчетливость и программный образ мысли, снимает обязательность настоятельных интересов.

Э.Ю. Соловьев

...Философия как самодостаточная эволюция идей и представлений...

А.В. Рубцов

1.3. Втянутость и активизм: философская «работа»

Различия исходных установок, условно говоря, универсализма и вмешательства обычно хорошо видны, хотя чаще их списывают на особенности профессионального этоса и личного темперамента.

А.В. Рубцов

...Погружение в «злобу дня» и отталкивание от той или иной жизненной проблемы, «внешней» по отношению к собственно философской теории... «практическая», а в известном смысле и политическая ориентация философии...

А.В. Рубцов

Иногда приходится даже слышать, что такого рода прямо актуализированная интеллектуальная и коммуникационная деятельность, при всем к ней уважении, вообще не есть философия. При этом не учитывается, что здесь проявляется гораздо более общая тенденция в философии постмодерна и, в частности, прагматизма. Ричард Рорти считал, что философия в традиционном смысле слова все более ограничивает свои универсалистские претензии на высшее интегративное знание, компенсируя такого рода «потери» непосредственным подключением ко всему комплексу актуальных жизненных проблем (Рорти называл этот «смазыванием поверхностей»). Таким образом, у этой актуализированной и внедряющейся, проникающей философии есть своя идеология, и у этой идеологии есть своя профессиональная, авторитетная философия.

Р. Рорти в интерпретации А.В. Рубцова

В последнее время Б.Г. Юдин формулировал эту позицию следующим образом: «философия как гуманитарная экспертиза». Здесь философия фундаментальных апорий вплоть до критичных переходов жизни и смерти неотделима от идеологии живой, реальной деятельности.

Б.Г. Юдин в интерпретации А.В. Рубцова

1.4. Сочетание и синтез: философия «теоретическая» и «практическая»

Любая значимая философская концепция всегда имеет две ипостаси. С одной стороны, это критика существующего положения дел: в познании, в моральной жизни, в политическом и социальном устройстве и т.д. С другой стороны, это построение определённого идеала знания, моральной жизни, политического устройства. В свете построенного идеала формулируются нормы деятельности, направленной на его достижение.

В.А. Лекторский

...Сущность философии носит принципиально двойственный характер. С одной стороны, она выступает как рационально-теоретическое сознание, и это позволяет ей быть самосознанием всех форм научного познания мира. С другой стороны, философия не только теоретически познает мир, но и является формой его ценностно-эмоционального переживания. Сочетание этих компонентов позволяет философии вступать как самосознание культуры в целом, выдвигая перед Человеком и Человечеством как рационально-теоретические, так и ценностно-мировоззренческие ориентиры.

В.В. Миронов

Строго говоря, это вообще два разных типа интеллектуальной работы исследователей и исследований. Либо это подчёркнуто академические и отвлечённые спекуляции от автора к автору, от мысли к мысли и из книги в книгу... Либо, наоборот, погружение в «злобу дня» и отталкивание от той или иной жизненной проблемы, «внешней» по отношению к собственно философской теории. Вечный спор между «правильным» и «полезным».

А.В. Рубцов

1.5. Критика очевидностей

О философской функции критики догматизации и «очевидностей» см. в разделе 3.1 «Философия как критика идеологий».

1.6. Философия и человек

Самоуверенность философии, подчиненной парадигме «классической рациональности», проявляется не только в ее высокомерном отношении к «низовому», еще не просвещенному мышлению; причудливым образом она сказывается и на ее обращении с иными формами развитой интеллектуальной жизни, скажем, в религии, искусстве или эмпирическом научном исследовании.

Э.Ю. Соловьев

И отдадим себе отчет в том, что вопросами этими – о смерти и бессмертии, о боге и космосе, о космополисе и о родине, о морали и праве – во все времена (и, конечно же, сегодня) обеспокоены тысячи и тысячи людей.

Э.Ю. Соловьев

Сегодня каждый сам себе философ...

В.М. Межуев

РАЗДЕЛ 2. ЧТО ЕСТЬ ИДЕОЛОГИЯ?

2.1. Общие представления

2.1.1. Идеология как система идей

В ходе разделения труда, когда возникло разделение материального и духовного труда, складывается особый общественный слой, специализированным занятием которых является обработка сознания с целью его унификации, приведения в соответствие с интересами социума как целого. В этом как раз и заключаются смысл и задачи идеологии. Поэтому, когда выражается мнение о готовности смириться с идеологией в случае, если она никого не поучает, стоит напомнить, что идеология как раз и ориентирована на то, чтобы учить людей, навязать им некие общие для всех идеи и ценности.

А.А. Гусейнов

Идеология по природе и своему назначению претендует на истинность и всегда навязывает себя отдельным индивидам. Как к этому ни относиться, но она действительно выступает способом стандартизации мышления в пределах сообщества и в целях его сохранения, будь то народ, государство, социальный строй.

А.А. Гусейнов

Идея и есть отношение, как бы мысленно освобожденное от своей материально-вещественной оболочки, а идеология – способ «перевода» этого отношения с языка вещей на язык идей.

В.М. Межуев

Идеология... как глубоко укорененная сборка идей и представлений.

А.В. Рубцов

...Идеология остается частью символического пространства любого общества, позволяющая осуществлять связь между теоретическим освоением социально-политической реальности и политическим действием.

М.М. Федорова

...Идеологи(я) как разделяемые группой представления о социальном порядке и стратегиях его поддержания или изменения...

О.Ю. Малинова

Власть абстрактных идей (т.е. выраженных в них общественных отношений) над человеком и есть идеология в точном смысле этого слова. Покончить с ней можно только одним путем – передав эту власть самим людям. Но как это сделать?

В.М. Межуев

...Идеологии как системы идей или представлений, функция которых заключается в оправдании (легитимации) господства, то есть обеспечения прав группы, уже обладающей средствами принуждения к признанию своего господствующего положения и правом распоряжения ресурсами власти, или группы, стремящейся к достижению

властных позиций... определенная конфигурация смысловых значений, выстроенная в силовом поле социальных интересов достижения и удержания власти. Идеология в этом плане не может интерпретироваться как «свободно парящее» учение, мировоззрение, теория или концепция.

Л.Д. Гудков

2.1.2. Идеология как система институтов

Идеология существует как система идей и как система институтов.
А.В. Рубцов

Теоретически возможны сильные идеи без институтов и, наоборот, идеологические институты, для которых идеи вторичны и заменяемы.
А.В. Рубцов

Подходы к идеологии как к относительно самостоятельной констелляции институтов редки и менее акцентированы. Тем не менее сюда входят как минимум: весь установочный, программный курс власти, инфраструктура СМИ и пропаганды, образовательные и воспитательные институции, инструментарий культурной политики и пр. Наряду с «идеологическими аппаратами государства» существуют независимые идеологические институты гражданского общества. Плюс «теневая» идеология – пространства, в которых идеологическая работа и борьба как таковые не афишируются, но ведутся контрабандой, скрытно и почти партизанскими методами – в том числе самим государством.

А.В. Рубцов

Всепобеждающая сила коммунистической идеологии также держалась не только на аттрактивности идей, но и на сверхмощной инфраструктуре. Неограниченный ресурс должен был обеспечить подавляющие конкурентные преимущества на рынках идеологий. Поэтому и деидеологизация означала здесь в первую очередь демонтаж институтов.

А.В. Рубцов

Производство, обмен и расширенное воспроизводство идеологии обслуживаются целым комплексом каналов и сетей, силовых структур и органов контроля, бюджетами и кадрами, экономикой и правом. На волне деидеологизации была демонтирована именно эта инфраструктура, и сейчас именно её пытаются реконструировать.

А.В. Рубцов

Все больший удельный вес институционализации идеологии придаёт развитие технологической базы обработки сознания. Проповедь сменилась инженерией промывания мозгов и управляемого самовнушения. В арсеналах средств массового поражения сознания «мягкая сила» оказывает проникающее воздействие, сравнимое с радиацией. И чем весомее роль институтов, тем напряженнее их конфликт с идеями: средства начинают доминировать над целями, интересы над принципами.

А.В. Рубцов

2.2. Идеологическое: объем понятия и ареал распространения

2.2.1. Идеология как общее пространство

...Она втягивает в свою орбиту всех людей, ее можно обнаружить везде. В результате в обществе складывается своеобразное идеологическое поле.

А.А. Гусейнов

В рамках государства всегда будут развиваться практики идеологического воздействия элитарного меньшинства на большинство населения.

В.В. Миронов

Пиар – это бесплатное привлечение внимания с помощью общественного интереса, а реклама – продвижение идей, товаров с помощью денег. Мы хорошо разбираемся в этих явлениях, когда рассматриваем их в чистом виде. Однако затруднительным оказывается выделение ме-

ста перехода, где одно завершается и начинается другое. Аналогичная проблема возникает при рассмотрении веры и пропаганды. Понятно, что вера как нечто цельное – одно, а пропаганда – нечто противоположное. Но где пролегает граница разделения, трудно указать, ибо по центру явления четко разделены, а точка перехода – размыта. Так же проблематично разделение искусства и идеологии, что продемонстрировал А.В. Рубцов на примере «Черного квадрата» Малевича.

А.Н. Архангельский

Стандартными понятиями эти процессы не описываются или не опознаются вовсе. Отсюда потребность в расширенной трактовке идеологии, в том числе как системы институтов и практик, обеспечивающих особого рода диффузное, «проникающее» воздействие на сознание и идеологическое бессознательное.

А.В. Рубцов

Присутствие теневой и латентной идеологии меняет взгляд на саму онтологию идеологического и «географию» его ареалов. Более адекватными оказываются не жестко локализованные, а «диффузные» представления о характере присутствия идеологии – и в ментальности, и в институтах. По аналогии с диффузной и невидимой властью у Мишеля Фуко идеология активна не только там, где она сама себя манифестирует. Здесь также все большее значение приобретают распродолженные формы идеологических активностей и инвестиций.

А.В. Рубцов

2.2.2. Идеология как явление политики, но не только

Сугубо политическое прочтение идеологии столь же распространено, сколь и радикально. Это со всей определенностью выражено в «Истоках тоталитаризма»: «Каждая идеология создавалась как политическое оружие, а не как теоретическая доктрина» [Арендт]. Или у Эдварда Шилза: «Идеологиями и являются системы ценностей, выступающие в качестве политического мировоззрения, обладающего силой веры и большим ориентационным потенциалом» [Shils].

Х. Арендт и Э. Шилз в изложении А.В. Рубцова

Одновременно понятие идеологии выходит за пределы узко понимаемой политики и в своём «предельном» расширении обнаруживается в самых разных сферах познания, культуры, экономики и повседневной жизни.

А.В. Рубцов

Радикальная политизация идеологии аналогична столь же односторонней политизации феномена власти. Вопреки расхожим (в том числе в теории) представлениям, политическая власть есть лишь одна из форм власти [Фуко]. То же с политической идеологией, далеко не исчерпывающей сферы идеологического. Если власть не сводится к политике, то и сама идеология не сводится к политической власти.

А.В. Рубцов

2.2.3. Идеология как «сознание для других» и как внутренний диалог

То, что власть посредством идеологии проделывает с массой, человек легко повторяет в споре или в общении с самим собой – само внушением, самооправданием, рационализацией, идеализацией и пр. «Сознание для других» реализуется в «другом себе» по тем же лекалам. Схемы господства и подчинения реализуются в том числе и как схемы идейного господства над собой – и (или) подчинения себе, своим же собственным внушениям и концептуализации. Полемика уподобляется идеологическому микросоциуму.

А.В. Рубцов

...Представление об идеологии исключительно как о «сознании для другого» не учитывает не менее развитых отношений внутреннего диалога, когда субъект выступает одновременно и идеологом, и объектом идеологического воздействия, «обработки себя». Такое регулярно встречается, когда человеку необходимо идеологическое (рациональное, моральное, функциональное и т.п.) обоснование его же собственных действий или положений в рамках активной идеологической дрессуры своего же собственного сознания и бессознательного. Такого рода индивидуальная потребность во внутренней рационализации в

полной мере распространяется и на социальные группы, фрагменты массы и общество в целом. Идея вовсе исключить такие практики утопична, какие бы гуманные мотивы за ней ни стояли. Эти внутренние идеологические механизмы сродни психическим защитами, которые вовсе не всегда однозначно деструктивны, а тем более устранимы.

А.В. Рубцов

Потребность в идеологии наступает для индивида тогда, когда он, в силу каких-либо причин, не в состоянии ответить сам на смыслообразующие вопросы своего существования.

Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко

2.3. Место и время эмансипации: когда и где возникает идеология как самостоятельный институт

2.3.1. Античность и Идеи

Само возникновение философии в собственном смысле слова (по крайней мере в европейской традиции) связано с конституированием понятия «идеи», всей сферы «идеального»: философия как таковая возникает именно как «учение об идеях». Именно в этой точке, отделяясь от натурфилософии, философия впервые обретает своё особое место и собственные основания в сфере сознания и духа. В этом смысле философское как сократическое и платоническое было одновременно «идеологическим» – пусть и не в более поздних смыслах этого слова.

А.В. Рубцов

2.3.2. Новое время и идеологии. Секуляризация

В ходе секуляризации начала Нового времени философия и идеология эмансипируются почти в одном режиме, но параллельными траекториями. Здесь идеология, ранее отдельно обозначившая себя в ренессансных проектах всего идеального – города, общества и самого человека, – впервые получает имя собственное. Более того, в понимании французских «идеологов» наполеоновского периода, самоопреде-

лившись в качестве «науки об идеях», она одновременно покушается на то, чтобы направлять политику – точно так же как в Античности философы пытались направлять политиков. И с тем же результатом.

Известная линия рассуждений связывает историческое самоопределение идеологии с истоками Модерна, конкретнее – с процессами секуляризации. Не от Дестюта де Трасси и Наполеона (это только сам термин), а от первых гуманистических манифестов и проектов всего идеального. Именно в тот момент идеология возникает как специфическая интеллектуальная и духовная форма, как почти отдельный институт. Это не отрицает существования идеологического и прежде, если не сказать «всегда», но именно в Новое время оно становится относительно самостоятельной компонентой сознания, нащупывает особые жанры и организованности, свойственные «идеологии» в современном и собственном смысле этого слова.

А.В. Рубцов

Все эти идеи в той или иной комбинации и сочетании и составили ядро великих идеологий, ставших в эпоху Модерна не только важнейшей составной частью символического освоения мира, но мобилизующей силой политического действия.

М.М. Федорова

Исход из теологического синкретизма Средневековья (от схоластики божественного *studia divina* к человекообразности *studia humanitatis*) был изначально диверсифицирован не только в науку и философию, но и в идеологию (при всём взаимопроникновении этих специализированных форм сознания). Учитывая генезис идеологий от постсредневековой секуляризации, примерно в таком контексте их и называют «светскими религиями». Позднее возникает понятие «интеллигентских религий» и даже «интеллигентских приходов», новизной которых являются «университетские приходы», ориентированные на вузовскую профессуру, «богемные приходы» и пр.

А.В. Рубцов

В своем классическом истолковании она заключала в себе идею освобождения человека от всех форм его личной зависимости. Идею свободы нельзя обосновать научно, во всяком случае, естественнона-

учно, таким обоснованием для своего времени и стала классическая философия, давшая начало и всем классическим идеологиям – либерализму, социализму и консерватизму. Каждая по-своему утверждала идею свободы в общественном сознании. В этом и заключалась связь идеологии с философией.

В.М. Межуев

Постепенно реализовался иной образ идеологии, который представлял собой форму манипуляционной модели, позволяющей гибко ее использовать, что лишь повышало эффективность (технологичность) манипуляции сознанием человека. Это совпало с нарастанием технологических возможностей манипуляции, о которых идеологи старого типа могли лишь мечтать. Такая модель позволила значительно повысить управляемость массовым сознанием, при внешнем отказе от фактора «идеологического давления» сверху.

В.В. Миронов

2.4. Негативные стороны и свойства идеологии

2.4.1. Ложное сознание

...Термин «идеология» был введен для обозначения особого рода обмана (лжи и фальши). Это термин-пейоратив, то есть осудительно-негативное выражение. Именно в данном значении оно со времен Маркса вошло в культуру и сохраняется в ней.

Э.Ю. Соловьев

Осудительно-негативное отношение к идейным образованиям, обнаруживающим приметы и признаки идеологий, можно назвать презумпцией, которой должны следовать и наука, и философия, и пострадавшая религиозная вера. Никакие фрагменты истинного знания в составе влиятельных идеологических построений презумпции этой (презумпции недоверия) ни отменить, ни поколебать не могут. Идеологии подлежат аналитической проверке как доктринальное целое и, покуда она не состоялась, не могут быть выведены из-под подозрения.

Э.Ю. Соловьев

2.4.2. Инструмент господства

Идеология – это доктринально оформленное ложное сознание, которое, как правило:

- а) выдает известный частный, особенный интерес за всеобщий;
- б) предъявляет относительные, исторически обусловленные истины в качестве безусловных и даже абсолютных («истин в последней инстанции»);
- в) сообщает своим определениям и ключевым констатациям амбицию руководящих текстов.

Э.Ю. Соловьев

То, что власть посредством идеологии проделывает с массой, человек легко повторяет в споре или в общении с самим собой – самоуверением, самооправданием, рационализацией, идеализацией и пр. «Сознание для других» реализуется в «другом себе» по тем же лекалам. Схемы господства и подчинения реализуются в том числе и как схемы идейного господства над собой – и (или) подчинения себе, своим же собственным внушениям и концептуализации. Полемика уподобляется идеологическому микросоциуму.

А.В. Рубцов

Идеология – это существующий в коммуникативном пространстве ряд мировоззренческих шаблонов, которые помогают людям экономить время при совершении совместных действий. ...Для исследования идеологии необходимо проанализировать те мировоззренческие шаблоны, которые разделяются людьми, стремящимися выработать идею какой-то совместной деятельности, чаще всего направленной против других людей.

Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко

...«Идеология» используется государством, властью или обществом, чтобы иметь возможность проводить быструю дифференциацию по дихотомическому основанию «свой–чужой». ...В идеологии всегда выражена позиция против кого-то. ...Идеология – это локальная культурная дифференциация социума по основанию «свой–чужой».

Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко

Идеология в наше время, похоже, уже не нуждается ни в какой философии. Но в таком качестве она становится носителем идеи не индивидуальной свободы, а власти над людьми государства, корпорации или какой-то иной общности – этнической, религиозной, геополитической и пр.

В.М. Межуев

2.5. Конструктивные функции идеологии

2.5.1. Социально-политическое

Общество нуждается в идеологии в той мере, в какой сохраняется противоречие между интересами частных индивидов и общим интересом всего общества. Этот общий интерес фиксируется в форме идеи и в качестве объединяющей силы предъявляется обществу.

А.А. Гусейнов

Любая идеология – это программа социальных действий, предполагающих изменение того, что есть. Это изменение может пониматься и как реформирование, и как революционный слом. Идеология нацелена на будущее. ...Любая идеология включает в себя программу политических изменений, то есть некий утопический образ будущего.

В.А. Лекторский

Если людей не устраивает их жизнь, если они хотят чего-то лучшего, то им нужен ориентир для перемен, модель иного общественного устройства. А это и есть идеология. Идеологический застой – это полная бесперспективность, обесмысливание всей политической и социальной жизни. ...Ведь принятие некоего утопического проекта (в качестве конструктивно-утопического, а не фантастически-утопического) в самом деле является сильнейшим мотиватором социальной деятельности.

В.А. Лекторский

В этом и заключалась связь идеологии с философией. Хотя они представляли цели и интересы разных социальных субъектов, каждая

из них, руководствуясь идеей свободы, только потому и могла претендовать на статус общей идеи. Потому идеология в любом своем облике и может быть только идеологией свободы, но не идеологией господства и подчинения. Власть, основанная на насилии, нуждается не в идеологии, а в пропаганде, что мы и наблюдаем в наше время.

В.М. Межуев

Несовместимость идеологических позиций не мешает реальным человеческим сообществам договариваться: торговцы торгуют, промышленники промышленяют, странники странствуют, соседи соседствуют. То есть идеология важна для организации центростремительного процесса, позволяющего собирать группу, но совершенно неуместна для долговременного существования (а значит, со-существования с другими группами) уже сложившегося сообщества.

Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко

2.5.2. Эпистемологическое и логическое

...Построение теории оказывается возможным только при наличии некоей общей концептуальной рамки, описывающей основные характеристики исследуемой предметной области и общие методы её исследования. ...Разные современные философские концепции науки по-разному понимают эту общую концептуальную рамку и её роль в построении научной теории. ...Но все они согласны в том, что получение истинного знания в науке невозможно без наличия некоей программы исследований, без проекта будущей деятельности. ...Представление об осуществимости подобных проектов научной исследовательской деятельности есть разновидность утопического ожидания некоего идеального состояния, и подобное ожидание невозможно без веры.

В.А. Лекторский

Ряд фундаментальных методологических проектов показал, что эффект «теоретической веры» до конца неустраним даже из точной, позитивной науки, не говоря о знании гуманитарном и социальном. После афронта, случившегося с идеей «наука – сама себе философия»,

постклассическая методология относится к «идеологии внутри науки» не просто терпимо, но как к важной составляющей выработки, оформления и передачи знания. Что же касается постнеклассической науки, то ее диалог с обществом теперь ведется не с позиций «священной коровы», но с претензией на равноправие и с требованием публичного оправдания необходимости и самой возможности исследований. В этом смысле он оказывается идеологичным в самом банальном смысле этого слова.

А.В. Рубцов

Наконец, любой антиидеологизм при строгом рассмотрении сам на поверку оказывается идеологией на уровне метаязыка, то есть метаидеологией, часто весьма развернутой и рационализированной. На этом фоне идея изъять идеологию из общественной жизни и естественного, повседневного оборота сознания выглядит и вовсе утопичной. Здесь достаточно сослаться на «эффект Пигасова» из тургеневского «Рудина»...

А.В. Рубцов

2.5.3. Социально-психологическое

О социально-психологических функциях самостоятельной идеологической самодрессуры см. в разделе 2.2.3. «Идеология как “сознание для других” и как внутренний диалог».

2.5.4. Онтологическое (идеология и действительность)

...Истинное знание присутствует в идеологии как задействованное – как вмонтированное в обман. Объем участвующего в идеологиях истинного знания – это сплошь и рядом просто мера ловкости, хитрости и лукавства работавших над ними идеологов.

Э.Ю. Соловьев

...Идеология – это ложное, фальшивое сознание, и, как все фальшивое, не имеет, вроде бы, никакого онтологического достоинства.

...Ни одна из идеологий не является всего лишь фикцией, которую обманщики вмонтировали в людские головы. Парадоксальность идеологий в том, что они представляют собой правдоподобные – порой высоко правдоподобные – и удивительно стойкие обманы и самообманы.

Э.Ю. Соловьев

Идеологические образования (или просто «идеологическое», как предлагает называть их А.В. Рубцов) – это, если угодно, онтологическое «ни то, ни се»: не сознание, надстроенное над бытием, и не бытие, каково оно до и независимо от сознания. Вместе с тем это и бытие, и сознание одновременно – бытие и сознание, сопряженные друг с другом синкретически, амбивалентным образом, каждое в меру своей превратности. Именно здесь... и кроется главная причина того, что идеологии в их смысловых глубинах не поддаются рациональным опровержениям и декретным отменам.

Э.Ю. Соловьев

РАЗДЕЛ 3. ВЗАИМООТНОШЕНИЯ ФИЛОСОФИИ И ИДЕОЛОГИИ

3.1. Философия как критика идеологий

...Философская критика идеологий – это такого рода усилие, в котором экстериторная критика непременно должна быть продолжением интериорной. Или просто: это усилие, где критика в обычном смысле слова является продолжением самокритики и подымается на ее дрожжах.

Э.Ю. Соловьев

Конфликтное взаимопревращение и взаимопроникновение философии и идеологии вынуждает признать, что у нас нет ни малейших оснований не исследовать позиции друг друга точно так же, как мы исследуем подноготную всех других идеологий, являющихся для нас предметом критического анализа... Вместе с тем у нас нет никаких прав на привилегированное положение, которое выводило бы из-под такого рода критики и самокритики. Ничто не отменяет необходи-

мости отслеживать в любом философствовании об идеологии своей собственной идеологической установки.

А.В. Рубцов

...Для того чтобы критиковать, необходимо располагаться в точке внеаходимости, однако не всегда это удается. ...Философ может заниматься критикой идеологии пока внеаходим, не достиг точки перехода, свободно критиковать идеологию с позиции философии права, философии истории.

А.Н. Архангельский

...Принадлежностью философского либо идеологического текста может быть и вовсе один и тот же, текстуально идентичный фрагмент. Принадлежность к философии или идеологии определяется не по контенту как таковому, а по интенции отношения к нему. Если философия призвана вскрывать неочевидность якобы очевидного (а потому не промысливаемого), то идеология, наоборот, стремится сделать очевидным вовсе не очевидное, устраняя процедуры рефлексии, критики и самокритики. В математической терминологии это один и тот же скаляр, но с противоположно направленными векторами.

А.В. Рубцов

Русская философия пыталась разминировать проблему репрессивности идеологии. С помощью имеющегося в ее арсенале аналитического аппарата она способна развенчивать идеологические смыслы и ставить препоны на пути превращения в репрессивную идеологию.

А.А. Кара-Мурза

На момент, когда основоположники марксизма предъявили миру свою трактовку идеологии, уже наметилась иная (некогнитивная) версия аналитической проверки видимостных образований, совместимая с постулатами Маркса. Говоря в общих чертах, речь шла об «испытании видимостей на подлинность». Более точно: о возможности отношения к видимостям как к самообманам – о восприятии их как таких структур сознания, которые сродни искушениям и соблазнам и задаются обманывающемуся человеку не без собственного его содействия (не без его сопричастности и вины).

Э.Ю. Соловьев

...Критика идеологий должна подняться до нравственно-философской проблематики.

Э.Ю. Соловьев

Это ни в коем случае не теория идеологий (занятие социологическое). Это ориентирующая схема контридеологической аналитики, которую философское просвещение, если оно еще возможно, должно противопоставить нынешнему массивному наступлению на разумность.

Э.Ю. Соловьев

Пожалуй, единственное, что в этой истории совпадает с тем, что видно на поверхности, – это реакция значительной части общества на засилье идеологии в советский период, особенно на излете. Эта оскомина сохраняется в нынешнем сознании философов, аналитиков и широких масс интеллигенции. Но наряду с этим сейчас заново выводится порода энтузиастов, готовых беззаветно отдаться идеологической работе и борьбе на службе новой идеократии. Как можно в таком контексте относиться к идеологии аналитически отстранённо – проблема, требующая специального анализа.

А.В. Рубцов

О философии как критике идеологизированных «очевидностей» см. в разделе 1.5.

3.2. Философия как идеология

...Любая философия (даже «желающая стать наукой») имеет дело с идеями... Философия, имеющая дело с идеями в самых разных областях знания, и мыслилась как преимущественно идеология в ее высшей фазе развития.

В.М. Межуев

Первым и наиболее радикальным критиком идеологии был, как известно, Карл Маркс, но к идеологии он относил и всю философию, ставя перед собой задачу заменить ее наукой – в первую очередь исто-

рической наукой, названной им материалистическим пониманием истории. «Немецкой идеологией» он вместе с Энгельсом назвал всю известную им немецкую философию того времени, стремясь подвести под ней и под своим собственным философским прошлым окончательную черту.

В.М. Межуев

...Постклассическая философия, пытаясь наметить новые пути человеческой эмансипации в мире современной цивилизации, так и не достигла того уровня идеологического влияния на общество, который бы присущ классической философии. Поколебать веру в силу идей той же эпохи Просвещения ей удалось, но сменить их на более влиятельную идеологическую систему у нее не получилось. В итоге постклассическая философия утратила роль главного «владельца дум» своего времени, уступив ее тем, кто далек от всякой философии.

В.М. Межуев

Разносчиками западных идей на русской почве стали русские интеллигенты, отличавшиеся от остальных людей своей повышенной идейностью. Интеллигент в русском понимании – это просто другое название идеолога. Не увенчался успехом и поиск русскими религиозными философами так называемой «русской идеи». Этот поиск, выродился в идею обособленности России от остального мира, ее исключительности по отношению ко всем другим странам и народам. В итоге под идеологией у нас стали понимать не то, что объединяет людей разных национальностей и культур, а что их разделяет, противопоставляет друг другу.

В.М. Межуев

...Сами философы, относимые нами к разряду великих или выдающихся, то и дело оказывались в положении инициаторов и вдохновителей влиятельных идеологий. На мой взгляд, это случалось прежде всего в тех случаях, когда философия грешила просветительским самонадеянием и претендовала на верховенство и господство над любым иным (нефилософским) сознанием и мышлением.

Э.Ю. Соловьев

3.3. Философия и идеология в едином континууме

3.3.1. Взаимопревращения

...В идеологии всегда есть нечто, в силу чего она непременно упирается в философию, а в философии, в свою очередь, есть что-то такое, благодаря чему она имеет устойчивую тенденцию трансформироваться в идеологию.

А.А. Гусейнов

В случаях, когда руководствуются не противопоставлениями, а континуумами отношений, становится очевиднее, в сколь значительной степени философы участвовали в создании идеологий.

В.А. Лекторский

В истории нет ни одного масштабного и значимого философского учения, которое бы рано или поздно, тем или иным способом не подвергалось идеологизации.

Э.Ю. Соловьев

Философия, коль скоро она есть мышление в понятиях, также имеет дело с общим. Когда общее, с которым работает философ, покидает сознание философа и философов, обретая самодовлеющее значение, тогда философия переходит в область идеологии. [...] Необходимо задать вопросом, кто представляет общее, кто стоит на страже идей, может говорить от имени общего, которое каким-то образом должно быть «заземлено», должно существовать в оформленном виде. Вот здесь неизбежно появляется фигура идеолога, философ становится идеологом.

А.А. Гусейнов

С этой точки зрения особым образом выстраиваются и взаимоотношения идеологии и философии. В первом приближении их можно рассматривать как рядоположенные формы интеллектуальной активности. Однако с точки зрения диффузной модели в философии всегда присутствует составляющая идеологии, а в идеологии – составляющая философии. Соответственно, и здесь просматривается спектр с континуальным переходом.

А.В. Рубцов

... Можно согласиться с Рикером, сформулировавшим важнейшую этико-политическую задачу философии в отношении идеологии. С одной стороны, уверен философ, требуется сопротивление чисто утопическим ожиданиям, способным только разочаровать действие. Наше ожидание будущего должно быть детерминировано настоящей ситуацией, и следовательно, конечно, и скромно, если мы хотим, чтобы эти ожидания обусловили ответственное действие. С другой стороны, необходимо бороться против того, чтобы рассматривать прошлое только как завершенное, неизменное; нужно научиться заново открывать прошлое, чтобы оживить в нем неосуществлённые тенденции.

П. Рикер в изложении М.М. Федоровой

В русской пореволюционной эмиграции, в кругу философски эрудированных интеллектуалов, активно обсуждался вопрос о принципиальной разнице «философских идей» и «репрессивных идеологий». Наибольший вклад в изучение проблематики того, как «идеи» могут мутировать в «тоталитарные идеологии», внесли, как представляется, два отечественных мыслителя – Федор Августович Степун и Владимир Васильевич Вейдле.

А.А. Кара-Мурза

... Все идеологии в России (будь то славянофильская, либерально-буржуазная или коммунистическая) развиваются в логике одного алгоритма – деградации, вырождения положительной, благородной идеи в репрессивную идеологию. Задаваясь вопросом, как и почему это происходит, важно понимать, что репрессия не является атрибутом идеологии. Скорее то некоторая самостоятельная сущность, которая в определенный момент спаривается с идеологией.

А.А. Кара-Мурза

3.3.2. Между верой и знанием

Ранее уже вводилось рабочее обозначение идеологии как «веры в упаковку знания». Дихотомия «вера–знание», выглядит достойным аналогом оппозиции «друг–враг» и чисто концептуально может быть опробована в качестве базовой для спецификации идеологии и про-

должающей ряд таких дихотомий, как «добро–зло», «истина–заблуждение» и т.п.

А.В. Рубцов

В этом едином континууме принадлежность к полюсам философии или идеологии определяется не самим по себе контентом, а интенцией – направленностью либо на рефлексивную критику «очевидностей», либо на жесткую догматизацию.

А.В. Рубцов

Данная формула даёт повод для конституирования идеологического по схеме Карла Шмитта, который, кстати, как раз и видел в политике скрытую секуляризацию теологических идей и программ («политическая теология», легитимность как светская теодицея и пр.). Если политическое конституируется у Шмитта оппозицией «друг–враг» (подобно оппозициям «добра–зла» в этике, «прекрасного–безобразного» в эстетике и пр.), то идеологическое можно попытаться конституировать оппозицией «знание–вера».

Разные формы и фрагменты идеологий могут по-разному располагаться в этом континуальном переходе, на полюсе веры асимптотически приближаясь к религии, а на полюсе знания – к философии и даже к науке. Один и тот же текст может тяготеть одновременно к разным полюсам, в том числе к идеологии и философии. Это вопрос не контента как такового, но интенции: догматизация «очевидности» делает текст идеологией, а установка на критику непромысливаемого то же самое высказывание превращает в философское.

А.В. Рубцов

В этом плане категоричные отсылки к «классическим определениям идеологии» (обычно это Маркс) автоматически переводят разговор из философского регистра в идеологический – со всеми атрибутами нарциссической безапелляционности.

А.В. Рубцов

Но этим дело не ограничивается... и, с точки зрения эпистемолога (и далее – этика), идеологические образования также представляют собой «ни то, ни се». Теоретическое знание, которое здесь используется,

не может считаться строго научным, а вера, которую идеологам удается внушить, не вполне отвечает понятию бескорыстной и неподдельной строгой веры. С другой стороны, вера в идеологиях успешно выдается за надежное знание, а знание приобретает самоуверенность веры и тяготеет к догматическому оформлению. Человек, ангажированный идеологией, пребывает в царстве суррогатного верознания, которое ускользает от точных эпистемологических и социально-этических оценок.

Э.Ю. Соловьев

РАЗДЕЛ 4. ДЕИДЕОЛОГИЗАЦИЯ: ПРЕДЕЛЫ ВОЗМОЖНОГО И НЕВОЗМОЖНОГО

4.1. Иллюзии деидеологизации

Но сейчас гораздо интереснее исследовать иллюзии и мнимости всей этой деидеологизации. При внимательном анализе эти изменения оказываются существенно менее масштабными и глубокими, чем принято считать. Идеологии не стало там, где мы привыкли её видеть – в атрибутах и символике государства, в системах её презентации и самопрезентации, в наблюдаемых структурах ограничения и контроля. Однако в оценках габаритов и качества этого процесса остаётся целый ряд весьма неоднозначных, а то и просто иллюзорных позиций.

А.В. Рубцов

Иллюзия первая: «Мы отменили старую идеологию». ...Идейная демобилизация – не издание декрета о роспуске идеократии, а долгая, трудная работа – интеллектуальная, нравственная, организационная, политическая.

А.В. Рубцов

Иллюзия вторая: «Идеология – это ложное сознание, которое отменить можно». ...Любой антиидеологизм при строгом рассмотрении сам на поверку оказывается идеологией на уровне метаязыка, то есть метаидеологией, часто весьма развернутой и рационализированной. На этом фоне идея изъять идеологию из общественной жизни и естественного, повседневного оборота сознания выглядит и вовсе утопичной.

А.В. Рубцов

Иллюзия третья: «Идеология – это вредное сознание, которое отменить нужно». ...Без идеологии, нравится нам это или нет, немислимы многие базовые институты общества и государства.

А.В. Рубцов

Поэтому сама идея деидеологизации, которая стала популярной в годы перестройки и вплоть до нулевых годов, с самого начала также стала превращённой формой новой идеологии. Люди воспринимали саму возможность «говорить что угодно» как освобождение от навязанных идеологических стереотипов, даже не замечая порою, как это постепенно приобретает систематический идеологический характер.

В.В. Миронов

Подобные представления в проектах и мифах деидеологизации навеяны той самой идеологией, которая противопоставляла «ложному сознанию» сознание «истинное» и «научное», якобы свободное от искажающей идеологичности. Однако уже в интеллектуальной ситуации конца XX в. эта жесткая альтернатива выглядела устаревшей.

А.В. Рубцов

4.2. Причины живучести: почему отказ от идеологии проблематичен

...Общество без идеологии также невозможно, как невозможна человеческая жизнь без сознания.

А.А. Гусейнов

Выйдя за пределы логики противопоставления, можно заметить, что подобно тому, как утопии и метафизика, от которых какое-то время назад предлагали отказаться, сегодня вновь являются предметом пристального внимания, проблематичен отказ и от идеологии. Очевидно, что основные конфликты ныне – смысловые, идеологические. Соответственно, стоит ставить вопрос не о конце идеологии, а о том, какая идеология нам нужна и как можно ее выработать.

В.А. Лекторский

...Никакая разоблачительная, верификационная работа не обеспечивает уничтожения идеологий. Они когнитивно неодолимы. Они выстаивают, возрождаются и являются на свет в новой форме. Это происходит прежде всего потому, что доктринально оформленные идеологии опираются как на свой предназначенный базис, на стихийно складывающиеся и объективно заданные (если угодно, «протоидеологические») структуры сознания: на видимости и социальные фетиши.

Э.Ю. Соловьев

Доктринально укомплектованные идеологии (а затем и целенаправленные пропагандистские практики) зиждутся на стойких объективных видимостях и все более расчетливо их эксплуатируют. Именно поэтому необходимо с самого начала отказаться, во-первых, от установки на полную концептуальную дискредитацию, отмену или замену влиятельных идеологий, а во-вторых, от надежды на то, что идеологии распадаются и гибнут вместе со сломленной политической системой, которую они обслуживали.

Э.Ю. Соловьев

...Без идеологии, нравится нам это или нет, немислимы многие базовые институты общества и государства. Без идеологии не только не воюет, но и в мирное время разлагается армия. Школа без идеологии не может даже разлагаться: в учебных текстах и практиках она неизбежно воспроизводит суррогат идеологии, даже если у самого государства этой идеологии нет и в проекте. Более того, даже если снять все откровенно идеологические высказывания, скрытая, латентная идеология проявится в самой фактуре текста – в корпусе имен и событий, примеров и иллюстраций (экземплификация), в повествованиях и интерпретациях (нарративы), наконец, в построении заданий.

А.В. Рубцов

Связь познавательного и идейного зарядов Модерна прямо подводит к трактовке идеологии как «Веры в упаковке Знания». Как только какое-либо знание становится убеждением, системой взглядов, стимулом к объединению и действию, всякая «истина» начинает жить по совершенно особым законам и критериям – по законам и критериям идеологии. В этом смысле идеология неустраима. Непрерывно

поддерживать себя в состоянии снимающей идеологию жесточайшей, бескомпромиссной рефлексии невозможно даже просто физически... И как только человек, общность или общество сподобляются, ослабив критику, во что-либо уверовать, автоматически возникает идеологическая ситуация и само идеологическое.

А.В. Рубцов

Отменить идеологию невозможно. Возможна только критика ее, в том числе с позиций философии права, философии истории. Более того, можно и нужно бороться с единой идеологией как таковой, потому что за этой чертой начинается новый тоталитаризм.

А.Н. Архангельский

4.3. Преодоление идеологического: как и в какой мере деидеологизация возможна

Во многом отличающаяся от стихийной, осмысленная и контролируемая деидеологизация требует, чтобы ее осуществляли хотя бы так и в той мере, как и в какой мере это вообще возможно. Тем более вредно изображать идеологическое целомудрие там, где на самом деле бурлит, пусть не всегда здоровая, но зато регулярная, активная, а главное, неискоренимая идейная жизнь. «Отмена идеологии» – модернистский проект, еще в прошлом веке устаревший даже в качестве чисто интеллектуальной задачи. Либо общество имеет идеологию и работает с ней – либо идеология имеет общество как малорефлективную, внушаемую массу. Значит, необходима иная модель присутствия идеологии в жизни общества, коль скоро оно не намерено поддаваться диктату в каких бы то ни было, в том числе интеллектуальных и духовных, его проявлениях.

А.В. Рубцов

4.3.1. Рефлексия и рациональность

Но ведь все это (и прагматика, и расчетливость, и настоятельные интересы) есть утилитарный фундамент, на котором возводят-

ся идеологии. Если человек увидел, что его влечения и устремления суетны, им уже трудно играть, руководить, манипулировать. Сознание такого человека как бы размагничивается, и он плохо притягивается стальными массивами идейных доктрин. Но это означает, что момент философствования оказывается моментом деидеологизации.

Э.Ю. Соловьев

Но тут же встает другой, чрезвычайно трудный вопрос. А ведет ли аналитическая проверка (верификация) идеологий – пусть самая тщательная и строгая – к их крушению и умерщвлению? Теряют ли они свою силу и власть подобно уличным сплетням, фальшивым деньгам или сфабрикованным компроматам?

Э.Ю. Соловьев

4.3.2. Толерантность

Определение идеологии как ложного сознания задает критике идеологий презумпцию непримиримости. Последняя легко склоняет к нелимитированной конфронтации, к полемическому беспределу и перманентным скандалам на подиуме. Понимание объективных видимостей как базисного слоя и постоянно воспроизводимого «социального сырья» разного типа идеологий обосновывает и формирует установку на терпение, выдержку, корректность и долгосрочное воспитательное усилие. Как справиться с этим конфликтом позиций? Как выстроить правильное контридеологическое поведение? ...Эта задача достаточно успешно решается, если критика идеологий подчинена стратегии толерантности.

Э.Ю. Соловьев

Критика идеологий, признающая понятие объективной видимости, не уповает на приближение «конца идеологий» и не практикует пропагандистских конфронтационных мобилизаций. Её главные надежды – это, с одной стороны, терпеливая и сдержанная экспертно-верификационная практика, с другой – реформация образования, существенной компонентой которой было бы «истинное просвещение»,

каким его видел Кант. Как первое, так и второе возможны только в режиме толерантности.

Э.Ю. Соловьев

Теория идеологий нуждается в обстоятельном разъяснении данного понятия, в строгом различении непримиримости и нетерпимости, терпимости и вседозволенности. Серьезную помощь в понимании этой важной демаркации оказывает историко-философское исследование. Культура толерантности сдерживает и лимитирует психологически оправданное движение от непримиримости к нетерпимости. Такова она уже от начала, с момента своего исторического рождения. Во второй половине XVI – начале XVII столетия замечательные представители западноевропейской религиозной реформации, названные впоследствии «апостолами веротерпимости» (таковы Каstellион, Мишель Монтень, Пьер Бейль, Гуго Гроций), обосновали и продемонстрировали, что наивысшая выдержка, сдержанность и корректное дискуссионное упорство отличают как раз самых бескомпромиссных и непреклонных участников идейной полемики. Терпимость как добродетель непримиримых – таков был удивительный культурно-исторический феномен, предъявленный миру (это знаменательно!) в эпоху беспощадных, цивилизационно разрушительных религиозных войн.

Э.Ю. Соловьев

Критика идеологий, отвечающая понятию толерантности, – это ненасильственное действие. Процесс деидеологизации идет успешно и становится необратимым лишь в том случае, если на достаточно широком пространстве культуры убеждение берет верх над принуждением, а терпеливая аргументация (пусть длительная и еще не окончательная в каждый данный момент) – над практикой полемических кавалерийских атак.

Э.Ю. Соловьев

Толерантность отличает настоящий либерализм, который страшится от вероятности провала в тоталитарные тенденции, от вырождения идеологии в тоталитарную.

А.А. Кара-Мурза

4.3.3. Союз философии и религии против идеологии

Сегодняшнее философское сообщество имеет все основания провозгласить другой лозунг: против идеологий – в союзе с наукой и религией.

Э.Ю. Соловьев

4.3.4. Против «единой» и «государственной» идеологии

Что может быть этому противопоставлено? Таковой видится идеология борьбы против единой идеологии. Инструментально власть находится в противоречивом положении, поскольку, с одной стороны, не имеет никакой идеологии, кроме идеологии самой себя. А с другой стороны, она исходит из иллюзии XX в., что лучше управлять с помощью консервативных моделей. На самом деле не проще управлять с помощью таких идеологий в федеративном масштабе.

А.Н. Архангельский

Важно только, чтобы идеологические концепции не навязывались средствами государственного принуждения и массовой информации (дезинформации), а могли свободно и критически обсуждаться. ...Нужно подключение тех самых «конструктивно-утопических энергий» к социально-политическому действию.

В.А. Лекторский

В России конца XX – начала XXI в. воодушевляющие проекты выразительно представлены различными версиями русской национальной идеи. В 1995 г. их размножение было стимулировано поощрением президента Б. Ельцина. Многие восприняли его как заказ на построение новой господствующей идеологии, как давно ожидаемое верховное поприще замечательной статьи 13 (пункт 2) Конституции РФ. Миссионерские сценарии то и дело отправлялись прямо на адрес Кремля. (Никогда не упускаю возможности процитировать его текст: «Никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».)

Э.Ю. Соловьев

...13-ю статью в ее запретительной части надо трактовать не как требование, чтобы политики, выступающие от имени государства, не воспроизводили некие идеологии (этого они не могут избежать), а чтобы политики не злоупотребляли властью для ослабления конкурентных шансов оппонентов.

О.Ю. Малинова

Отсюда также вытекает необходимость более внятной интерпретации и своего рода идеологического обоснования введенного в РФ конституционного запрета на огосударствление идеологии. ...При этом надо быть готовыми к тому, что такие обоснования сами по необходимости окажутся идеологией – в данном случае идеологией партикулярной деидеологизации. Иначе говоря, это метаидеология – идеологическое высказывание об идеологии. Критические ссылки на то, что этот запрет внутренне противоречив и неисполним, поскольку сам идеологичен, выглядят убедительно до тех пор, пока не проводится разграничение на уровне метаязыка, а значит, и отделение частных идеологий от метаидеологии. Скорее наоборот, к неразрешимым парадоксам и противоречиям приводит именно само это отсутствие разграничения метауровня. Так, энтузиасты отмены данного запрета не вполне отдают себе отчета в том, что любая иная честная формулировка должна будет иметь вид: «1. В Российской Федерации признается идеологическое единообразие. 2. Идеология N устанавливается в качестве государственной и обязательной».

А.В. Рубцов

...Из конституционного обязательства, запрещающего введение государственной идеологии на метауровне, многое вытекает для идеологической жизни на уровне частном («партийном» и «партикулярном»). А именно отсюда выводимы критерии для размежевания идеологий, лояльных в отношении данных базовых норм и метаидеологических принципов, и идеологий, по сути своей антиконституционных, присутствующих в сфере идеологически легального только по недоразумению. Иначе в стране начинают открыто пропагандировать тоталитарные, профашистские идеи, тут же стеновая об ущемлении свободы слова, нехватке эфира, моральном прессинге... и порой даже встречая при этом либеральное сочувствие.

А.В. Рубцов

4.3.5. Идеология и противоречия

Крым сначала обосновывается через прагматическую идеологию (в противном случае были бы американские военные базы), но тут же утверждается, что Крым – это наша храмовая гора, а это уже аргумент от идеологии символического присутствия. Затем подключается еще одно обоснование – достижение геополитического баланса. Но такого рода идеологии взаимоисключающи.

А.Н. Архангельский

Вместе с тем никакая идеология не является свободной от противоречий, логически строго упорядоченной и рациональной. Напротив, ее суггестивность и эффективность зависит не столько от «диалектического потенциала» самих идей, сколько от гетерогенности ее ценностно-содержательного состава, позволяющего политическим демагогам апеллировать к самым разным социальным группам, затрагивая различные социальные комплексы, травмы, идеалы, желания и упования.

Л.Д. Гудков

Эти формы бессознательного позволяют создавать эклектические, порой монструозные типы: антифашиствующих фашистов, предельно агрессивных пацифистов и миротворцев, монархистов на почве народовластия, либералов «железной руки» и т.п.

А.В. Рубцов

4.4. Реалии реидеологизации

Усталость общества от засилья советской идеологии порождает эффекты: 1) идеологической идиосинкразии; 2) «теневого идеологии» – аналога теневой экономики (государство как идеологический партизан); 3) «латентной» идеологии – идеологического бессознательного, действующего *als ob*, «как если бы» субъекты были носителями эксплицитных идеологий.

А.В. Рубцов

Деидеологизация 1990-х гг. сменяется реконструкцией квази-идеократии, в которой идеи вторичны и зависимы от политической конъюнктуры.

А.В. Рубцов

Сейчас все более очевидно, что старая идеология в глубинных её чертах готова к реанимации уже и самим государством, постепенно поднимающим на щит «советское» и даже достижения сталинизма. Велик риск, что скоро придётся фиксировать отсутствие следов деидеологизации не только «девяностых», но и конца «восьмидесятых».

А.В. Рубцов

Более выраженный разворот к пока ещё осторожной идеократии обозначился в 2010–2011 гг., когда прогрессистский модернизм на официальном уровне почти в одночасье оказался вытеснен традиционализмом с упором на уникальную отечественную духовность и верность особо моральным ценностям. Резко сменился идеологический словарь: модернизацию, инновации, экономику знания, человеческий капитал, технико-внедренческие зоны, инкубаторы, «посевные» программы и передачу разработчикам прав на интеллектуальный продукт, произведённый на средства федерального бюджета, сменили духовность, традиция, скрепы, идентичность и культурные коды. Более того, в этот момент страна вдруг сменила ответ на «основной вопрос философии» – о первичности материи или сознания. То, что до этого «заливали» деньгами, стали заливать грандиозными идеями и экзальтированными страстями.

А.В. Рубцов

Попытки особо озадаченных функционеров явочным порядком имитировать руководство «идеологическим отделом ЦК» слишком раздражают общество и в одиозных случаях пресекаются сверху, однако претензии остаются, даже когда это очевидно вредит самой власти.

А.В. Рубцов

РАЗДЕЛ 5. ЯВЛЕНИЯ ИДЕОЛОГИЧЕСКОГО

5.1. История

Судьба великих идеологий в XX в. была сложна и неоднозначна. Они обвинялись в тотализирующих тенденциях и способствовании установлению тоталитарных режимов, они подвергались конвергенции, обществоведы и политики вели речь о «конце идеологий» как больших нарративов эпохи Модерна.

М.М. Федорова

По нашему мнению, к факторам, влияющим на изменение как содержания идеологий, так и их функциональных отношений, можно отнести явление, по-разному называемое различными исследователями, но так или иначе тесно связанное с наиболее ярко проявившимся в последней четверти прошлого столетия кризисом исторического сознания модерна...

Возникновение исторического сознания в Новое время означало очень простую вещь: оно подразумевало осознание того, что мы живем во времени, а не в плане природы или в плане божественного творения. Историческое сознание включало в себя целый ряд важнейших для становления и развития идеологий и тесно взаимосвязанных концептуальных моментов.

М.М. Фёдорова

Тот факт, что идеологии небезобидны как таковые, известен, хотя не всем и, как правило, в относительно слабых и мягких версиях, обычно в марксоидных. Оправдание группового, в частности классового, господства – не самое страшное, что умеет идеология. Трудно переоценить роль идеологий в самых масштабных извращениях высокого Модерна – двух тоталитаризмов, нацистского и советского. Это был комплекс не только геополитических и социальных, но и идейных, интеллектуальных, психических и нравственных катастроф века – посильнее распада СССР. Но здесь же видны и необыкновенные, поистине нечеловеческие мобилизующие возможности зараженных нарциссизмом идеологий – со всеми яркими эффектами и жуткими последствиями такой мобилизации.

А.В. Рубцов

Официальная идеология в СССР внедрялась всеми институциональными средствами индоктринации: всеобщей системой массового образования и пропаганды, сетью политпросвещения на производстве и в армии, партийным руководством в сфере культуры и искусства, обязательностью курсов «общественных наук» в системах высшего и среднего образования, сертификация усвоения которых была условием профессиональной карьеры. Однако к концу 1970-х гг. эта идеология была внутренне уже мертва, превратившись в оболочку для возрождающегося русского имперского национализма. Это в том числе объясняет стремительность краха системы, утратившей свою легитимность. Начавшиеся институциональные реформы были невозможны без идеологического плюрализма и свободы мысли и неслучайно сопровождалась выходом на поверхность общественного внимания всех течений русской мысли и западных идей.

Однако уже в самом начале 2000-х гг. постепенно стали возвращаться практики идеологического контроля (борьба с фальсификациями истории, с экстремизмом, «защита чувств верующих», традиционных ценностей и пр.). К концу 2010-х гг. усилились репрессии против инакомыслия. Консервативная или охранительная идеология, в отличие от советской идеологии, ориентирована не на «светлое будущее», а на «светлое прошлое». Цельность (систематичность изложения) здесь не важна; напротив, достоинство рессантиментного набора идейных положений – всеядность эклектики, сочетание разных компонентов. Скрепляющей осью идеологического синтеза становится сознание национальной исключительности. По существу, идея «особого пути» воспроизводит хроническую культурную и социальную зависимость от Запада страны, догоняющей модернизации.

Л.Д. Гудков

С либеральной идеей в современной России произошло тоже самое. В 1998 г. ее начали вколачивать в мозги те, кто учил у нас научному коммунизму. И как следствие мы оказываемся свидетелями того нонсенса и фарса, когда официозная, антиконституционная идеология сечет собственную культуру, занимается разборками, хотя в стране хватает варварства.

А.А. Кара-Мурза

В середине 2000-х культ стабильности сменился призывами к модернизации, без которой, как было объявлено, под вопросом «само существование страны». Затем эта же страна в одночасье развернулась к традиционализму в оперении духовных ценностей и скреп, идентичности и недостижимых высот морали. Плюс культурный код, который, подобно геному, предписывает нам во веки веков быть такими, какие мы есть. Однако модернизация кончилась, не начавшись, а традиционализм наскучил ещё быстрее (успев, однако, ценностями «целомудрия», «правды» и «нестяжательства» выдать пародию на мораль реального истеблишмента). «Цифровая экономика» и «искусственный интеллект» обозначили новый вектор (опять противоположный традиционализму). Идеологический маятник раскачивается с максимальной амплитудой и небывалой в истории частотой.

А.В. Рубцов

Не меньшее значение для идеологической интеграции имели изменения смысла во времени – реинтерпретации марксистско-ленинской идеологии в советской истории. ...Эти мутации смысла в одной форме позволили стране прожить почти век с «одной и той же» философией, когда другие народы и страны за это время протестировали и сменили целый ряд существенно отличающихся друг от друга философий, интеллектуальных парадигм и светских религий. Ненаписанная история этой великой мутации заслуживает тем большего внимания, что именно она позволяла обслуживать номинально единой идеологией существенно разные политические, культурные, социальные, экономические, технологические и даже репрессивные практики...

А.В. Рубцов

...Если отрегулировать фокус, сменив оптику зрения с политики на историю, можно увидеть в нынешней реидеологизации и совсем другой масштаб – соразмерный едва ли не всей эпохе Модерна. Эти длинные волны наката идеологии и контридеологии раскачивали буквально все Новое время; не затухают они и сейчас, в среде радикального постмодернистского антифундаментализма.

А.В. Рубцов

Такие идеи транслируются через специализированные иносказания, чаще всего через исторические оценки и нарративы. Сейчас это двойной процесс: политика идеологизируется – идеология историзируется... В этой «тени идеологии» история становится гигантской метафорой, служащей легитимации реалий настоящего и проектов будущего... К этому вынуждает и редуцированность языка политики с огромными смысловыми и даже чисто лексическими лакунами, и необходимость соблюдать остатки идеологических приличий, в том числе заданных Конституцией. История часто позволяет сказать то, что в идеологии и политике прямо сказать нельзя.

Выявление и реконструкция такого рода неявных иносказаний – насыщенная аналитическая и политическая задача, требующая честной артикуляции теневого и латентного установок – вплоть до идеи эмансипации идеологии и политики от «истории», от её лукавой метафоричности.

А.В. Рубцов

5.2. Идеология «на полях»

5.2.1. Искусство и наука

Существуют два аспекта взаимоотношения идеологии и науки. Один из них – это наука и идеология. Другой – идеология в науке.

Е.А. Мамчур в изложении А.В. Рубцова

Характерной аналогией этого различия является оппозиция: «искусство и идеология» – либо «идеология в искусстве». Существует множество исследований, посвящённых взаимосвязям искусства и идеологии, однако большей частью они воспроизводят стандартные сюжеты: «искусство и политика», «искусство и власть», «искусство и государство». Идеология как собственная, внутренняя и именно эстетическая составляющая художественного направления, вида творчества, отдельного автора или произведения рассматривается в данной терминологии гораздо реже.

А.В. Рубцов

Самое резонансное художественное событие истории ИЗО состоялось исключительно благодаря его собственной идеологии – фи-

лософии нефигуративности, «перехода через ноль» и пр. Эта идеология одной вещи в итоге оказалась несравнимо более значимой для истории художника и искусства, чем все перипетии взаимоотношений Малевича и его школы с революцией, идеологией, пропагандой, политикой, партией, государством, госзаказом, внешней цензурой и внутренним конформизмом.

А.В. Рубцов

В научной аксиоматике и метафизической догматике науки всегда есть качество «кредо» – верую. В религиозной догматике, наоборот, «кредо» всегда содержит ересь знания или потребности в нем. Собственно, максимализм формулы «Credo quia absurdum» как раз и отражает качество предельного суждения, обращающего в ноль претензии докетов или гностиков. Но точно такое же качество присутствует, например, в идеологии произведения или художника – в этом особом «кредо» художественной концепции, эстетики или вкуса. Максима «О вкусах не спорят» лишь повторяет квазирелигиозные формулы «достоверно, ибо нелепо», «несомненно, ибо невозможно» и пр.

А.В. Рубцов

5.2.2. Религия

...Разъяснение и отстаивание тавтологии «философия есть философия» не может быть успешным, если не позаботиться о том, чтобы и другие формы духовной деятельности, в подвиды которых философия то и дело зачисляется, проверяли себя на подлинность и идентичность. Это особенно важно применительно к науке и религии. Философия как теория сознания (определение М.К. Мамардашвили) или теоретическая рефлексия (уточняющее определение В.К. Шохина) обязана, правомочна и способна пробуждать и методологически обеспечивать интерес ученого сообщества к научности науки и (сколько бы непривычно это ни звучало) интерес сообщества верующих к религиозности религии. Философия в праве и способна быть модератором в борьбе науки с псевдонаукой и в борьбе религии с суевериями и лжеверием.

Э.Ю. Соловьев

5.2.3. Психопатология (идейно-политический нарциссизм)

В подзаголовке этого текста слово «эпидемия» отражает два связанных тренда в России и мире. Речь о реванше идеологии и о параллельной эпидемии НРЛ – нарциссических расстройств в психопатологии вождей и масс. Реабилитация идеологии считается одной из главных находок постмодерна, отвергшего идеологическую классику, чтобы потом так же радостно разувериться в надеждах сплошной деидеологизации и пророчествах конца идеологии. В свою очередь, нарциссизм, также входящий в базовые определения постмодерна, уже возведён в ранг знаковой черты и «эпидемии» XXI в., методично поражающей культуру, отношения, политику и политиков. Это близкие мании и родственные культы – чужих великих идей и собственных «неотразимых отражений». Проработка их связи в теории уже многое объясняет в природном нарциссизме идеологий и в идейной возбудимости нарциссов. Когда же идейная экзальтация усиливается нарциссической в политике и жизни, это чревато личностными сдвигами и массовым помешательством, вплоть до коллективного бреда величия, приступов «нарциссической ярости» и тайно пожирающего нарцисса влечения к смерти.

А.В. Рубцов

Идеологии, заряженные комплексом нарцисса, – бинарное оружие из самых отравляющих. В арсенале средств массового поражения сознания воздействие таких соединений наименее предсказуемо. Проблема «глобального нарцисса» не только в разрушительных конфликтах с собой, другими и самой реальностью. Перспектива больших катастроф заранее вписана в сценарные структуры всякой мегаломании, фиксированной на собственной грандиозности и всемогущественности.

А.В. Рубцов

Не обеспечивая напрямую ни изничтожения идеологий, ни даже их отмирания, позиция эта позволяет, однако, персонально высвободиться из-под власти идеологий – позволяет всякому, кто ее выбрал и выдерживает со стоическим упорством. Она во многом по-

добна аутоаутотерапии в трактовке психоанализа, а философски подготовлена кантовским пониманием сознания и мышления.

Э.Ю. Соловьев

5.2.4. Экономика

...Приоритет материальной составляющей, которая, как известно, легко цифруется, является идеологией или нет? Если да, это идеология навязана или является следствием, как ни парадоксально это может показаться, отсутствия идеологии?

Г.А. Тосунян

...В силу усталости от лицемерной и лукавой идеологии советского периода в постперестроечный период была сформулирована философия абсолютных приоритетов материальных ценностей. И это было сделано во многом неосознанно при участии тех, кто причислял себя, искренне или из конъюнктурных соображений, к либералам... и которые ныне отдают отчет в том, как много было допущено ошибок, в том числе в вопросе толерантности... чрезмерное доминирование материальных приоритетов оказывается тесно сплетено с идеологией удержания власти любой ценой. Занимаясь правом, прикладным правом в том числе, нельзя не заметить, как нормативные документы, регламентирующие роль и место участников рынка, фактически нацелены на отсеечение игроков по капиталу, например, при допуске к конкретному сегменту рынка... реализуемое на практике отсеечение участников банковского рынка начиная с тех, которые имеют капитал 5 млрд, переходя к имеющим 25 млрд, наконец – 250 млрд – есть не что иное, как идеология, согласно которой право на полноценное существование имеют только отвечающие определенному размеру, масштабу и имеющие административный ресурс... история нам неоднократно показывала, что реализующие подобную философию сами рано или поздно становятся жертвами системы отношений, которую некогда сами инициировали и формировали.

Г.А. Тосунян

Точно так же нельзя элиминировать идеологическую составляющую из такой, казалось бы, чуждой идеологии сферы, как экономика и сугубо деловая активность. «Конструктивный подход к природе человеческого познания невозможен без пересмотра одного из основных постулатов экономической теории – о рациональности экономического поведения. История показывает, что идеи, идеологии, мифы, догмы и предрассудки имеют большое значение. Поэтому без правильного понимания того, как они эволюционируют, мы не сможем выработать концептуальный аппарат для объяснения происходящих в обществе изменений». Ранее о том же писал Джон Мейнард Кейнс в «Общей теории занятости, процента и денег»: «Идеи экономистов и политических мыслителей – и когда они правы, и когда ошибаются – имеют гораздо большее значение, чем принято думать. В действительности только они и правят миром». Этот пассаж зацитирован до дыр, но не все помнят яркое продолжение: «Люди-практики, которые считают себя совершенно неподверженными интеллектуальным влияниям, обычно являются рабами какого-нибудь экономиста прошлого. Безумцы, стоящие у власти, которые слышат голоса с неба, извлекают свои сумасбродные идеи из творений какого-нибудь академического писаки, сочинявшего несколько лет назад. Я уверен, что сила корыстных интересов значительно преувеличивается по сравнению с постепенным усилением влияния идей». Здесь важно ещё раз подчеркнуть, что речь идёт не о внешнем влиянии идеологии на экономику, но об идеологическом в самой экономике (подобно различению позиций «наука и идеология» и «идеология в науке»).

Д. Норт и Д. Кейнс в цитировании и изложении А.В. Рубцова

5.2.5. Социальное проектирование и прогностика

Представление идеала как осуществимого – это форма утопии, ибо эмпирически тот или иной идеал никогда не был реализован, хотя и мыслился философом либо как осуществимый в принципе, либо в качестве того, к чему можно приближаться – пусть даже бесконечно. В свете идеала и на основе предписываемых норм проектируются новые культурные формы.

В.А. Лекторский

Без такого образа будущего невозможно само будущее. Для России сегодня это вопрос жизни и смерти.

В.А. Лекторский

Когда принимаются какие-либо политические решения (не обязательно в Кремле, но даже в отдельном институте), хотя они фактически принимаются «здесь» и «сейчас», работать эти решения будут в том числе и в будущем. Для этого они должны быть как-то обоснованы, чтобы быть понятными людям. При этом, апеллируя либо к «социальной справедливости», либо к «экономической эффективности», мы тем самым идеологически обосновываем решения, принятые в настоящем.

Ф.Н. Блюхер

Во-первых, историческое сознание Модерна революционно. Оно мыслит себя как принципиально отличное от предшествующих эпох, как разрыв с традицией. ...Во-вторых, историческое сознание Модерна теснейшим образом связано с одной из наиболее фундаментальных идей Просвещения – идеей прогресса, то есть постепенного восхождения человечества к лучшему будущему. Революционный характер исторического сознания и его связь с идеей прогресса обусловили и такую его черту, как проективность. В отличие от традиционного общества, в котором будущее замыкалось на прошлом, в обществе Модерна горизонт будущего всегда открыт: наше ожидание направлено на что-то, не принадлежащее полю нашего опыта. Будущее представлялось человеку Модерна непременно как лучшее будущее, которое должно принести стойкое совершенствование существования человека, оно подразумевало освобождение и эмансипацию всего человечества, установление всеобщего мира, наконец, изобилие материальных благ. Решающим условием для решения этих вопросов виделось, с одной стороны, развитие научных знаний и совершенствование технологий, а с другой стороны, это была уверенность в том, что институциональные изменения (будь то в революционной или в мирной форме) способны разрешить все социальные проблемы.

М.М. Фёдорова

5.3. Другие идеологии

5.3.1. *Из света в тень перелетая...*

Главное в идейной борьбе теперь делается бойцами невидимого идеологического фронта. Характер такого расщепления и субординации усилий заслуживает специального анализа, полезного и самой власти, уже сейчас не вполне контролирующей отдельные последствия своих же сигналов.

А.В. Рубцов

Вместе с тем все эти идеологические усилия и процессы в таком описании почти не учитывают главных моментов в реабилитации идеологического и реинкарнации идеократии. Речь идёт о достаточно новых феноменах «теневого», «латентной», «диффузной» и «проникающей» идеологии, требующих отдельного разговора в рамках анализа иллюзий деидеологизации.

А.В. Рубцов

В сфере идеологии выстраивается контур с положительной обратной связью: теньевые институты продвигают теньевые смыслы – и наоборот, продвижение теньевых смыслов требует увода институтов в тень.

А.В. Рубцов

Наиболее эффективное проникающее воздействие обеспечивается прежде всего институтами «теневого» идеологии. Её организованности и механизмы обычно скрыты, но, подобно бессознательному в психоанализе, фиксируются по действиям и результатам. ...Все это подтверждает «вертикальное» разделение функций между символическими жестами власти в режиме алиби и теневого политикой на низовом уровне. Однако интегральный результат в итоге важнее любых идеологических сигналов сверху.

Теньевая идеология востребована и там, где позиции не могут быть открыто артикулированы, например, из политической стеснительности или в силу одиозности мотивов и самого контента. Такие идеи транслируются через специализированные иносказания, чаще всего через исторические оценки и нарративы. Сейчас это сдвоен-

ный процесс: политика идеологируется – идеология историзируется (см. доклад, подготовленный для Комитета гражданских инициатив и Вольного исторического общества). В этой «тени идеологии» история становится гигантской метафорой, служащей легитимации реалий настоящего и проектов будущего.

Выявление и реконструкция такого рода неявных иносказаний – насущная аналитическая и политическая задача, требующая честной артикуляции теневых и латентных установок – вплоть до идеи эмансипации идеологии и политики от «истории», от её лукавой метафорики.

А.В. Рубцов

Присутствие теневой и латентной идеологии меняет взгляд на саму онтологию идеологического и «географию» его ареалов. Более адекватными оказываются не жестко локализованные, а «диффузные» представления о характере присутствия идеологии, причём одновременно и в металлической, и в институциональной её ипостасях...

Диффузное идеологическое, наоборот, обнаруживает себя в самых неожиданных критических зонах, в том числе в тех, что в теории и аналитике обычно считаются пространствами идейной эмансипации – уклонения и ускользание от идеологии, даже активного противостояния с ней (например, в науке).

А.В. Рубцов

5.3.2. Латентная идеология.

Идеологическое бессознательное

С теневой идеологией институтов тесно связаны латентные порождения сознания и бессознательного. В ситуации, в которой официальной идеологии нет там, где мы привыкли ее видеть, тем более важны не только манифестированные, квазирациональные и вербально-дискурсивные идеологические формы, но также не столь очевидные формы, включая особого рода идеологическое бессознательное.

А.В. Рубцов

...Как раз в среде этого идеологического бессознательного люди изменяют свои «переживаемые» отношения к миру и приобретают ту

новую, специфическую форму бессознательного, которую называют «сознанием».

Л. Альтюссер в цитировании А.В. Рубцова

5.3.3. Контуры изменений

Потребность в коррекции представлений об идеологии в нашем случае задана крутыми изменениями в транзите от советской к постсоветской модели и особенно новейшими мутациями всей сферы идеологического.

А.В. Рубцов

Сегодня мы являемся свидетелями того, что закончились тотальные идеологии, основанные на ценностях и представлениях, и начались тотальные идеологии, основанные на принципах власти. Прочим идеологическим моделям отведена роль лишь инструментальных. Во всем мире можно наблюдать возникновение идеологий власти... Власть – высшая ценность, все остальные идеологии служебны и вторичны, их можно подставлять лишь как подпорки.

А.Н. Архангельский

Ныне кризис испытывают прежние формы идеологии, в том числе партийные идеологии. Больше не строятся партии, скорее создаются движения. В Америке пока еще работает партийный принцип, но мы видим, какому давлению в институциональном плане подвергается идеология Республиканской партии с приходом Трампа. В России политическая власть мечется, по инерции пытаясь предложить непротиворечивую идеологию модель, по сути же она перешла к идеологии власти и инструментальности любой иной идеологической позиции... За всем этим стоит понимание идеологии как лишь кусков, из которых строится совсем другое здание.

А.Н. Архангельский

Собственно, идеология и представала обоснованием политических средств и технологий достижения лучшего будущего исходя из определенного видения настоящего. Сегодня же мы имеем дело с си-

туацией утраты доверия к тем маркерам, которые до недавнего времени были опорными моментами в структурировании мира символического. На наш взгляд, изменение значения и роли идеологической компоненты современного политического процесса связано с весьма существенными модификациями восприятия вписанности нашего коллективного Я в политическое время.

М.М. Федорова

Нынешняя конфигурация политической системы не создает у политических элит мотивацию на идеологическую работу. В период перестройки мы были свидетелями бума идеологического творчества, когда люди, производившие идеи, трансформировали их в политические ресурсы. Ныне ситуация иная, и точнее было бы говорить о несоответствии продуктов, представленных на рынке идей, массовому запросу.

О.Ю. Малинова

...В своей значительной части она (постклассическая философия) демонстрирует отказ от создания какой-либо новой идеологии, обращенной к конкретному классу или партии (при всей возможной политической ангажированности ее авторов), претендуя, скорее, на роль некоторой разновидности интеллектуального чтения для узкого круга потребителей... Сегодня каждый сам себе философ, а ныне существующая профессиональная философия все более обретает камерный вид мысленного эксперимента интеллектуала-одиночки, сближаясь в чем-то с элитарным искусством и литературой. Какая философия может претендовать сегодня на роль мобилизующей идеологии нашего времени, способной сплотить вокруг себя достаточно большое число людей?

В.М. Межуев

Идеологический дискурс... по-прежнему пригоден для того, чтобы консолидировать людское множество, тем более мощное, чем менее специализированное. Однако, в современном мире, где безличный институт собственности явно превалирует над прочими более традиционными институтами, а качественная специализация оказывается продуктивнее количественного усиления, порождение новых

идеологий оказывается невостребованным и практически прекращается. Воспроизводство же старых идеологических клише, их ситуативная стилистическая модернизация и эклектичное комбинирование становятся производством информационного шума и, вообще говоря, уделом маргиналов. Дела (кроме разве «дела» порождения и поддержания военных конфликтов и гражданских беспорядков) повсеместно делаются помимо и поверх идеологий.

Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко

...Современную идеологию еще нужно найти. Она не очевидна...
Надо найти тексты, в которых идеология проявлена. Это тем более важно, что современная пропаганда скрывает идеологию.

Ф.Н. Блюхер

Более того, предметный анализ показывает, что этой прежней, хорошо различимой и организованной идеологии все меньше уже и в самой политике. Идеологическое сохраняется, но в новых ипостасях и других организованностях. В результате можно писать очень разумные, неотразимые и даже отчаянно острые тексты, но с практической точки зрения это будут ковровые бомбардировки оставленного плацдарма. При этом позиции «нового идеологического» окажутся незатронутыми.

А.В. Рубцов

...К кризису прогрессистского видения человеческой истории добавилась еще и кризис модерновского проекта возможного освобождения и достижения светлого будущего. Тем самым подорванными оказались обе составляющие оснований идеологий: и вера в то, что некие институциональные изменения (будь то революционным или реформаторским путем) при правильном их проведении способны окончательно разрешить основные социально-политические, экономические, культурные и т.п. проблемы; и прочная убежденность в том, что научные открытия, совершенствование технологий, экономический рост достаточны для создания условий всеобщего благополучия.

Это новое мировосприятие и мирочувствование человека рубежа тысячелетий было зафиксировано исследователями в емком понятии презентизма, принадлежащем одновременно историософскому

и политико-философскому дискурсам и отражающем существенные сдвиги в историческом сознании Модерна.

М.М. Федорова

...Речь должна идти не о смерти идеологий, а об их существенной модификации – как на содержательном, так и на функциональном уровне, – призванной отразить реалии динамично меняющегося мира.

М.М. Федорова

ПРИЛОЖЕНИЕ

Раздел 1

Э.Ю. Соловьев

Философия как критика идеологий

Соловьев Эрих Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ersolov@yandex.ru

Часть I

В статье рассматриваются отношения философии и идеологии в условиях информационного противоборства (information warfare). Его характеризует феномен зеркальной идеологической симметрии, когда на обеих сторонах смыслового конфликта используются однотипная софистика и казуистика. Мобилизация массовых аудиторий, обеспечиваемая зеркальной идеологической симметрией, подчиняется двум главным интенциям: (а) предостережение и (б) воодушевление проектом. Эффект предостережения достигается посредством разжигания упреждающего недоверия, создания «образа врага», изобретательного компромата и насаждения культа бдительности. Типовой дискурс идеологических предостережений – это «коллаж из разрозненных информационных вспышек», допускающий потерю логической памяти и логическую бессовестность. Автор предлагает обратиться к самой дискурсивности речи и логической защите сознания и мышления средствами логико-лингвистического анализа. Воодушевляющие проекты достаточно точно отвечают понятию миссии и продолжают и поныне, тая в себе опасность геополитических мифов, межнациональной нетерпимости и возрожденных историцистских спекуляций. По мнению автора, философским ответом на эти идеологические угрозы должна стать культура скептической верификации ожиданий и надежд, строгое различение программы и идеала (целевого ориентира) и дальнейшая разработка концепции открытой истории.

Ключевые слова: философия, идеология, информационное противоборство, презумпция недоверия, глобальные миссии, концепции открытой истории, русская идея.

Список литературы

- Ахутин А.В. Внутренняя речь и Скандал. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=iSps7Sr-evg>.
- Дубровский Д.И. Обман. Философско-психологический анализ. 2-е изд., доп. М.: Канон+; Реабилитация, 2010.
- Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Республика, 1991.
- Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане / Пер. с нем. И.А. Шапиро // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 12–28.
- Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. URL: http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html.
- Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 50: Дневники и записные книжки 1888–1889. М.: Худож. лит., 1952.

Часть II

Статья представляет собой историко-философское исследование, разъясняющее оригинальную трактовку отношения философии и идеологии, которая родилась в пору «московской философской оттепели» и была подхвачена российскими философамидесятилетниками. В центр внимания поставлена неомарксистская теория мышления, проработанная Э.В. Ильенковым, и неомарксистская теория сознания, заявленная М.К. Мамардашвили. Сходство и смысловое родство этих концепций автор видит: в употреблении понятия «идеология» исключительно в значении пейоратива (осудительно-негативного термина); в однотипном понимании «идеального» (Ильенков) и «формы» (Мамардашвили); в основательном продумывании ими обоими проблематики иллюзий, объективных видимостей, «объективных мыслительных форм» и «превращенных форм». Ильенков и Мамардашвили не просто находятся в многоплановой перекличке друг с другом. Оба они переключаются еще и с Кантом как автором статьи «Ответ на вопрос: что такое просвещение?». Анализ этого «надвременного соавторства» позволяет увидеть, что борьба за освобождение людей из-под власти идеологий не может быть успешной (а) без коренной перестройки образования и (б) без философского просвещения, избавленного от изъянов и односторонностей просветительства.

Ключевые слова: философия, идеология, просвещение, ложное сознание, видимости, превращенные формы, философская критика, философская оттепель, неомарксизм, Э.В. Ильенков, М.К. Мамардашвили.

Список литературы

- Встреча: Мераб Мамардашвили – Луи Альтюссер / ред. и сост. Е.М. Мамардашвили. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2016.

- Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Республика, 1991.
- Кант И. Сочинения на немецком и русском языках. Т. I: Трактаты и статьи (1764–1796) / Изд. Н.В. Мотрошиловой и Т.Б. Тушлингом. М.: Камі, 1994.
- Коннин П.В. Диалектика // Философская энциклопедия / глав. ред. Ф.В. Константинов. Т. 1. М.: Сов. энцикл., 1960. С. 474–478.
- Кузьмина Т.А. Экзистенциальная философия. М.: Канон+; Реабилитация, 2014.
- Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию. М.: Прогресс, 1990.
- Мамардашвили М.К. Сознание – это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть // Вопр. философии. 1989. № 7. С. 112–118.
- Мамардашвили М.К., Соловьев Э.Ю., Швырев В.С. Классическая и современная буржуазная философия (опыт эпистемологического сопоставления) // М.К. Мамардашвили. Классический и неклассический идеалы рациональности. СПб.: Азбука, 2010. С. 125–182.
- Мотрошилова Н.В. История философии: статьи, их роль в науке и в публичном пространстве // История философии в формате статьи / сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. М.: Культурная революция, 2016. С. 35–70.
- Мотрошилова Н.В. Отечественная философия 50–80 гг. XX в. и западная мысль. М.: Акад. проект, 2012.
- Науменко Л.К. Эвальд Ильенков: портрет в интерьере времени. URL: <http://www.alternativy.ru/ru/node/1104>.
- Новохатько А.Г. Феномен Ильенкова // Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Республика, 1991. С. 5–16.
- Обсуждение проекта «Анатомия философии: как работает текст» // Вопр. философии. 2017. № 7. С. 106–142.
- Рубцов А.В. Постмодернизм в политике – просто беда. URL: http://www.ng.ru/stsenarii/2014-03-25/14_chaos.html.
- Соловьев Э.Ю. Моховая, 11 – Волхонка, 14 // Философская оттепель и падение догматического марксизма в России. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова в воспоминаниях его выпускников / Сост. В. Шестаков. М.; СПб.: Нестор-История, 2017. С. 84–109.
- Соловьев Э.Ю. «Не дай мне Бог сойти с ума...» (максима самосохранения разума в антропологии Канта) // Историко-философский ежегодник. 2011. М.: Канон+, 2012. С. 214–218.
- Соловьев Э.Ю. Предисловие // Массовая культура – иллюзии и действительность / сост. и авт. предисловия Э.Ю. Соловьев. М.: Искусство, 1975. С. 3–27.
- Соловьев Э.Ю. Толерантность как новоевропейская универсалия // Демоны мира и боги войны. Социальные конфликты в посткоммунистическом мире / ред. С. Макеев. Киев: Політична думка, 1997. С. 97–113.
- Соловьев Э.Ю. Философский журнализм шестидесятых: завоевания, обольщения, недоделанные дела // Философия не кончается... Из истории отечественной философии. XX в.: в 2 кн. Кн. II: 60–80-е гг. / под ред. В.А. Лекторского. М.: РОССПЭН, 1998. С. 108–118.
- Соловьев Э.Ю. Экзистенциальная сотериология Мераба Мамардашвили // Историко-философский ежегодник. 1998. М.: Наука, 2000. С. 387–407.

Юлина Н.С. *Философия для детей*. М.: ИФ РАН, 1996.

Heidegger M. *Wissenschaft und Besinnung* // Heidegger M. *Vorträge und Aufsätze*. Pfullingen: Günter Neske, 1954. S. 31–46.

Mannheim K. *Ideologie und Utopie*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1929.

Philosophy as critique of ideologies

Erikh Yu. Soloviev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ersolov@yandex.ru

PART I

The author brings under scrutiny the relation between philosophy and ideology in the situation of information warfare. It is characterized by the phenomenon of mirror ideological symmetry where both sides of the conflict tend to employ the same type of sophistry and casuistry. This ideological symmetry results in mobilizing the mass audiences which serves two main intentions: (a) admonishing and (b) inspiring them toward a suggested project. The admonition effect is reached by means of stirring up preemptive distrust, creating the «enemy image», implanting discrediting evidence and propagating a cult of vigilance. The standard discourse of ideological admonition is a «collage of separate information bits» which sanctions logical impudence and the loss of logical memory. This paper proposes to ground the logical defence of consciousness and of thinking in the very nature of discursivity, by resorting to logical and linguistic analysis. The inspiring projects neatly conform to the notion of mission; they are still afloat, fraught with dangerous geopolitical myths, interethnic intolerance and revived historicist speculations. According to the author, to find a philosophical response to such ideological threats one needs to promote a culture of sceptical verification of social expectations and hopes, to observe a strict distinction between a programme and an ideal (or goal), and to further develop the concept of open history.

Keywords: philosophy, ideology, information warfare, presumption of discredit, global missions, «open history» concept.

PART II

This article seeks to explain a specific interpretation of the relation between philosophy and ideology which emerged in the period of «Moscow philosophical thaw» and gained considerable popularity with the Sixtiers. The author centres his attention on two neoMarxist theories, the theory of thinking as developed by Evald Ilyenkov and the theory of consciousness expounded by Merab Mamar-

dashvili. It can be shown that both theories have much in common: they both use the term «ideology» only as a pejorative; they share a similar understanding of «the ideal» (Ilyenkov) and «the form» (Mamardashvili); they give equally deep consideration to the problem of illusions, objective appearances, «objective forms of thinking» and «converted forms». Not only do Ilyenkov and Mamardashvili engage in a complex reciprocal interaction, they also interact with Kant as author of the essay on What is Enlightenment? An analysis of this «timeless co-authorship» demonstrates that no struggle for the liberation of humankind from the power of ideologies can be successful unless a) a radical reform of education has been accomplished, b) philosophical education is promoted in a form that is free from the drawbacks and limitations of traditional enlightenment.

Keywords: philosophy, ideology, enlightenment, false consciousness, appearances, transformed forms, philosophical critique, philosophical thaw, neo-Marxism, Ilyenkov, Mamardashvili References.

Э.Ю. Соловьев

Идеология как объект философской критики

Соловьев Эрих Юрьевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ersolov@yandex.ru

Разъясняя ранее опубликованную статью «Философия как критика идеологий», автор привлекает внимание к парадоксальности и амбивалентности идеологии как объекта исследования.

Идеологические образования – это высокоправдоподобные социальные обманы; это сознание, встроенное в бытие; вера, имеющая вид надежного знания; относительные истины, которые убедительным образом выдают себя за абсолютные; спекулятивные псевдонаучные построения, функционирующие как новые, светские религии.

Как парадоксальные и амбивалентные социальные порождения, идеологии в их интенциональных глубинах не поддаются рациональным опровержениям или декретным отменам. Противостояние идеологиям требует особой нравственно-философской культуры.

Парадоксальность и амбивалентность идеологий рассматривается автором на примерах позднесредневековой церковной догматики, просветительского культа природы и разума, прогрессистских и историчистских социально-философских концепций.

Важными компонентами нравственно-философского противостояния идеологиям он считает освобождение от завышенных ожиданий в отношении деидеологизации, толерантность, стратегию ненасильственного сопротивления; отстаивание взаимодополнительности рационального знания и строгой веры, науки и религии; постоянное внимание к своеобразию, подлинности и идентичности философского мышления.

Ключевые слова: идеология, утопия, ложное сознание, объективная видимость, превращенные формы, историцизм, толерантность, этика ненасилия, взаимодополнительность, экзистенциальная аналитика.

Ideology as an object of philosophical criticism

Erikh Yu. Soloviev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ersolov@yandex.ru

Explaining previously published article «Philosophy as a critique of ideologies», the author draws attention to the paradox and ambivalence of ideology as an object of study.

Ideological formations are highly plausible social deceptions; the consciousness embedded in being; faith in a form of a reliable knowledge; relative truths that persuasively present themselves as absolute ones; speculative pseudo-scientific constructions operating like some new secular religions.

Being paradoxical and ambivalent social products, ideologies in their intentional depth are not amenable to rational denial or voluntaristic cancelation. The opposite to ideologies requires a special moral and philosophical culture.

The paradox and ambivalence of ideologies are being considered by the author in reference to the Late Medieval Church dogmatics, Enlightenment cult of nature and mind, progressistic and historicistic socio-philosophical conceptions.

As important components of the moral-philosophical confrontation of ideologies, he regards the relief from high expectations concerning deideologization, tolerance, strategy of nonviolent resistance; defence of complementarity between rational knowledge and rigorous faith, science and religion; constant attention to the originality, authenticity and identity of philosophical thinking.

Keywords: ideology, Utopia, false consciousness, objective visibility converted forms, Historicism, tolerance, ethics of nonviolence, complementarity, existential analysis.

Философия как идеология

Межуев Вадим Михайлович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: rushist@iph.ras.ru

В основу данной статьи положен доклад на общеинститутском семинаре ИФ РАН, посвященный доказательству прямой принадлежности философии ко всей сфере идеологии (наряду с религией, моралью, правом и пр.). Под идеологией здесь понимается мир идей – отчужденная от человека и идеально представленная система его общественных отношений. Вся классическая философия строилась на идее свободы человека как разумного существа от всех форм его личной зависимости. Зародившись в античности, эта идея нашла всеобщее признание в Новое время, в эпоху становления «буржуазного (или гражданского) общества». (В этом смысле часто используемый применительно к ней термин «буржуазная философия» вполне оправдан.) Данная идея послужит истоком для всех классических идеологий Нового времени – консерватизма, либерализма и социализма, доживших, пусть и в измененном виде, до наших дней. Но чем может быть философия за пределами буржуазного общества? Для Маркса, например, конец буржуазной эпохи означал одновременно и конец идеологии, а вместе с ней всей философии, на смену которой должна прийти наука. Критика идеологии является, с этой точки зрения, уделом не философии, а науки. В действительности же вопреки прогнозу Маркса подобная критика стала не концом философии, а ее переходом в новое качество – к постклассическому типу философствования, далекому и от науки, и от идеологии. Современные идеологи в большинстве своем утратили связь с культивируемой философией идеей индивидуальной свободы. Последнюю будут искать теперь в глубинах собственной экзистенции, вынесенной за пределы разума и любого социума. Сама же философия все больше обретает характер интеллектуального общения частных лиц, свободного от привязанности к какой-либо общественно значимой идеологии. Она становится как бы идеологией лично для себя (каждый сам себе философ) или для узкого круга близких лиц.

Ключевые слова: философия, идеология, наука, критика, свобода, практика, духовное производство, идея, общественные отношения, свободное время.

Список литературы

- Валлерстайн И.* Анализ мировых систем и ситуация в современном мире / пер. с англ. П.М. Кудюкина под ред. Б.Ю. Кагарлицкого. СПб.: Университетская книга, 2001.
- Валлерстайн И.* После либерализма / пер. с англ. М.М. Гурвица, П.М. Кудюкина и П.В. Феденко; под ред. Б.Ю. Кагарлицкого. М.: Едиториал УРСС, 2003.
- Манхейм К.* Идеология и утопия / пер. с нем. М.И. Левиной // К. Манхейм. Диагноз нашего времени. М.: Юристъ, 1994. С. 7–276.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1955–1981.
- Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий. Ч. I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.
- Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий. Ч. II // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

Philosophy as ideology

Vadim M. Mezhuев

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: rushist@iph.ras.ru

This is an elaborated version of the paper read at the RAS Institute of Philosophy general seminar and attempting to demonstrate that philosophy, alongside with religion, morals, law, etc., directly belongs to ideology, the latter being understood as the world of ideas, 180 Дискуссии or a system of alienated and ideally represented social relations of man. The idea that man as a rational being is by nature free from any form of personal dependence has been fundamental in Classical Western philosophy ever since its origins in antiquity; during the Modern period, with the advent of «bourgeois (or civil) society», it gradually became universally adopted. (The term «bourgeois philosophy», often applied to the thinking of this period, seems perfectly justified in this sense.) This idea lies at the heart of all classical Modern Age ideologies, i.e. conservatism, liberalism and socialism, all of which survive to this day, even if in somewhat modified versions. But what can philosophy be outside bourgeois society? For Marx, to take his example, the end of the bourgeois era would immediately mean the end of ideology and, along with it, of all philosophy which is doomed to be superseded by science. From this point of view, it is science that the critique of ideology belongs to, not philosophy. In reality, however, this kind of critique, contrary to Marx's prediction, proved to be not the end of philosophy but rather its transformation into a new quality, that of postclassical philosophy which is as remote from science as it is from ideology. Present-day ideologies in most

cases have lost any connection with the idea of individual freedom as it was cultivated in philosophy. One is inclined to look for its legitimation into the depths of one's own existence, outside the limits of reason and society of any kind. Philosophy, on the other hand, tends to assume the role of intellectual intercourse between private persons, which remains unattached to any socially significant ideology. Philosophy thus becomes, as it were, every single one's personal ideology or serves the same function for a close group of friends.

Keywords: philosophy, ideology, science, critique, freedom, practice, spiritual production, idea, social relations, leisure.

А.В. Рубцов

Иллюзии деидеологизации

Рубцов Александр Вадимович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roubcov@inbox.ru

Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии

В статье анализируются возможности суждений об идеологии с позиций философии. Показана необходимость внешней критики и внутренней самокритики таких суждений как потенциально идеологических. Взаимоотношения философии и идеологии рассматриваются в контексте советского и постсоветского опыта, а также более общих изменений пост-современной действительности. Выявлены характерные особенности идеократии советского образца, делавшие её условной и ограниченной. Сделан акцент на том, как манифестации «власти текста» скрывают реальную «власть над текстом». Особое внимание уделено расширенному воспроизводству канонических смыслов в социальном пространстве и историческом времени. Такие мутации позволяют обслуживать номинально одной и той же идеологией весьма различные политические и социальные практики. Рассмотрены эффекты «интеграции через непонимание» в рамках особого рода «негативной герменевтики». Показана иллюзорность представлений о реалиях и самой возможности радикальной деидеологизации общественной, интеллектуальной и культурной жизни. Исследованы и критически оценены попытки реабилитации официальной идеологии в современной России, а также идеократические тенденции.

Ключевые слова: идеология, сознание, практическая философия, советская идеократия, постсоветский опыт, деидеологизация, модернизация, традиционализм.

Список литературы

- Баранов А., Захваткин М., Добровольский Д., Мирский Э., Рубцов А.* Россия в поисках идеи: анализ прессы. М., 1997 (Рабочие материалы Группы консультантов Администрации Президента РФ).
- Конституция Российской Федерации. URL: <http://constrf.ru/razdel-1/glava-1/st-13-krf>.
- Малинова О.Ю.* Концепт идеологии в современных политических исследованиях // Политическая наука. 2003. № 4. С. 8–31.
- Межуев В.М.* Философия как идеология. Видеотрансляция: https://Iphras.Ru/27_04_17.Htm.
- Межуев В.М.* Философия как идеология // Филос. журн. 2017. № 4. С. 172–180.
- Попа К.* Теория определения. М.: Прогресс, 1976.
- Рубцов А.В.* Между «творческим догматизмом» и «демократической бюрократией» // Бюрократия и общество. М.: Философское общество СССР, 1991. С. 156–170.
- Рубцов А.В., Любимова Т.Б., Сыродеева А.А.* Практическая идеология. К аналитике идеологических процессов в политической и социокультурной реальности. М.: ИФ РАН, 2016.
- Рубцов А.В.* Иллюзии деидеологизации. К концепции «диффузной» и «проникающей» идеологии. Реферат доклада (части 1 и 2): https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017.Pdf https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017_2.Pdf. Видеотрансляция: <https://www.youtube.com/watch?v=Rhlbn9Gp1Je&App=Desktop>.
- Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий. Проспект доклада: https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2016/07_06_2016_Soloviev.Pdf. Видеотрансляция: <https://Iphras.Ru/Page24871165.Htm>
- Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.
- Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий. Часть II // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.
- Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М.: Традиция, 1997.

Понятие идеологического в «предельном» расширении

В контексте постсоветской реальности идеология рассматривается как система идей и как система институтов. Самостоятельность институтов по отношению к идеям обусловлена новой организационно-технической оснащённостью коммуникаций (от проповеди к машинному промыванию мозгов). Политическая конъюнктура уже манипулирует идеями

с небывалой прежде интенсивностью и скоростью. Постсоветская деидеологизация, означавшая в том числе слом институциональной идеологии, сменяется попытками реконструкции квазиидеократии. Усталость общества от засилья государственной идеологии вынуждает (в том числе государство) действовать методами «теневой идеологии» – аналога теневой экономики. Этому сопутствуют эффекты «латентной» идеологии – идеологического бессознательного, действующего *als ob*, «как если бы» субъекты были носителями эксплицитных идеологий. Представления о локализации идеологии наряду с политикой, наукой, культурой, экономикой и пр. дополняются диффузной моделью «включённой» идеологии. В частности, четко различаются позиции: «наука и идеология» и «идеология в науке». По схеме конституирования политического у Карла Шмитта, понятие идеологического строится на осевых оппозициях «вера–знание», «цели–ценности», «интересы–принципы». Выстраивается единый континуум, в котором принадлежность к полюсам философии или идеологии задана не самим по себе контентом, а интенцией–направленностью либо на рефлексивную критику «очевидностей» либо на жесткую догматизацию.

Ключевые слова: идеология, институты, политика, постсоветская реальность, теневая идеология, диффузная модель, идеологическое бессознательное.

Список литературы

- Арендт Х. Истоки тоталитаризма. М.: ЦентрКом, 1996.
- Альтюссер Л. За Маркса. М.: Праксис, 2006.
- Альтюссер Л. Идеология и идеологические аппараты государства (заметки для исследования) // Неприкосновенный запас. 2011. №3 (77).
- Большой юридический словарь / под ред. А. Я. Сухаревой. М.: ИНФРА-М, 2006.
- В поисках идеологического обновления. М.: Институт мировой экономики и мировых отношений, 1982.
- Доклад вольного исторического общества «Какое прошлое нужно будущему России?» // <https://komitetgi.ru/analytics/3076/#2>.
- Инишаков О.В. Институты и институции в современной экономической теории // Вестник ВолГУ. Волгоград, 2007. Серия 3. Вып. 11. С. 6–21.
- Кейнс Дж. Общая теория занятости, процента и денег. Избранное. М.: ЭКСМО, 2007.
- Мамчур Е.А. Наука, метафизика, идеология / под ред Т.Б. Любимова. Ориентир. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2010. С. 58–76.
- Манхейм К. Идеология и утопия / К. Манхейм. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994. С. 7–276.
- Норт Д. Функционирование экономики во времени. Нобелевская лекция (9 декабря 1993 года) // Отечественные записки. 2004. № 6(21). URL: <http://www.strana-oz.ru/2004/6/funkcionirovanie-ekonomiki-vo-vremeni>

- Путин В.В. «Открытое письмо» избирателям // Известия, Коммерсантъ, Комсомольская правда, 25.02.2000.
- Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. К концепции «диффузной» и «проникающей» идеологии. Реферат доклада (части 1 и 2): https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017.Pdf https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017_2.Pdf. Видеотрансляция: <https://www.youtube.com/watch?v=Rhlbn9Gp1Je&App=Desktop>.
- Рубцов А.В. Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // *Вопр. философии*. 2018. № 6. С. 66–75.
- Рушева М.А. Ультрамодернизм (Фладд, Бертали, Малевич и др.). URL: <https://www.proza.ru/2012/01/10/1889>
- Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. В 3 ч.: Ч. 1. М.: Праксис, 2002.
- Хвольсон О.Д. Знание и вера в физике. URL: <http://www.scienceandapologetics.org/text/64b.htm>.
- Шмитт К. Понятие политического // *Вопросы социологии*. 1992. № 1. С. 35–67.
- Shils Edward. *The Constitution of Society*, University of Chicago Press, Chicago, 1982.

The illusions of the deideologization

Alexander V. Rubtsov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: roubcov@inbox.ru

BETWEEN REHABILITATION OF THE IDEOLOGICAL AND BAN ON NATIONALIZATION OF IDEOLOGY

The author of the article analyzes the features of judgement concerning ideology from the standpoint of philosophy. There is a need for external criticism and internal self-criticism of such judgments as potentially ideological. The relationship between philosophy and ideology is considered in the context of the Soviet and post-Soviet experience, as well as more general changes in postmodern reality. The features of the ideocracy of the Soviet model, which made it conditional and limited, are being identified. The emphasis is made on how the manifestations of the «power of the text» hide the real «power over the text». Special attention is paid to the expanded reproduction of canonical meanings in social space and historical time. Such mutations allow to use nominally the same ideology for very different political and social practices. The effects of «integration through misunderstanding» in the framework of a special kind of «negative hermeneutics» are considered. The author shows how illusory are the ideas concerning realities and the very possibility of radical

deideologization of public, intellectual and cultural life. The attempts of rehabilitation of official ideology in modern Russia are investigated and critically evaluated.

Keywords: ideology, consciousness, practical philosophy, Soviet ideocracy, post-Soviet experience, deideologization, constitution, modernization, traditionalism.

THE NOTION OF THE IDEOLOGICAL IN ITS «WIDEST» EXTENSION

Ideology is regarded by the author not simply as a system of ideas, but also as a system of institutions reinforced by the modern communication technologies (from preaching to machine brainwashing). Deideologization of the 1990-ies is being replaced by the reconstruction of a quasi-ideocracy, in which ideas are secondary and dependent on the political conjuncture. Social fatigue caused by dominance of the Soviet ideology gives rise to the following effects: 1) ideological idiosyncrasy; 2) «shadow ideology» – an analogue of the shadow economy (the state as an ideological partisan); 3) «latent» ideology – the ideological unconscious, acting *als ob*, «as if» the subjects were carriers of explicit ideologies. Views on the parallel existence of ideology along with politics, science, culture, economics, etc. are supplemented by a diffuse model of «included» ideology (for example, with a distinction of positions: «science and ideology» and «ideology in science»). Following Karl Schmitt's scheme for the process of political constitution, the concept of ideology is based on axial oppositions «belief – knowledge», «goals – values», «interests – principles». In this unified continuum, the belonging to such poles as philosophy or ideology is determined not by content itself, but by intention – directedness either towards reflexive criticism of «evidence» or towards rigid dogmatization.

Keywords: ideology, institutions, politics, post-Soviet reality, shadow ideology, diffuse model, ideological unconscious, construction of the ideological.

А.В.Рубцов

Идеология и нарциссизм. Мании грандиозности: наблюдение, симптоматика, генезис

Рубцов Александр Вадимович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roubcov@inbox.ru

Взаимоотношения между сферой идеологического и нарциссизмом в его индивидуальных и коллективных проявлениях рассматриваются как малоисследованный предмет теории, в исторической перспективе и в оперативных срезях политики. Подчеркивается параллелизм двух актуальных процессов: реабилитации идеологии с форсированной реидеологизацией политики и жизни, с одной стороны, и нарциссических обострений в идеологическом официозе и массовом сознании – с другой. Истоки нарциссической склонности идеологии обнаруживаются в начале Нового времени: её самоопределение в секуляризации происходит на фоне расцвета титанического гуманизма философии и проектов Возрождения. Обосновывается амбивалентность главных составляющих схемы: Модерна («исчадие рая»), идеологии (необходимые заблуждения) и нарциссизма (конструктив и деструктив «негабаритного Эго»). В мировоззрении Модерна выявляются базовые противоречия: Свободы и Порядка, приватности и тотальности, индивидуализации и культа организованности. Открытость новому и изменениям сочетается с остановкой реальности в завершенном проекте. По аналогии со схемой конституирования политического оппозицией «друг–враг» (Карл Шмитт) идеологическое конституируется оппозицией «вера–знание». По итогам стандартного теста идеология определяется как генетический нарцисс, которому по умолчанию свойственна склонность к мегаломании и завышенной самооценке. Подчеркивается расположенность к фиксации на грандиозности и всемогущественности, проблемы с коммуникацией и эмпатией, в отношениях с другими и с самой реальностью. Агрессия и репрессивность реализуются в диапазоне от приступов «нарциссического гнева» и «нарциссической ярости» до сакраментального влечения к смерти. Анализируется граница (зона) перехода от естественного нарциссизма идеологий и идеологических субъектов к расстройствам на уровне коллективов, групп и массовидных сборок, а также «бессубъектных» образований в структурах государства и социума. Философия локализуется между врожденным нарциссизмом идеологии и антинарциссизмом науки.

Ключевые слова: Идеология, нарциссизм, патопсихология, Модерн, свобода, организованность, тотальный проект, репрессия, комплексы, вытеснение, постмодерн, реидеологизация.

Список литературы

- Лебедев В.Ю., Прилуцкий А.М. Семиотика религиозных коммуникативных систем: дискурсы смыслов. М.: Директ-Медиа, 2015.
- Межуев В.М. Философия как идеология // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 4. С. 172–180.

- Пико делла Мирандола Д.* Речь о достоинстве человека. URL: <http://platonizm.ru/content/piko-della-mirandola-rech-o-dostoinstve-cheloveka>.
- Рубцов А.В.* Российская идентичность и вызов модернизации. М.; Экон-Информ, 2009. URL: <https://iphras.ru/uplfile/ideol/roubcov/Identichnost.html>.
- Рубцов А.В.* Нарцисс для масс: как психологи рисуют политический портрет Трампа // РБК 24.11.2017. URL: <https://www.rbc.ru/opinions/politics/24/11/2017/5a17f5989a7947703f038b79>.
- Рубцов А.В.* Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // *Вопр. философии*. 2018. № 6. С. 66–75.
- Рубцов А.В.* Превращения идеологии. Понятие идеологического в «предельном» расширении // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 18–27.
- Соловьев Э.Ю.* Философия как критика идеологий. Часть I // *Филос. журн*. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.
- Сырдеева А.А.* Философия и идеология; иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола») // *Вопр. философии*. 2018. № 7. С. 207–217.
- Фрейд З.* Очерки по психологии сексуальности. М.: Издательство «Э», 2017.
- Фромм Э.* Бегство от свободы. М.: АСТ, 2009.
- Шмитт К.* Понятие политического. СПб.: Наука, 2016.
- American Psychiatric Association. *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, Fifth Edition (DSM-5)*. Arlington, VA: American Psychiatric Publishing, 2013.
- Jones E.* The God Complex: The Belief that One is God, and the Resulting Character Traits // *Essays in Applied Psycho–Analysis*. London: Hogarth Press, 1951. Vol. 2.
- Worley W.* Donald Trump is ‘worse than any horror story I’ve written’, says Stephen King // Independent. Thursday 4 May 2017. URL: <http://www.independent.co.uk/arts-entertainment/books/news/stephen-king-donald-trump-president-us-worse-than-any-horror-story-ive-written-a7717506.html>

Ideology and narcissism.

Manias for grandiosity: observation, symptomatics, genesis

Alexander V. Rubtsov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: roubcov@inbox.ru

The relationship between the sphere of ideological and narcissism in its individual and collective manifestations being a little-studied subject of theory is regarded by the author in historical perspective and in actual politics. The parallelism of two processes: the rehabilitation of ideology with the forced re-ideologization of politics and daily life, on the one hand, and narcissistic exacerbations in official ideology and mass consciousness, on the other. The origins of the narcissistic inclination of ideology date back to the early Modern period: its self-

determination in secularization occurred against the backdrop of the heyday of the titanic humanism in philosophy and Renaissance projects. The ambivalence of the main components of the scheme: Modern, ideology and narcissism. The basic contradictions in the worldview of Modern: Freedom and Order, privacy and totality, individuation and cult of organization. Openness to the new and the changes combined with a halt of reality in the completed project. As an analogy to the scheme for the constitution of the political opposition «friend – enemy» (Karl Schmitt) the ideological is constituted in the article by the opposition «faith – knowledge». Ideology is defined as a genetic narcissus which by default is characterized by inclination to megalomania and high self-esteem, fixing on grandeur and omnipotence, problems with communication and empathy. Aggression and repression often are realized in the range from attacks of «narcissistic rage» to a sacramental attraction to death. The border (zone) of transition from natural narcissism of ideologies and ideological subjects to disorders at the level of groups and mass assemblies as well as «non-subject» formations in the structures of the state and society is analyzed in the article. Philosophy is localized between the innate narcissism of ideology and the antinarcissism of science.

Keywords: ideology, narcissism, abnormal psychology, Modern, freedom, orderliness, total project, political repression, complexes, psychological repression, postmodern, reideologization.

А.В. Рубцов

Идеологи и нарциссы. Мифы всемогущества: рецидивы, обострения, эпидемии

Рубцов Александр Вадимович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roubcov@inbox.ru

Продолжение темы статьи «Идеология и нарциссизм. Мании грандиозности: наблюдение, симптоматика, генезис». Вытеснение проблем, связанных с нарциссическими отклонениями (как и всего, касающегося психопатологии и психиатрии), объясняется драматическими обстоятельствами в биографии социума. Проблему обостряют рецидивы мегаломании в сочетании с обесцениванием, ломкой «первичного нарциссизма» социума, возникавшего на руинах СССР. При всей близости идеологий миссионерства выявляются кардинальные различия эпидемий нарциссизма в США

(лидерство в политике, в частной сфере) и в России (идеализирующий перенос на власть и персонализированные культы). Мифология слочения, силы и глобального превосходства представляется «психическим убежищем» (Дж. Стайнер) для страдающих разными формами комплекса неполноценности. Подчеркивается необходимость специальной рефлексии, противостоящей «нарциссическим провокациям» коллективного пациента, соблазнам «аналитической грандиозности» и «всемогущества терапевта». Критикуется глубокое социальное расслоение, открывающее «низам» перспективы нарциссического истощения в состояниях, близких к бреду величия. Анализируется медийная оптика, в которой отражение собственного совершенства заменяется образами грандиозности правления на экранах ТВ и мониторах РС. Исследуются нарциссические эффекты в теневой, латентной, диффузной и «проникающей» идеологии. Фиксация на завышенной самооценке обнаруживается в конкретных идеологемах – от приписывания самим себе миссии воплощения всечеловеческих ценностей до картин «одиночества страны-полукровки».

Ключевые слова: Идеология, политическая патопсихология, эпидемии нарциссизма, вытеснение, обесценивание, компенсация, идеализирующий перенос, бред величия, мегаломания.

Список литературы

- Бердяев Н.* Опыт эсхатологической метафизики. Париж: YMCA – PRESS. 1947.
- Гройс Б.* Продуктивный нарциссизм // *Moscow Art Magazine*. 2016. № 99. URL: <http://moscowartmagazine.com/issue/39/article/791>.
- Короленко Ц.П., Дмитриева Н.В.* Личностные расстройства. СПб.: Питер, 2010.
- Лукьянов Ф.А., Миллер А.И.* Отстраненность вместо конфронтации: пост-европейская Россия в поисках самодостаточности. URL: http://svop.ru/wp-content/uploads/2016/11/miller_lukyanov_rus.pdf.
- Рубцов А.В.* Нарцисс для масс: как психологи рисуют политический портрет Трампа // РБК 24.11.2017. URL: <https://www.rbc.ru/opinions/politics/24/11/2017/5a17f5989a7947703f038b79>.
- Сурков В.Ю.* Одиночество полукровки (14+) // Россия в глобальной политике. 2018. № 2 март/апрель. URL: <http://www.globalaffairs.ru/global-processes/Odinchestvo-polukrovki-14-19477>.
- Терминологический глоссарий основных понятий динамической психиатрии. URL: <http://www.simogon.ppole.ru/info/simi/glossarPolo.doc>.
- Франк С.Л.* С нами Бог: три размышления. Париж: YMCA-press, 1964.
- Фрейд З.* О нарцисзме. URL: https://royallib.com/get/rtf/freyd_zigmund/o_nart-sizme.zip.
- Dombek K.* The Selfishness of Others. An Essay on the Fear of Narcissism. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2016. URL: <https://us.macmillan.com/excerpt?isbn=9780374712549>

Kernberg O. *Borderline Conditions and Pathological Narcissism*. New York: Jason Aronson, 1975.

Twenge, J. M., Campbell, W. K. *The Narcissism Epidemic*. Free Press, 2009. Retrieved from: http://www.jeantwenge.com/wp-content/uploads/2017/08/narcissism_epidemic_endnotes_notes.pdf.

Ideologists and narcissuses.

Myths of omnipotence: relapses, aggravations, epidemics

Alexander V. Rubtsov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: roubcov@inbox.ru

The author continues work on problems presented in the former article *Ideology and Narcissism. Manias for grandiosity: observation, symptomatics, genesis*. Repression of topics related to narcissistic deviations (as everything close to psychopathology and psychiatry) is determined by dramatic biography of society. The problem aggravated by relapses of megalomania combined with devaluation of the «primary narcissism» of the society that has arose on the ruins of the USSR. Despite similarity of missionary ideologies there are significant differences in the epidemics of narcissism in the USA (leadership in politics, private sphere) and in Russia (idealized form of transference to power and personified cults). Mythology of cohesion, strength and global supremacy seems to be a «psychic shelter» (J. Steiner) for those who suffer from various forms of the inferiority complex. The need for special reflection that opposes the «narcissistic provocation» of the collective patient, the temptations of «analytical grandiosity» and «the omnipotence of the therapist» is stressed in the article. The author presents critique of deep social stratification which opens to the deprived social groups the future of narcissistic exhaustion close to delirium grandeur. Media optics is being analyzed showing how the reflection of own perfection is replaced by images of the power grandiosity on TV screens and PC monitors. Narcissistic effects are investigated in the shadow, latent, diffuse and «penetrating» ideology. Fixation on overestimated self-esteem is revealed in specific ideological constructions – starting from own attributing the mission to embody universal values up to the works presenting «loneliness of the half-blooded country».

Keywords: ideology, political abnormal psychology, epidemics of narcissism, psychological repression, depreciation, compensation, idealizing transference, delirium grandeur, megalomania, depreciation, compensation, idealizing transference, delirium grandeur, megalomania.

Раздел 2

М.М. Федорова

Новейшие идеологии и кризис исторического сознания Модерна

Федорова Мария Михайловна – доктор политических наук, главный научный сотрудник, руководитель сектора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: mf57@yandex.ru

Основная цель статьи состоит в выявлении тесной взаимосвязи между идеологическими формами и особенностями восприятия общественного времени и исторических процессов. Изменение значения и роли идеологической компоненты в современном политическом процессе связано с весьма существенными модификациями восприятия вписанности нашего коллективного Я в политическое время. Это состояние характеризуется автором как кризис исторического сознания Модерна, находящий свое проявление в утрате доверия маркерам и реперным точкам, которые до недавнего времени определяли отношение человека к своему прошлому, настоящему и будущему и одновременно составили ядро великих идеологий, сделавших в эпоху Модерна не только важнейшей составной частью символического освоения мира, но мобилизующей силой политического действия. Революционность, проективность и прогрессизм исторического сознания Модерна, выступавшие одновременно и базовыми элементами классических идеологий, в современном мире утрачивают свой смысл для человека XXI в., живущего настоящим («презентизм») и обращенного уже не столько к будущему, представляющемуся неопределенным, даже враждебным («кризис будущего»), сколько к прошлому. В отсутствии проектов альтернативного общественного развития как в западных странах, так в мировосприятии наших соотечественников, наметился отчетливый крен в сторону консервативного мировоззрения и интерес к классическим консервативным понятиям (традиция, культура, история, сильное государство, нация, патриотизм). В этих условиях возрастает роль философской рефлексии, направленной на прояснение смыслов этих ключевых понятий с тем, чтобы оказывать

сопротивление чисто утопическим ожиданиям, приводящим к деградации социального действия, и, с другой стороны, чтобы заново открывать прошлое, превращая его в «живую традицию».

Ключевые слова: идеология, консерватизм, историческое сознание, история, традиция.

Список литературы

- Хабермас Ю.* Философский дискурс о Модерне. М.: Весь мир, 2003.
- Hartog F.* Régimes d'historicité. Présntisme et experience du temps. P.: Ed. du Seuil, 2003.
- Maffesoli M.* Sur la postmodernité. URL: http://www.ceaq-sorbonne.org/maffesoli/ar_postm.htm
- Nora P.* Comment on écrit l'histoire en France // P. Nora (dir.) Lieux de mémoire. En 3 t., 6 vol. P.: Gallimard, 1984–1992. V. I. P.: Gallimard, 1992.
- Ricœur P.* Le Temps et le Récit, T. 3: Le temps réfiguré. P.: Seuil, 1985.
- Taylor Ch.* Le fondamental dans l'Histoire // De Laforest G., De Lara Ph. (dir.) Charles Taylor et l'interprétation de l'identité moderne. P.: Cerf, 1998. P. 35–49.
- Todorov Tz.* Les abus de la mémoire. P.: Ariéa.
- Torpey J.* pursuit of the Past. A Polemical Perspective. Centre for the Study of Historical Consciousness. Vancouver: University of British Columbia, 2001. URL: <http://www.cach.ubc.ca/pwias/index.php>.

The latest ideologies and the crisis of the historical consciousness of Modernity

Mariya M. Fedorova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: mf57@yandex.ru

The main purpose of the article is to identify the close relationship between ideological forms and features of the perception of social time and historical processes. The change in the meaning and role of the ideological component in the modern political process is associated with very significant modifications of the perception of the fit of our collective Self in the political time. This state is characterized by the author as a crisis of historical consciousness of Modernity, which finds its expression in the loss of confidence in the markers and reference points, which until recently determined the attitude of man to his past, present and future, and at the same time formed the core of the great ideologies that became in the era of Modernism is not only an important part of the symbolic development of the world, but the mobilizing force of political action. Revolutionary, projective and progressivism of the historical consciousness of Moder-

nity, which acted simultaneously as the basic elements of classical ideologies, in the modern world lose their meaning for a person of the XXI century, living in the present («prezentism») and addressed not so much to the future, which seems uncertain even hostile («crisis of the future»), but to the past. In the absence of projects of alternative social development both in Western countries and in the worldview of our compatriots, there has been a distinct bias towards a conservative worldview and interest in classical conservative concepts (tradition, culture, history, strong state, nation, patriotism). In these circumstances, the role of philosophical reflection is increasing, aimed at clarifying the meaning of these key concepts in order to resist purely utopian expectations that lead to the degradation of social action, and, on the other hand, to rediscover the past, turning it into a «living tradition».

Keywords: ideology, conservatism, historical consciousness, history, tradition.

В.А. Лекторский

Неизбежность идеологии (идеология, наука, философия)

Лекторский Владислав Александрович – доктор философских наук, профессор, академик РАН, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: v.a.lektorski@gmail.com

В статье обсуждается вопрос о взаимоотношении идеологии, науки и философии. Автор обосновывает тезис о следующих различиях трёх способов отношения к миру. Для науки целью является получение истинных знаний о конкретной области реальности, а построение исследовательских программ служит средством достижения этой цели. Философия является рефлексией над всеобщими формами отношения человека к миру и одновременно формой пересоздания этих отношений, для чего создаются проекты такого трансформирования. Идеология – способ проектирования социально-политических действий, а знания о социальной реальности используются в ней как средство при создании таких проектов. Во всех трёх случаях используется проектирование будущего, неизбежно включающее утопический элемент. Существующие ныне главные идеологии (либерализм, социализм, консерватизм) не отвечают современным потребностям. Между тем, сегодня мир (особенно Россия) нуждается в социально-политических идеологиях, ибо они задают ориентиры развития. Важно только, чтобы идеологические концепции не навязывались

средствами государственного принуждения и массовой информации (дезинформации), а могли свободно и критически обсуждаться.

Ключевые слова: идеология, наука, философия, утопия, общество знания.

Список литературы

- Берк Э.* Политика, правление и общество. М.: Канон+, 2001.
- Дьюи Д.* Общество и его проблемы. М: Идея-Пресс, 2002.
- Жижек С.* 13 этюдов о Ленине. М.: Ad Marginem, 2003.
- Кун Т.* Структура научных революций. М.: Прогресс, 1975.
- Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.
- Лекторский В.А.* Философия, познание, культура. М.: Канон+, 2012.
- Ленин В.И.* Государство и революция // *В.И. Ленин.* Полное собрание сочинений. Т. 33. М.: Политиздат.
- Локк Д.* Два трактата о правлении. М.: Социс, 2014.
- Мангейм К.* Избранное. Диагноз нашего времени. М.: Юрист, 1994.
- Маркс К. и Энгельс Ф.* Манифест Коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Сочинения. Т. 4. М.: Политиздат, 1955.
- Маркузе Г.* Одномерный человек. М.: Refl-book, 1994.
- Милль Д.-С.* О свободе // Наука и жизнь. 1993. № 11.
- Поппер К.* Открытое общество и его враги. М.: Культурная инициатива, 1992.
- Ролз Д.* Теория справедливости. Новосибирск: Изд-во Новосибирского государственного университета, 1995.
- Сартр Ж.-П.* Проблемы метода. М.: Прогресс, 1994.
- Сорель Ж.* Размышления о насилии. М.: Фаланстер, 2013.
- Стёпин В.С.* Теоретическое знание (структура и историческая эволюция). М.: Наука, 2002
- Фромм Э.* Иметь или быть. М.: АСТ, 2010.
- Althausser L.* Pour Marx. Paris. Maspero, 1965.
- McComiskey B.* Post-Truth Rhetoric and Composition. University Press of Colorado. Colorado, 2017.
- Oakshott M.* Rationalism in Politics and Other Essays. Indianapolis, 1991.
- Santayana G.* Dominations and Powers: Reflections on Liberty, Society and Government. N-Y. Scribner, 1951.

Inevitability of ideology (ideology, science, philosophy)

V.A.Lektorsky

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, 12/1 Goncharynaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: v.a.lektorski@gmail.com

The article discusses the relations between ideology, science and philosophy. The aim of science is obtaining true knowledge about certain domains of reality. Scientific research programs are formulated for realizing this aim. Philosophy is reflection on universal forms of the relations between the human being and the world and at the same time a specific mode of transforming these relations. The latter presupposes constructing the projects of such transformations. Ideology is a project (program) of social and political actions, knowledge about social reality is used for constructing such programs. All three forms of human creativity presuppose projecting the future, and it necessarily includes an utopian element. All main current ideologies (liberalism, socialism, conservatism) don't correspond to contemporary social life. Meanwhile now the world (especially Russia) needs social and political ideologies, as they determine ways of development. But it is important that these ideologies are not imposed by the state and mass media, but can be critically discussed.

Keywords: Ideology, science, philosophy, utopia, knowledge society

А.А. Кара-Мурза

Русская философия о превращении «идей» в «идеологии»

(Владимир Соловьев о «вырождении славянофильства»)

Кара-Мурза Алексей Алексеевич – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kara-murza@yandex.ru

В статье говорится о важной для истории отечественной мысли общей теме – проблеме соотношения в ней «идей» и «идеологий». Эта проблема в русской философии была поставлена выдающимся отечественным мыслителем В.С. Соловьевым в цикле его работ, посвященных так называемому «*вырождению славянофильства*». В XX столетии идеи, сформулированные Соловьевым, плодотворно развивались русскими мыслителями-эмигрантами – Ф.А. Степуном и В.В. Вейдле.

Ключевые слова: Россия, русская философия, идеология, славянофильство, В.С. Соловьев, М.Н. Катков, Ф.А. Степун, В.В. Вейдле.

Список литературы

Вейдле В.В. Только в Россию можно верить // Вестник РСХД. 1974. № 114. С. 240–250.

- Кара-Мурза А.А.* Интеллектуальные портреты. Очерки о русских политических мыслителях XIX–XX вв. М.: Институт философии, 2006.
- Кара-Мурза А.А.* Как идеи превращаются в идеологии: российский контекст // Филос. журн. 2012. № 2(9). С. 27–44.
- Соловьев В.С.* Славянофильство и его вырождение // В.С. Соловьев. Соч.: в 2 т. Т. 1. Философская публицистика. М.: Правда, 1989. С. 670–690.
- Степун Ф.А.* Религиозный смысл революции // Современные записки. Париж, 1929. № 40. С. 430–450.

**Russian philosophy of turning «ideas» into «ideology».
(Vladimir Soloviev on the «degeneration of Slavophilism»)**

A.A. Kara-Murza

Federation Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian; e-mail: kara-murza@yandex.ru.

The article deals with an important for the history of Russian thought common theme – the problem of the relationship in it «ideas» and «ideologies». This problem in Russian philosophy was delivered to the prominent Russian philosopher V.S. Solovyov in the cycle of his works dedicated to the so-called «degeneration of Slavophilism». In the XX-th century, the ideas formulated by Solovyov, fruitfully developed by Russian thinkers-emigrants – F.A. Stepun and V.V. Weidle.

Keywords: Russia, Russian philosophy, ideology, slavophilism, V.S. Solovyov, F.A. Stepun, V.V. Weidle.

Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко

Священные войны секулярной эпохи

Блюхер Федор Николаевич – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: obluher@gmail.com

Гурко Сергей Львович – научный сотрудник, Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sgourko@gmail.com

В статье феномен идеологии рассматривается как коммуникативный системообразующий эффект. На основе предложенной авторами ранее структурно-интенциональной классификации идеологических дис-

курсов анализируется роль идеологических построений в современном мире. Выдвигается положение об архаизации и маргинализации идеологии как таковой.

Ключевые слова: коммуникация, социальность, сложность, полнота, культура, система.

Список литературы

- Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л.* Интенциональный анализ идеологии // *Przegląd Wschodnioeuropejski*. V.1. 2014. Uniwersitet warminsko-mazurski w Olsztynie.
- Кавелин К.Д.* Наш умственный строй // *Вопросы философии*. Институт философии АН СССР. М.: Правда, 1989. С. 308–320.
- Маркс К.* Теория прибавочной стоимости (IV том Капитала). М.: Издательство политической литературы, 1955.

Holly wars of the secular epoch

Fedor N. Blyukher, Sergey L. Gourko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: obluher@gmail.com; sgourko@gmail.com

In the article, the phenomenon of ideology is regarded as a communicative system-forming effect. Based on the structurally-intentional classification of ideological discourses proposed by the authors, the role of ideological constructions in the modern world is analyzed. A provision is being advanced on the archaization and marginalization of ideology as such.

Keywords: communication, sociality, complexity, completeness, culture, system.

А.А. Сыродеева

Философия и идеология; иллюзия деидеологизации (обзор «круглого стола»)

Сыродеева Ася Александровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: h.puck@mail.ru

Тема идеологии стала предметом обсуждения в серии общеинститутских семинаров, проведенных в 2016–2017 гг. Институтом философии

РАН. Позиции, представленные, соответственно, в докладах Э.Ю. Соловьева «Философия как критика идеологий», В.М. Межуева «Философия как идеология» и А.В. Рубцова «Иллюзии деидеологизации. К концепции “диффузной” и “проникающей” идеологии», продемонстрировали, сколь сложными, во многом амбивалентными являются отношения между философией и идеологией. При этом участники разнесенной во времени дискуссии отдавали себе отчет в том, что напряжение, продуцируемое идеологией, не является узконоправленным. В современном мире идеология срастается далеко не только с философией, но и с экономикой, наукой, образованием, искусством, средствами коммуникации. В целях междисциплинарного осмысления как истории функционирования идеологии, так и нынешних форм ее влияния был организован «круглый стол» с привлечением специалистов из разных областей знания. Общий замысел обсуждения состоял в том, чтобы представить диапазон концептуальных и методологических подходов по преодолению узко политического понимания идеологии. Состоявшая дискуссия показала, что подвижность и многоликость идеологии согласуется с возрастающей динамичностью современной общественной реальности. А потому важно объединение исследовательских усилий представителей разных областей знания в работе «на опережение» процессов превращения идеологии сравнительно понятной и открытой для возможного взаимодействия в исключительно репрессивную.

Ключевые слова: идеология, философия, сознание, критика, политика, власть, репрессивность, деидеологизация, толерантность, проектная деятельность, наука, история, консерватизм, либерализм, свобода.

Список литературы

- Межуев В.М.* Философия как идеология. Видеотрансляция: https://lphras.Ru/27_04_17.Htm.
- Межуев В.М.* Философия как идеология // Философский журнал. М, 2017. № 4. С. 172–180.
- Рубцов А.В.* Иллюзии деидеологизации. К концепции «диффузной» и «проникающей» идеологии. Реферат доклада (части 1 и 2): https://lphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017.Pdf https://lphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2017/14_12_2017_2.Pdf. Видеотрансляция: <https://www.youtube.com/watch?v=Rhlbn9Gp1Je&App=Desktop>.
- Рубцов А.В.* Иллюзии деидеологизации. Между реабилитацией идеологического и запретом на огосударствление идеологии // Вопр. философии. 2018. № 6. С. 66–75.
- Рубцов А.В.* Превращения идеологии. Понятие идеологического в «предельном» расширении // Вопр. философии. 2018. № 7. С. 18–28.

- Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Проспект доклада: https://Iphras.Ru/Uplfile/Root/News/Archive_Events/2016/07_06_2016_Soloviev.Pdf. Видеотрансляция: <https://Iphras.Ru/Page24871165.Htm>
- Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть I // Филос. журн. 2016. Т. 9. № 4. С. 5–17.
- Соловьев Э.Ю. Философия как критика идеологий. Часть II // Филос. журн. 2017. Т. 10. № 3. С. 5–31.

**Philosophy and ideology; illusion of the deideologization
(Review of the «round table» discussion)**

Asya A. Syrodeeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Science, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: h.puck@mail.ru

In 2016–2017 the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, organized a series of seminars devoted to ideology. Presentations by E.Yu. Soloviev «Philosophy as a Critique of Ideologies», V.M. Mezhuiev «Philosophy as an Ideology» and A.V. Rubtsov «Illusions of Deideologization. The Concept of “Diffuse” and “Penetrating” Ideology» demonstrated how ambivalent are the relationship between philosophy and ideology. It was clear to the participants of those discussions that the tension produced by ideology is not narrow directed. Ideology easily penetrates not only into philosophy but into contemporary economy, science, education, art, mass media as well. In order to achieve the interdisciplinary understanding of ideology in its history, including reflection on the modern forms of social influence, it was decided to unite efforts of the specialists from different fields in a round table discussion. The idea of the discussion was to present and possibly systemize a range of conceptual and methodological approaches to overcome the narrow political understanding of ideology. The round table discussion held on the 1st of March, 2018 in the Institute of Philosophy showed that mobility and diversity of ideology as a social phenomenon correspond to a highly dynamic contemporary social reality. That is why it is so important to unite efforts of the researchers from different areas of knowledge in order to prevent transformations of a relatively intelligible and open for possible interaction ideology into a purely repressive one.

Keywords: ideology, philosophy, consciousness, critique, politics, power, repressive, de-ideologization, tolerance, project, science, history, conservatism, liberalism, freedom

О роли философии в обществе: уроки Карла Маркса

Мионов Владимир Васильевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, декан философского факультета, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; e-mail: dean@philos.msu.ru

В статье показывается, что сущность философии носит принципиально двойственный характер. С одной стороны, она выступает как рационально-теоретическое сознание и это позволяет ей быть самосознанием всех форм научного познания мира. С другой стороны, философия не только теоретически мир познает, но и является формой его ценностно-эмоционального переживания. Сочетание этих компонентов позволяет философии выступать как самосознание культуры в целом, выдвигая перед Человеком и Человечеством как рационально-теоретические, так и ценностно-мировоззренческие ориентиры.

В 1842 г. Карл Маркс пишет передовицу для газеты «Kölnische Zeitung (№ 179)». Там он говорит о том, что философ должен быть готов к практическому действию, он должен стремиться к воплощению своих теоретических положений в жизнь. В данной связи в статье раскрывается, что в представлении Маркса философия и даже ее форма есть продукт конкретного исторического времени, и продукт конкретной культуры (русской, немецкой, французской и т.д.), причём в концентрированной, то есть теоретической. форме. А это значит, что философские идеи должны вернуться к людям.

Ключевые слова: философия, культура, сознание, рациональное, эмоциональное, ценностное, практическое.

Список литературы

- Важно, чтобы работа не прекращалась... Интервью с академиком В.С. Степным ведёт И.Т. Касавин // Человек. Наука. Цивилизация. М.: Канон+, 2004.
- Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 2. СПб.: Наука, 2006.
- Гусейнов Г. Политический платонизм в советской философии // Логос. 2011. Т. 83. № 4. С. 170–179.
- Кант И. К вечному миру. 1795 // И/ Кант. Соч.: в 6 т. Т. 6. М.: Мысль, 1966.
- Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1955–1981.

- Миронов В.В., Миронова Д.В.Г. Философия и власть: случай Хайдеггера // Вopr. философии. 2016. № 7. С. 21–38.
- Миронов В.В., Миронова Д.В.Г. Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью // Логос. 2018. Т.28. № 3. С. 149–182.
- Степин В.С. Цивилизация и культура. СПб.: СПбГУП, 2011.

On the role of philosophy in a society: the lessons of Karl Marx

Vladimir V. Mironov

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovsky Prospect, Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: dean@philos.msu.ru

The article shows that the essence of the philosophy is fundamentally dual. On the one hand, it acts as a rational-theoretical consciousness and this allows it to be the self-consciousness of all forms of scientific knowledge of the world. On the other hand, philosophy not only theoretically reflects the world, but also is a form of people's value-emotional experience. The combination of these components allows philosophy to be the self-consciousness of a culture as a whole, asserted before the Person and Mankind both rationally-theoretical, and value-outlook orientations.

In 1842 Karl Marx writes the editorial for the newspaper «Kölnische Zeitung (No. 179)». There he says that the philosopher should be ready for practical action, he should strive to implement his theoretical propositions in life. In this regard, the article reveals that in Marx's view philosophy and even its form is the product of a particular historical time, and the product of a particular culture (Russian, German, French, etc.), actually – in its concentrated, that is, theoretical form. This means that philosophical ideas should be returned to people.

Keywords: philosophy, culture, consciousness, rational, emotional, value, practical.

Раздел 3

Н.И. Лапин

Молодой Маркс: концепт реального гуманизма – генезис, общедемократические смыслы, перспективы

Лапин Николай Иванович – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник, руководитель Центра. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lapini31@mail.ru

Автор обосновывает понимание концепта «реальный гуманизм», сформированного молодым Марксом, как общедемократического идеала свободы. Маркс понимал человека как сложное существо, которое само созидает себя своим трудом, но одновременно порождает и частную собственность, отчуждающую человека от его труда и его результатов, от других людей и от своей родовой сущности, а в условиях капитализма обуславливающую массовое обнищание пролетариев. Реальный гуманизм означает снятие отчуждения, «человеческую эмансипацию», освобождающую человека как целостное существо. Оставаясь верным этому идеалу, Маркс встал на сторону коммунизма как движения за революционное упразднение частной собственности и капитализма. В настоящее время реальный гуманизм может стать вектором эволюции развивающихся стран и локальных цивилизаций, если их элиты и большинство населения будут утверждать триаду общечеловеческих ценностей – ненасилие, жизнь и достоинство человека. В России реальный гуманизм осуществим в той мере, в какой терпеливое большинство населения проявит желание укреплять принцип социального государства, гарантированный Конституцией Российской Федерации.

Ключевые слова: человек, отчуждение, человеческая эмансипация, свобода, реальный гуманизм, коммунизм и социализм, общечеловеческие ценности, социальное государство.

Список литературы

- Аршинов В.И. На пути к наблюдателю эволюции сложности // Наука и социальная картина мира. К 80-летию академика В.С.Степина / под ред. В.И. Аршинова, И.Т. Касавина. М., Альфа-М, 2014. С. 423–443.
- Гусейнов А.А. Сегодня в мире нет общих моральных идей // Философия и этика: сборники научных трудов. К 70-летию академика А.А. Гусейнова. М.: Альфа-М., 2009.
- Кедров Б.М. Маркс. Задуманное, но реализованное в иной форме. Замысел труда по освобождению гегелевского диалектического метода от его мистифицирования Гегелем // Б. Кедров. О методе изложения диалектики. М.: Наука, 1983.
- Кузьмин В.П. Принцип системности в теории и методологии К.Маркса. М.: Политиздат, 1986, издание третье, дополненное.
- Лапин Н.И. Молодой Маркс. М.: Политиздат, 1968, 1976, 1986.
- Лапин Н.И. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора в XXI столетии. Части 1 и 2 // Вопросы философии. 2015. № 4 (С. 3–15) и № 6 (С. 3–17).
- Лапин Н.И. Антропосоциокультурный эволюционизм – метатеоретический принцип изучения сообществ людей // Социологические исследования. 2018. № 3. С. 3–14.
- Лапин Н.И., Беляева Л.А., Касавина Н.А. Фундаментальные ценности цивилизационного выбора России // Россия на пути консолидации: Сб. статей / отв. ред.: А.А. Гусейнов, А.В. Смирнов, Б.О. Николаичев. СПб.: Нестор-История, 2015. С. 7–60.
- Маркс К. Размышления юноши при выборе профессии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 40.
- Маркс К. К еврейскому вопросу // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 1.
- Маркс К. Дебаты о свободе печати // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 1.
- Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 г. // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 42.
- Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 2.
- Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 3.
- Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (I глава «Немецкой идеологии») // [Новая публикация первой главы «Немецкой идеологии» К. Маркса и Ф. Энгельса] Вопросы философии. 1965. № 10. С. 89.
- Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // К. Маркс, Ф. Энгельс. Соч. Т. 4.
- Межуев В.М. Гуманизм и современная цивилизация // Человек. 2013. № 2.
- Моисеев Н.Н. Логика универсального эволюционизма и кооперативность // Вопросы философии. 1989. № 8.
- Назаретян А.П. Антропология насилия и культура самоорганизации. М.: Изд-во ЛКИ, 2007.
- Ойзерман Т.И. Возникновение марксизма. М., 2011.
- Ойзерман Т.И. Возникновение марксизма. М.: «Канон+», 2011.

- Социальное рыночное хозяйство – основоположники и классики / ред.-сост.:
К. Кроуфорд, С.И. Невский, Е.В. Романова. М.: Весь мир, 2017.
- Степин В.С. Универсальный эволюционизм – основа современной научной
картины мира // В.С. Степин. Теоретическое знание. М.: Прогресс-Тра-
диция, 2000. С. 641–671.
- Хорн Карен И. Социальное рыночное хозяйство. Все, что вам нужно знать о
неолиберализме. М.: Весь мир, 2017.

**Young Marx: the concept of true humanism –
genesis, general democratic senses, perspectives**

Nikolay I. Lapin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya
Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lapini31@mail.ru

The author vindicates the interpretation of the concept of «true humanism», formulated by young Marx, as a universal democratic ideal of freedom. Marx viewed man as a complex being who creates himself by his labour but simultaneously engenders private property that alienates man from his work and its results, from other humans and from his species-essence, and that under the conditions of capitalism ensures mass impoverishment of the working class. True humanism means de-alienation, «human emancipation», liberating man as an integral being. Remaining faithful to this ideal, Marx has taken the side of communism as a movement for revolutionary abolition of private property and capitalism. Nowadays true humanism might become a vector of evolution of the developing countries and local civilisations, if their elites and the majority of the population assert the triad of universal human values – non-violence, human life and dignity. In Russia, true humanism is realisable to the extent to which the patient majority of the population will display a desire to strengthen the principle of social state guaranteed by the Constitution of the Russian Federation.

Keywords: man, alienation; human emancipation, freedom, true humanism; communism and socialism; universal human values, social state.

В.М. Межуев

**Идея мировой истории в учении
Карла Маркса**

Межуев Вадим Михайлович – доктор философских наук, профес-
сор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская

Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: rushist@iph.ras.ru

В данной статье предпринята попытка раскрыть смысл и содержание учения Маркса о мировой истории. В ней ставятся вопросы, касающиеся понимания Марксом общей природы исторической науки в отличие от философии истории и эмпирической историографии, ее предмета и метода, анализируются такие важнейшие категории этого учения, как «история», «общество», «общественное бытие», «общественно-экономическая формация», раскрывается предложенная Марксом периодизация мировой истории и данная им характеристика ее основных ступеней. Делается вывод о том, что в отличие от видения истории как множества разных цивилизаций историческое учение Маркса строится на идее единства и целостности исторического процесса, движимого в направлении становления универсальной цивилизации.

Ключевые слова: историческая наука, исторический метод, историческое время, история, общество, общественное бытие, общественно-экономическая формация, практика, отчуждение, свободное время.

Список литературы

- Виткин М.А. Восток в философско-исторической концепции К. Маркса и Ф. Энгельса. М. 1972.
- Гуревич А.Я. Теория формаций и реальность истории // Вопросы философии. 1990. № 11.
- Лукач Д. К онтологии общественного бытия. Прологомены. М., 1991.
- Маркс К., Энгельс Ф. Фейербах. Противоположность материалистического и идеалистического воззрений (новая публикация первой главы «Немецкой идеологии»). М., 1966.
- Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1955–1981.
- Мусто Марчелло. Актуальность Маркса. 150 лет после написания «Грундриссе» (Интервью с Эриком Хобсбаумом) // Альтернативы. 2009. № 1.

The idea of world history in the teaching of Karl Marx

Vadim M. Mezhujev

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: rushist@iph.ras.ru

The article attempts to reveal the meaning and content of Marx's theory of world history. The article raises questions concerning Marx's understanding of the general nature of historical science in contrast to the philosophy of history

and empirical historiography, its subject and method. The key categories of this theory such as history, society, social being, socio-economic formation are analyzed. Marx's periodization of world history and the characteristic of its main stages are discussed. The author comes to conclusion, that unlike the vision of history as a set of different civilizations Marx's historical theory is based on the idea of the unity and integrity of the historical process moving towards the formation of a universal civilization.

Keywords: historical science, historical method, historical time, history, society, social being, socio-economic formation, practice, alienation, free time.

С.Н. Корсаков

Проблема философии в марксизме (Россия – СССР, первая треть XX в.)

Корсаков Сергей Николаевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

Рассматриваются дискуссии среди русских марксистов начала XX в. и советских философов 1920-х гг. по вопросу наличия в марксистском учении философской составляющей и о том, как следует понимать философию марксизма. Исследуются позиции махистов (на примере Я.А. Бермана), В.И. Ленина и его сторонников, деборинцев и механистов. Проводится мысль о непредрежённости итогового облика марксизма, каким он сложился в СССР.

Ключевые слова: марксизм, философия, махизм, Я.А Берман, В.И. Ленин, А.М. Деборин, И.И. Скворцов-Степанов, Я.Э. Стэн.

Список литературы

- Алексеев П.В.* П.С. Юшкевич: личность и философские взгляды // Философские науки. 1990. № 9. С. 78–84.
- Берман Я.А.* Марксизм и махизм // Образование. 1906. № 11а. С. 49–86.
- Берман Я.А.* Социал-демократическая философия // Вестник жизни. 1907. № 1. С. 11–54.
- Берман Я.А.* Сущность прагматизма: новые течения в науке о мышлении. М.: Златоцвет, 1911. XII.
- Берман Я.А.* О диалектике // Очерки по философии марксизма. 2-е изд. М.: URSS, 2011. С. 72–106.
- Берман Я.А.* Диалектика в свете современной теории познания. 2-е изд. М.: URSS, 2015.

- Володин А.И. Бой абсолютно неизбежен. М.: Политиздат, 1982.
- Горев Б.И. Материализм – философия пролетариата. М.: Московский рабочий, 1923.
- Деборин А.М. О диалектике // Современный мир. 1910. № 6. С. 95–101.
- Деборин А.М. Рец. на кн.: Берман Я.А. Сущность прагматизма: новые течения в науке о мышлении. М.: Златоцвет, 1911. XII, 240 с. // Современный мир. 1912. № 3. С. 332–333.
- Деборин А.М. К истории «Материализма и эмпириокритицизма» // Под знаменем марксизма. 1927. № 1. С. 5–18.
- Деборин А.М. Диалектика и естествознание. М.; Л.: Госиздат, 1929.
- Жирнов В.Д. Философия – теория мировоззрения // Вестник Российского философского общества. 2013. № 3. С. 86–89.
- Житловский Х.И. Материализм и диалектическая логика // Русское богатство. 1898. № 6. С. 59–82; № 7. С. 83–103.
- Ильин И.А. Рец. на кн.: Очерки по философии марксизма. Санкт-Петербург: Зерно, 1908. 329 с. // Юридическая библиография. 1908. № 3. С. 130–134.
- Кедров Б.М. Как изучать книгу В.И. Ленина «Материализм и эмпириокритицизм». М.: Политиздат, 1983.
- Кедров Б.М. Запечатлённый образ Ленина. М.: Политиздат, 1986.
- Корсаков С.Н. Рец. на кн. Страсти по тезисам о предмете философии. М.: Канон+: РООИ «Реабилитация», 2016. 272 с. // Человек. 2016. № 6. С. 173–177.
- Ленин В.И. Полное собрание сочинений. Т. 1–55.
- Марксистская философия в XIX веке. Кн. 2. М.: Наука, 1979.
- Марксистская философия в международном рабочем движении в конце XIX – начале XX века. М.: Наука, 1984.
- Меринг Ф. На страже марксизма. 2-е изд. М.: URSS, 2011.
- Минин С.К. Философию за борт! // Под знаменем марксизма. 1922. № 5–6. С. 122–127.
- Минин С.К. Коммунизм и философия // Под знаменем марксизма. 1922. № 11–12. С. 184–198.
- Миронов Д.А., Перцев А.В. Позитивистский социализм: Иллюзия или реальность? М.: Знание, 1990.
- Ойзерман Т.И. Анархия философских систем или действительное развитие философии? // Философия и будущее цивилизации. М.: Современные тетради, 2005. Т. 2. С. 707–708.
- Орлов В.В. Особенности системы категорий философии Г.В.Ф. Гегеля // Философия и общество. 2011. № 3. С. 184–197.
- Перцев А.В. Феномен неуниверситетской философии в России // Философия и будущее цивилизации. М.: Современные тетради, 2005. Т. 2. С. 387–388.
- Плеханов Г.В. Избранные философские произведения. Т. 1–5. М.: Политиздат, 1956–1958.
- Скворцов-Степанов И.И. Исторический материализм и современное естествознание. 3-е изд. М.: URSS, 2012.
- Скворцов-Степанов И.И. Диалектический материализм и деборинская школа. 2-е изд. М.: URSS, 2016.

- Стейла Д.* Наука и революция. М.: Академический проект, 2013.
- Страсти по тезисам о предмете философии. М.: Канон+; РООИ «Реабилитация», 2016.
- Стэн Я.Э.* Статьи и выступления по философии. М.: Энциклопедист-Максимум; СПб.: Миръ, 2015.
- Струве П.Б.* Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. 2-е изд. М.: URSS, 2015.
- Такер Р.* Сталин: путь к власти. М.: Прогресс, 1990.
- Философско-литературное наследие Г.В. Плеханова. Т. 1–3. М.: Наука, 1973–1974.
- Франк С.Л.* Рец. на кн.: Очерки по философии марксизма. Санкт-Петербург: Зерно, 1908. 329 с. // Русская мысль. 1908. № 5. С. 101–103.
- Франк С.Л.* Рец. на кн.: *Берман Я.А.* Диалектика в свете современной теории познания. М.: Моск. кн-во, 1908. 236 с. // Русская мысль. 1908. № 11. С. 240–241.
- Франк С.Л.* Философская распря в марксизме // Русская мысль. 1910. № 5. С. 136–145.
- Франк С.Л.* Рец. на кн.: *Берман Я.А.* Сущность прагматизма: новые течения в науке о мышлении. М.: Златоцвет, 1911. XII, 240 с. // Русская мысль. 1911. № 6. С. 236–238.
- Фролов И.Т., Пастушный С.А.* Диалектика исторической формы и содержания открытия Г. Менделя // Вопросы истории естествознания и техники. 1981. № 4. С. 20–28.
- Чернов В.М.* Философские и социологические этюды. М.: Сотрудничество, 1907.
- Юшкевич П.С.* О сущности философии // Философские науки. 1990. № 9. С. 84–96.
- Юшкевич П.С.* Столпы философской ортодоксии. 2-е изд. М.: URSS, 2004.

**The problem of philosophy in Marxism
(Russia – USSR, the first third of the XX century)**

Sergey N. Korsakov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: snkorsakov@yandex.ru

The article considers the discussions among the Russian Marxists of the early 20th century and Soviet philosophers of the 1920s: on the existence of a philosophical component in Marxist teaching and on how to understand the philosophy of Marxism. Examines the position of J. A. Berman, V.I. Lenin, A.M. Deborin. The idea of the impartiality of the final appearance of Marxism, as it developed in the USSR.

Keywords: Marxism, philosophy, machism, J.A. Berman, V.I. Lenin, A.M. Deborin, I.I. Skvortsov-Stepanov, J.E. Stan.

Ф.Н. Блюхер, С.Л. Гурко

Марксистская теория классов с точки зрения современной экономики

Блюхер Федор Николаевич – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; obluher@gmail.com

Гурко Сергей Львович – научный сотрудник, Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; sgourko@gmail.com

В статье рассматривается классовая теория К. Маркса. Анализируются зависимость классового деления общества от функциональных особенностей капиталистического способа производства. Выделяется четыре современных класса (финансовый капитал, инвестиционный капитал, средний класс и пролетариат). Показывается, как работы современных экономистов подтверждают отдельные выводы марксистской теории.

Ключевые слова: классы, история, производительные силы, капитал, экономика.

Список литературы

- Жилина И.Ю. Дж. Акерлоф, М. Спенс, Дж. Стиглиц: информационная асимметрия – основа новой микроэкономики. – G. Akerlof, M. Spence, J. Stiglitz: L'asymetrie au coeur de la nouvelle microeconomie // Problemes econ. P., 2001. N 2734. P. 1924 // Социальные и гуманитарные науки. Отечественная и зарубежная литература. Серия 2: Экономика. Реферативный журнал. 2003. № 3. С. 7–13.
- Краткий философский словарь / под ред. М. Розенталя и П. Юдина. М.: Издательство Политической литературы, 1954.
- Лукач Г. История и классовое сознание. Исследование по марксистской диалектике / пер. с нем. С.Н. Земляного. М.: Догос-Альтера, 2003.
- Маркс К. Капитал. Критика политической экономии Т. 1–3. М.: Политиздат, 1978.
- Маркс К. Теория прибавочной стоимости (IV том Капитала). М.: Издательство политической литературы, 1955.
- Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. Т 1–39. Издание второе. М.: Издательство политической литературы, 1955–1974.
- Спенс Майкл Передача сигналов в ретроспективе и информационная структура рынка / пер. С.Г. Пирогова // Политиком об экономике. Лекции нобелевских лауреатов об экономике. М.: Современная экономика и право, 2005. С. 305–350.

Эрроу Кеннет Дж. Общее экономическое равновесие: цель исследования, методология анализа, коллективный выбор / пер. с англ. С.Г. Пирогова // Политикам об экономике. Лекции нобелевских лауреатов об экономике. М.: Современная экономика и право, 2005. С. 51–80.

**Marxist theory of classes from the point
of view of modern economic theory**

Fedor N. Blyukher, Sergey L. Gourko

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: obluher@gmail.com; sgourko@gmail.com

The article deals with Marx's class theory. The dependence of the class division of society on the functional features of the capitalist mode of production is analyzed. There are four modern classes (financial capital, investment capital, middle class and the proletariat). The work of modern economists confirms some conclusions of Marxist theory.

Keywords: classes, history, productive forces, capital, economy.

А.В. Павлов

**Постмодернизм –
незавершенный марксистский проект**

Павлов Александр Владимирович – кандидат юридических наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ale-pavlov@yandex.ru

В настоящее время в социальной и гуманитарной науке исследователи, обращаясь к темпоральному режиму нашей эпохи, либо вообще не упоминают слова «постмодерн», либо заявляют, что не понимают, что это такое, и потому не обращаются к нему как к описательной категории актуального состояния культуры, политики и экономики. Впрочем, речь идет о тех авторах, кто практически не участвовал в дискуссиях о постмодерне в 1990-е. Есть и такие, кто утверждает, что постмодерн как историческая эпоха, ушёл в прошлое, и поэтому пытаются предложить альтернативные языки описания современной культуры (диджимодернизм,

автомодернизм, пост-постмодернизм и др.). Те же ученые, кто пытается адекватно рассказать про феномен постмодерна и постмодернистскую философию, очень часто приходят в тупик, не имея возможности связать воедино все его направления (Дэвид Уэст). Одним из тех авторов, который сумел построить «великое повествование» постмодерна, оказался британский историк-марксист Перри Андерсон. Андерсон указывает, что из всех философов, кто работал с понятием «постмодерн», ключевая роль в содержательном наполнении термина принадлежит философу-марксисту Фредрику Джеймисону. В отличие от других марксистов (Дэвид Харви, Алекс Каллиникос, Терри Иглтон и др.), Джеймисон не прибегал к морализаторству и сосредоточил свои усилия на теоретическом описании культурной логики позднего капитализма, определив последнюю как постмодернизм. Некоторым образом Андерсон сам оказался вписан в политический проект «марксистского объяснения постмодерна». В статье утверждается, что хотя со времени выхода ключевых текстов Джеймисона, посвященных постмодерну, экономическая и культурная ситуация изменилась, его теория все еще остается эвристичной и востребованной или на уровне критики (Роберт Самуэльс), или на уровне ее доработки и развития (Джеффри Нилон). Кроме того, некоторые социологи признали, что модерн и постмодерн дополняют друг друга. А если это так, марксистский взгляд на постмодерн сохраняет свою актуальность и все еще остается незавершенным проектом.

Ключевые слова: постмодерн, марксизм, социальная философия, культура, капитализм.

Список литературы

- Александр Дж.* Смыслы социальной жизни: культурсоциология. М.: Праксис, 2013.
- Андерсон П.* Истоки постмодерна. М.: Территория будущего, 2011.
- Асман А.* Распалась связь времен? Взлет и падение темпорального режима Модерна. М.: НЛО, 2017.
- Бьюз Т.* Цинизм и постмодернизм. М.: ИД «КДУ», 2016.
- Гидденс Э., Саттон Ф.* Основные понятия в социологии. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018.
- Готфрид П.* Странная смерть марксизма. М.: ИРИСЭН, Мысль, 2009.
- Джеймисон Ф.* Реально существующий марксизм // Логос. 2005. № 3(48).
- Джеймисон Ф.* Марксизм и интерпретация культуры. М.-Екатеринбург: Кабинетный ученый, 2014.
- «Какой смысл философу верить в реальность?» (Беседа с Джерри Култером) // Хора. 2009. №2(8).
- Ритцер Дж.* Современные социологические теории. СПб.: Питер, 2002.

- Терборн Й.* Мир: Руководство для начинающих. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2015.
- Уэст Д.* Континентальная философия. Введение. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2015.
- Bertens H.* The Idea of the Postmodern. A History. London and New York: Routledge, 1994.
- Callinicos A.* Against Postmodernism: A Marxist Critique. New York: St. Martin's, 1990.
- Eagleton T.* The Illusions of Postmodernism. Malden; Oxford; Carlton: Blackwell Publishing, 1996.
- Harvey D.* The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change. Oxford: Blackwell, 1989.
- Hutcheon L.* The Politics of Postmodernism. New York – London: Routledge, 2002.
- Huyssen A.* After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism. Bloomington: Indiana University Press, 1986.
- Jameson F.* Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism. London: Verso, 1991.
- Kirby A.* Digimodernism. How New Technologies Dismantle the Postmodern and Reconfigure Our Culture. New York – London: Continuum, 2009.
- Nealon J.T.* Post-postmodernism, or, The logic of just-in-time capitalism. Stanford: Stanford University Press, 2012.
- Norris C.* Why Derrida Is Not a Postmodernist // Beyond Postmodernism: Reassessments in Literature, Theory, and Culture / Stierstorfer K. (ed.). Berlin – New York: Walter de Gruyter, 2003.
- Samuels R.* New Media, Cultural Studies, and Critical Theory after Postmodernism. New York: Palgrave Macmillan, 2009.

Postmodernism is an unfinished Marxist project

Alexander V. Pavlov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ale-pavlov@yandex.ru

Currently, when referring to the temporal regime of our era in social science and humanities, researchers either do not mention the word «postmodern» at all or say they do not understand what it is and therefore do not address it as a descriptive category of the current state of culture, politics and economy. However, we are talking about those authors who practically did not participate in the discussions about postmodernism in the 1990s. There are those who argue that postmodern as a historical era is outdated, and therefore try to offer alternative languages of description of modern culture (digimodernism, automodernism, post-postmodernism, etc.). The same theoreticians who are trying to adequately talk about the phenomenon of postmodernism and postmodern philosophy,

very often find themselves at a deadlock without being able to link together all the directions of postmodernism (David West). One of those authors who managed to build a «metanarrative» of postmodernism was British historian-Marxist Perry Anderson. Anderson points out that of all philosophers who worked with the concept of «postmodern», the key role in the content of the term belongs to the philosopher-Marxist Fredric Jameson. Unlike other Marxists (David Harvey, Alex Callinicos, Terry Eagleton, etc.), Jameson did not resort to moralizing and concentrated his efforts on the theoretical description of the cultural logic of late capitalism, defining the latter as postmodernism. In some ways, Anderson himself was included in the political project of the «Marxist explanation of postmodernity». The article argues that although the economic and cultural situation has changed since the release of Jameson's key texts on postmodernism, his theory is still heuristic and in demand, either at the level of criticism (Robert Samuels), or at the level of its refinement and development (Jeffrey Nealon). In addition, some sociologists have recognized that modernity and postmodernity complement each other. And if this is so, the Marxist view of the postmodern remains relevant and still remains an unfinished project.

Keywords: postmodernism, Marxism, social philosophy, culture, capitalism.

В.В. Миронов

Маркс и Россия: сложности взаимного восприятия

Миронов Владимир Васильевич – доктор философских наук, профессор, член-корреспондент РАН, декан философского факультета, заведующий кафедрой онтологии и теории познания, МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ломоносовский проспект, д. 27, корп. 4; e-mail: dean@philos.msu.ru

Автор отвечает на вопрос о том, в какой мере теория Маркса применима к исследованию российских реалий и каковы были отношения Маркса к России и обратно. В статье показывается, что теория Маркса и, в частности, его работы в области диалектики, философии истории и др. носят достаточно универсальный характер, хотя, как и любая другая философская доктрина, не могут быть применены буквально. Не менее важно учитывать, что работы Маркса исходили из реалий XIX в. Тем не менее ряд их положений сохраняет значение и в настоящее время,

и главное из них – критический анализ противоречий капиталистической общественной системы, который весьма актуален с точки зрения исследования условий современной России. Автор показывает, что отношение Маркса к России было противоречивым, а отношение к Марксу в России менялось не единожды. До революции 1917 г. работы Маркса были весьма популярны в среде критически мыслящей интеллигенции. В СССР марксизм был превращен в обязательный и по преимуществу догматический теоретический нарратив, хотя существовали и мирового уровня работы в сфере критического марксизма. После распада СССР возник противоположный крен – догматическое отрицание марксизма, которое в последние годы, однако, сменяется возрождением интереса к творческому марксизму, свидетельством чего стало, в частности, формирование Постсоветской школы критического марксизма.

Ключевые слова: Маркс, марксизм, Россия, СССР, интеллигенция.

Список литературы

- Ананьин О.И.* Карл Маркс и его «Капитал»: из девятнадцатого в двадцать первый век // *Вопр. экономики.* 2007. № 9. С. 72–86.
- Бузгалин А.В.* Анти-Поппер. Социальное освобождение и его друзья. М.: Либроком, 2015.
- Бузгалин А.В., Колганов А.И.* Политическая экономия постсоветского марксизма (тезисы к формированию научной школы) // *Вопр. экономики.* 2005. № 9. С. 36–55.
- Бузгалин А.В., Колганов А.И.* Социальная философия постсоветского марксизма в России: ответы на вызовы XXI века // *Вопр. философии.* 2005. № 9. С. 3–25.
- Бузгалин А.В., Колганов А.И.* Глобальный капитал. В 2 т. Т. 1. Методология: По ту сторону позитивизма, постмодернизма и экономического империализма (Маркс re-loaded). Т. 2. Теория. Глобальная гегемония капитала и ее пределы («Капитал» re-loaded). Изд. 4-е. М.: Ленанд, 2018.
- Булавка Л.А.* Социалистический реализм: превратности метода. Философский дискурс. М.: Культурная революция, 2007.
- Вазюлин В.А.* Логика «Капитала». М.: Издательство Московского университета, 1968.
- Войков М.И.* За критический марксизм: полемика с учеными. М., 2011.
- Герцен А.И.* Былое и Думы. В 3 т. Т. 2. М., Л.: Государственное издательство художественной литературы, 1931.
- Дорога к свободе: критический марксизм о теории и практике социального освобождения / под ред. Б.Ф. Славина. М.: УРСС, 2013.
- Зотова Е.С., Барашкова О.В.* «Капитал»-XXI: философия, методология, теория (обзор Международной научной конференции, посвященной

- 150-летию выход 1-го тома «Капитала» К. Маркса) // *Вопр. политической экономии*. 2017. № 3. С. 169–185.
- Ильенков Э.В.* Диалектика абстрактного и конкретного в «Капитале» Маркса. М., 1960.
- Казарлицкий Б.Ю.* Марксизм. Введение в социальную и политическую теорию. М.: Либроком, 2011.
- Либерализм и социализм: Запад и Россия. К 200-летию со дня рождения А.И. Герцена / под ред. М.И. Воейкова.* М.: УРСС, 2013.
- Литературное наследие К. Маркса и Ф. Энгельса: История публикации и изучения в СССР.* М.: ИПЛ, 1969.
- Лотман Ю.М.* Разговор о пространстве // Ю.М. Лотман. Воспитание души. СПб.: Искусство-СПб., 2005.
- Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: в 50 т. Изд. 2-е. М.: Политиздат, 1966–1981.
- Марксизм: альтернативы XXI века (Дебаты постсоветской школы критического марксизма).* М.: Ленанд, 2009.
- Межуев В.М.* Маркс против марксизма. М., 2007.
- Миронов В.В., Момджян К.Х.* Прощание с Марксом? / Стенограмма лекции, прочитанной на семинаре Философского клуба 15 января 2015 г. URL: <http://old.winzavod.ru/upload/iblock/512/5129e8f36d1b41bd9d5b76418f8c4708.doc>
- Момджян К.Х.* Введение в социальную философию. М.: Университет, 1997.
- Момджян К.Х.* Антропологический аспект российской самобытности // *Личность. Культура. Общество*. 2011. Том XIII. Вып. 3. С. 171–180.
- Момджян К.Х.* Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества, истории. Часть 1. М.: Издательство Московского университета, 2013.
- Момджян К.Х.* Антропологический аспект российской самобытности // *Этнос, нация, ценности: Социально-философские исследования*. М.: Канон+, 2015.
- Муриков Г.* Парадоксы Бакунина (К 200-летию М.А. Бакунина) // *Аврора*. 2014. № 6. С. 58–70.
- Поппер К.* Логика и рост научного знания. Избранные работы. М.: Прогресс, 1983.
- Пороховский А.А.* Политическая экономия в XXI веке: системный подход в решении проблем современной экономики // *Вопр. политической экономии*. 2016. № 4. С. 8–22.
- Славин Б.Ф.* Марксизм: испытание будущим. О дискуссионных вопросах теории и истории марксизма. М.: Ленанд, 2014.
- Социализм-XXI. 14 текстов постсоветской школы критического марксизма / под ред. А.В. Бузгалина, В.В. Миронова.* М.: Культурная революция, 2009.
- Тютчев Ф.И.* Письмо А.М. Горчакову. 10 апреля 1865 г. Петербург // *Ф.И. Тютчев. Соч.: в 6 т. Т. 6. Письма 1860–1873.* М.: Классика, 2004.
- Философия: учебник для вузов / под общ. ред. В.В. Миронова.* М.: Норма, 2005.

Marx and Russia: the difficulties of mutual perception

Vladimir V. Mironov

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, 27/4, Lomonosovskiy Prospect, Moscow, 119234, Russian Federation; e-mail: dean@philos.msu.ru

The author answers the question of the extent to which Marx's theory is applicable to the study of Russian realities and how Marx treated Russia and vice versa. The article shows that the theory of Marx and, in particular, his works in the field of dialectics, the philosophy of history, etc., are quite universal, although, like any other philosophical doctrine, they can not be applied literally. It is equally important to bear in mind that Marx's works were based on the realities of the nineteenth century. Nevertheless, a number of their provisions retain their importance at the present time, and most important of them – a critical analysis of the contradictions of the capitalist social system, which is very relevant from the point of view of the study of the conditions of modern Russia. The author shows that Marx's attitude toward Russia was contradictory, and the attitude toward Marx in Russia changed more than once. Before the revolution of 1917, Marx's works were very popular among critically thinking intelligentsia. In the USSR, Marxism was turned into an obligatory and predominantly dogmatic theoretical narrative, although there was a world-class level of work in the sphere of critical Marxism. After the dissolution of the Soviet Union, there emerged an opposite turn – the dogmatic denial of Marxism, which in recent years, however, has been replaced by a revival of interest in creative Marxism, evidenced in particular by the formation of the Post-Soviet School of Critical Marxism.

Keywords: Marx, Marxism, Russia, the USSR, intelligentsia.

А.В. Рубцов, А.А. Сыроедова

Философия и идеология: тематический конструктор

Рубцов Александр Вадимович – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roubcov@inbox.ru

Сыроедова Ася Александровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: h.puck@mail.ru

Статья представляет собой структурированный конспект последних дискуссий в Институте философии РАН, посвящённых проблемам идеологии и собранных в готовящейся к изданию книге «Философия и идеология: от Маркса до постмодерна». В данном аналитическом материале применён метод «Идеологического конструктора», использованный в анализе дискуссии о национальной идее (см.: Россия в поисках идеи: Анализ прессы / А. Баранов, М. Захваткин, Д. Добровольский, Э. Мирский, А. Рубцов. М., 1997. (Рабочие материалы Группы консультантов при Администрации Президента РФ. Вып. 1)). На основе деконструкции корпуса текстов на атомарные высказывания и последующей их сборки в соответствии с общей структурой проблемно-тематического поля содержание дискуссии (а в известном смысле и проблемы в целом) представлено в обозримом виде, в заново проявленных противоречиях и связях.

Ключевые слова: философия, идеология, философская критика идеологии, философия как идеология, теневая, латентная, «проникающая» идеология, идеологическое бессознательное, идеология как система идей и как система институтов, ареалы идеологического, идеология в континууме «вера–знание».

Philosophy and ideology: thematic construction set

Alexander V. Rubtsov, Asya A. Syrodeeva

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation

Article is a structured abstract of recent discussions at the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, devoted to the problems of ideology and collected in the forthcoming book *Philosophy and Ideology: from Marx to Postmodernism*. The authors applied the method of «ideological designer» used in the analysis of discussions about national idea (see: *Russia in Search of An Idea: An analysis of press.* / A.Baranov, M.Zahvatkin, D.Dobrovolsky, E.Mirsky, A.Rubtsov. (Working materials. Group of consultants, Administration of the President of the Russian Federation. Vol. 1) M., 1997.). Deconstruction of the collection of texts into atomic sayings and their subsequent assembling according to the general structure of the thematic field (relevant not only to the specific discussion but in some way to the problem in general) is represented in the new type of contradictions and relations.

Keywords: philosophy, ideology, philosophical critique of ideology, philosophy as ideology, shadow, latent, «penetrating» ideology, the ideological unconsciousness, ideology as a system of ideas and a system of institutions, the ideological habitats, ideology in the continuum «faith-knowledge».

НАУЧНОЕ ИЗДАНИЕ

**ФИЛОСОФИЯ И ИДЕОЛОГИЯ:
ОТ МАРКСА
ДО ПОСТМОДЕРНА**

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Директор издательства Б.В. Орешин
Зам. директора Е.Д. Горжевская

Формат 60×90/16
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Объем 29,0 п.л. Тираж 300 экз. Заказ №

Издательство «Прогресс-Традиция»
119048, Москва, ул. Усачева, д. 29, корп. 9
Тел. 8(499) 245-53-95
<https://progresstradition.ru>

ISBN 9785898265069



9 785898 265069